Kay Junge, Daniel Šuber, Gerold Gerber (Hg.)

Erleben Erleiden Erfahren

Die Konstitution sozialen Sinns jenseits instrumenteller Vernunft

[transcript] Sozialtheorie

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Kay Junge, Daniel Šuber, Gerold Gerber (Hg.)
Erleben, Erleiden, Erfahren

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Kay Junge, Daniel Šuber, Gerold Gerber (Hg.)

Erleben, Erleiden, Erfahren

Die Konstitution sozialen Sinns jenseits instrumenteller Vernunft

[transcript]

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 3.0 License.

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

© 2008 transcript Verlag, Bielefeld

Umschlaggestaltung: Kordula Röckenhaus, Bielefeld
Lektorat & Satz: Daniel Šuber, Gerold Gerber
Druck: Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar
ISBN 978-3-89942-829-2

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.

Besuchen Sie uns im Internet: *http://www.transcript-verlag.de*

Bitte fordern Sie unser Gesamtverzeichnis und andere Broschüren an unter: *info@transcript-verlag.de*

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Inhalt

Vorwort der Herausgeber 11

KAY JUNGE/DANIEL ŠUBER/GEROLD GERBER
Einleitung 15

Ideengeschichte / Ideologiekritik

ZYGMUNT BAUMAN
Eine Welt voller Erlebnisse 45

ARPAD SZAKOLCZAI
Sinn aus Erfahrung 63

DANIEL ŠUBER
Soziologiegeschichtliche Anmerkungen zur Karriere
des Lebensbegriffs in der Soziologie 101

KARL-SIEGBERT REHBERG
›Erlebnis‹ versus ›Erfahrung‹?
Motive soziologischer Krisenbewältigung 133

Soziologie / Anthropologie

SHMUEL N. EISENSTADT
Das ›dialogische Moment‹. Martin Bubers Konzeption
sozialer und kultureller Kreativität 157

STEPHAN MOEBIUS
Entwurf einer Theorie der Praxis aus dem Geist der Gabe.
Die Praxistheorie von Marcel Mauss
und ihre aktuellen Wirkungen 171

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

JOHANNES WEISS
Freundschaft in Einsamkeit. Eine soziologische Grenzbetrachtung 201

CLAUS LEGGEWIE
Brüder im Geiste.
Kleine Soziologie wissenschaftlicher Kollegenschaft 215

HEINZ BUDE
Die Evidenz der Phänomene 229

MICHAEL SCHMID
Rationalität, Emotion und Solidarität.
Bemerkungen zum Forschungsprogramm von Randall Collins 235

Ästhetik / Materialität

JEFFREY C. ALEXANDER
Ikonisches Bewusstsein:
Die materiellen Grundlagen von ›Gefühls-Bewusstsein‹ 275

ANDREAS RECKWITZ
Elemente einer Soziologie des Ästhetischen.....297

ALBRECHT KOSCHORKE
Nicht-Sinn und die Konstitution des Sozialen 319

GÜNTER OESTERLE
Unvorhergesehenes Ereignis – unberechenbares ›Punctum‹
bei Walter Benjamin und Roland Barthes.....333

ALEIDA ASSMANN
Sammeln, Sammlungen, Sammler 345

Identität / Intention

JAN ASSMANN
Sakralkönigtum und Gemeinschaftskunst.
Der Alte Orient und das Politische.....357

WOLFGANG SEIBEL
Übergangsidentitäten und Täterbiographien:
Verwaltungseliten am Ende der Nazi-Diktatur 373

HELMUT DUBIEL
Das postnationale Syndrom.....389

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

ALOIS HAHN
Zentrum und Peripherie.....411

KLAUS EDER
Kollektive Identitäten als Netzwerke. Der Fall Europa 433

RICHARD MÜNCH
Politik in einer entgrenzten Welt:
Unerwünschte Folgen guter Absichten 465

WOLFGANG LUDWIG SCHNEIDER
Planungs- und Steuerungsoptimismus als Auslöser
für die Evolution ungeplanter Strukturen.
Das Beispiel der zentralwirtschaftlichen Planung in der DDR.....483

Autorinnen und Autoren.....505

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

für

Bernhard Giesen

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Vorwort der Herausgeber

Die unterschiedlichen Modalitäten des Erlebens und der Erfahrung sowie die in der Erfahrung des Unverfügbaren begründete Genese, aber auch permanente Fragilität personaler und kollektiver Identität will der vorliegende Band ins Zentrum der Aufmerksamkeit rücken. Er ist Bernd Giesen gewidmet und erscheint aus Anlass seines 60. Geburtstags.

Die mit den drei Stichworten ›Erleben‹, ›Erleiden‹ und ›Erfahren‹ benannte Thematik spielt in der Soziologie, so scheint es wenigstens auf den ersten Blick, nur eine randständige Rolle. Die Heterogenität subjektiven Erlebens und die Diversität individueller Erfahrung, so man sich überhaupt ein Bild davon machen kann, scheint soziale Ordnung eher zu gefährden als sie zu tragen. Ob sich diese Heterogenität aber hinweg sozialisieren und durch einheitliche Norm- und Wertvorstellungen, also ein gemeinverbindliches Über-Ich ersetzen lässt, dürfte heute mehr als fraglich sein. Das Individuum bleibt vielleicht doch, wie es bei Simmel heißt, eine Imponderabilie, und es wäre deshalb zu klären, wie trotz aller Diversität ein halbwegs berechenbares Miteinander möglich ist. Die drei Stichworte bezeichnen aus soziologischer Sicht also bislang eher ein Syndrom, dessen eingehende Untersuchung noch aussteht. Zahlreiche Ansätze dazu finden sich in den Arbeiten unseres Jubilars. Das hier vorerst nur benannte Syndrom kann als Stachel und Ansporn seiner Analysen und Reflexionen betrachtet werden.

Bernd Giesen hat sich bis heute vor allem für Phänomenkomplexe interessiert, die sich dem instrumentellen Zugriff der involvierten Parteien auf charakteristische Weise entziehen, sich dabei aber weder einfach als nicht-intendierte Folge sozialen Handelns erklären, noch allein auf die primär von psychologischer Seite untersuchten kognitiven, emotionalen oder motivationalen Voraussetzungen sozialen Handelns reduzieren lassen.

Um zu sehen, dass dies in der Tat ein durchgehendes, wenn auch streckenweise latentes Motiv in den Arbeiten Bernd Giesens war und bis heute

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

ist, mag man diese kurz Revue passieren lassen. Zu Beginn seiner Karriere, vor mehr als dreißig Jahren, hat er sich zunächst nicht nur mit der Erfahrung von Inkonsistenz, sondern ganz allgemein mit Fragen der Wissenschaftstheorie, mit den Normen wissenschaftlichen Erlebens und Urteilens beschäftigt, also mit einer Normierung von Verhaltensweisen, die sich, wie angedeutet, eben gerade nicht ohne Weiteres unter den Begriff zweckrationalen Handelns subsumieren lassen, gleichwohl aber von einem institutionell vermittelten subjektiven Sinn bestimmt sind. Wenig später begann er sich aus gesellschaftstheoretischer Perspektive der Evolutionstheorie und der Evolution von Kulturmustern und Gesellschaftsstrukturen zu widmen. Unterschiede der situativen Angemessenheit verschiedener Verhaltenscodes und Handlungsheuristiken wurden dabei als das ausschlaggebende, aber auf charakteristische Weise hinter dem Rücken der Betroffenen wirkende Selektionskriterium bestimmt. Auch hier rückte also eine Kategorie in den Status eines Grundbegriffs auf, die sich nicht ohne Weiteres handlungstheoretisch auflösen und reformulieren ließ. In seinen dann deutlicher konstruktivistisch inspirierten Arbeiten zum Faszinosum der Kontingenz im Diskurs der Postmoderne und wenig später zur Genese nationaler Identität haben wir es wiederum mit Problemen zu tun, die sich einem instrumentellen Zugriff und damit einer handlungstheoretischen Rekonstruktion zu verweigern scheinen, geht es hier doch immer auch darum, sich mit dem Unverfügbaren, der unvermeidbaren Kontingenz der Gegenwart oder der Unwiederbringlichkeit der eigenen Vergangenheit ins Verhältnis zu setzen. In seiner letzten Monographie zum Thema ›Triumph und Trauma‹, die sich unter Fruchtbarmachung des Traumabegriffs auf identitätsbestimmendes, aber gleichwohl der bewussten Reflexion unzugängliches Erleben und Erleiden konzentriert, wird in dramatischer Weise deutlich, dass sich eine kultursoziologisch argumentierende Gesellschaftstheorie nicht auf das Problem der Aggregation einzelner Handlungen beschränken kann. Auch die in Einzelfallanalysen vor wenigen Jahren begonnene und erst in Aufsatzform vorliegende Rekonstruktion generationsspezifischer Erfahrungszusammenhänge zeigt, dass diese sich der Verfügbarkeit des Einzelnen weitestgehend entziehen und sich nicht ohne Rest in Handlungen auflösen lassen. Schließlich verweigern sich auch die Themen der jüngsten Arbeiten von Bernd Giesen, das Tremendum religiösen Erlebens sowie das Erhabene in der ästhetischen Erfahrung, einer geradlinigen handlungstheoretischen Rekonstruktion, und dies, obwohl die solche Erfahrungen auszeichnenden Qualitäten durchaus performativ in Szene gesetzt und artikuliert werden müssen, um sozial relevant und soziologisch beobachtbar sein zu können. Analoges gilt zu guter Letzt, um auch die allerjüngsten, demnächst wohl unter dem Titel »Zwischenlagen« erscheinenden Arbeiten nicht außen vor zu lassen, für die soziologische Untersuchung des Ekels und unseres deutlich affektiv besetzten Verhältnisses zum Müll, unseres Erlebnishungers und der Beweislastprobleme als Reisende

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

und Touristen, unsere Verführbarkeit und Verletzbarkeit in Anbetracht erotischer Verlockung und Abenteuer oder auch des Lachens als einer sozialen, auf der Scheidelinie von Erleben und Handeln changierenden Grenzreaktion.

Der Begriff des ›Erlebens‹, oder, wem dies mit Gadamer zu romantisch klingt, der Begriff der ›Erfahrung‹ bezeichnet ein notwendiges Komplement sozialen Handelns. Die konstitutive Rolle sozialen, aber auch ästhetischen Erlebens, individueller und kollektiver Erfahrung sowie die darauf aufbauenden Formen individueller wie vor allem auch sozialer Selbstbeschreibung sollen im vorliegenden Band exemplarisch und explorativ zum Gegenstand der Analyse gemacht werden.

Zunächst haben wir den hier versammelten Autorinnen und Autoren für ihre Beiträge zum Gelingen dieses Projekts herzlich zu danken. Für ihre Unterstützung bei der Formatierung einzelner Texte und der Vervollständigung mancher Literaturangaben sind wir darüber hinaus auch den Hilfskräften des Lehrstuhls des Jubilars zu Dank verpflichtet. Vor allem möchten wir auch Herrn Wierichs vom *transcript*-Verlag, der nicht zögerte, dieses in seiner Anfangsphase zunächst durchaus riskant wirkende Unternehmen zu betreuen, unseren Dank aussprechen.

Konstanz, den 28. Mai 2008

Kay Junge, Daniel Šuber und Gerold Gerber

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Einleitung

KAY JUNGE/DANIEL ŠUBER/GEROLD GERBER

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

I.

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

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

II.

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

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

III.

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

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

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Ideengeschichte / Ideologiekritik

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Eine Welt voller Erlebnisse

ZYGMUNT BAUMAN

Kurz gesagt: Das ›Erlebnis‹ ist die subjektive Seite der ›Erfahrung‹, die selbst die objektive Seite des ›Erlebnisses‹ ist. Paradoxerweise schulden wir die Formulierung von Verwandtschaft und Unterschied dieser Begriffe René Descartes, dessen Muttersprache, ebenso wie die Sprache der Nation jenseits des Kanals, lediglich ein Nomen kennt (›experience‹), das die beiden ungleichen Geschwister zusammenfasst und eine weitere Bedeutung in sich aufnimmt: Die der Weisheit, die im Alter wächst. Vermutlich bringt es auch den sozialen Status der Weisen zum Ausdruck. Es war Descartes, der – in einer modernen Version der altbekannten Dichotomie von ›Leib‹ und ›Seele‹ – die Welt, die wir kennen, kannten und kennen werden, in ›Subjekt‹ und ›Objekt‹ teilte, den Akt des Erkennens als eine Begegnung zwischen beiden dachte und das ›Subjekt‹ als eine Einrichtung zum Umgang mit dem ›Objekt‹ beschrieb.

Der entstehenden modernen Idee des Wissens als Macht Tribut zahlend öffnete er jedoch auch eine neue Büchse der Pandora voller Zwickmühlen und Probleme – oder viel eher eine überarbeitete und aufpolierte Büchse der Pandora, die bereits aus der Antike geerbt und schon von mittelalterlichen Gelehrten offen ins Feld geworfen wurde). Jedes einzelne dieser Fragen wurde von einigen Philosophen als genuin und zeitgemäß betrachtet, von anderen dagegen als putativ und störend missachtet. Diese Büchse ist seitdem nicht geschlossen worden und wird aller Wahrscheinlichkeit nach auch nie mehr geschehen. Erfahrungsgemäß werden nur wenige bis gar keine philosophischen Probleme je in einer Art und Weise gelöst, die es uns erlaubt, den Deckel der Akte für immer zu schließen, doch wenn sie sich auflösen, dann nur wie eine Amöbe: Sich selbst in zwei oder gar mehr lebhafte Protozoen teilend, ihre verjüngten Reinkarnationen.

In der Doxa des philosophisch inspirierten und informierten Diskurses steht das Konzept der ›Erfahrung‹ momentan für das, was dem denkenden

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

oder fühlenden Subjekt widerfahren ist, wohingegen das ›Erlebnis‹ die Gedanken und/oder die Gefühle des Subjekts auf jenes Widerfahrene lenkt. In einer Version wird die ›Erfahrung‹ durch dem Subjekt externe Kräfte ins Sein gebracht, während das ›Erlebnis‹ dessen interner Abdruck oder ein Produkt der Wiederverwertung ist. Eine andere Version besagt jedoch, dass die ›Erfahrung‹ das verdinglichte ›Erlebnis‹ ist, das letztendliche Resultat einer Selbstentfremdung: Ein ätherisches Phantom, vergegenständlicht in einem Teil der ›äußeren‹ Realität. Um jene eher einfach geratenen Unterscheidungen etwas genauer zu fassen, sollten wir an dieser Stelle festhalten, dass ›Erfahrung‹ und ›Erlebnis‹ in der Regel an das Subjekt gekoppelt und in praktischer Absicht mit subjektiven Attributen verbunden zu werden pflegt. Vielleicht ist dies der Grund, aus dem die deutsche Version des Wikipedia-Artikels (der Enzyklopädie, die sich dem flüchtigen Lebensstil der Moderne angepasst hat, wie dies bereits von seinem hawaiianischen Präfix ›Wiki‹ verdeutlicht wird, das sich als ›sofort‹ übersetzen lässt, die inhaltlich in sich aufnimmt, was auch immer die gemeine Zustimmung für den neusten und momentanen letzten Schluss der Weisheit befindet) zum ›Erlebnis‹ es aus Gründen der ›Eindeutigkeit‹ vorzieht, die Idee des ›Erlebnisses‹ von der Assoziation mit dem Begriff der ›Erfahrung‹ zu trennen, um es stattdessen dem ›Ereignis‹ gegenüberzustellen. Die Bedeutung von ›Erlebnis‹ wird hier also nicht mehr – wie für gewöhnlich – aus dem – sicherlich ebenfalls schwierigen – Gegensatz zu ›Erfahrung‹ hergeleitet.

All jene semantischen Feinheiten, die in Calvinos schwerer Rüstung (manchmal sogar eschatologisch fundamentaler) ontologischer und epistemologischer Probleme oftmals die Rolle des unsichtbaren Ritters spielen, sind trotz alledem hauptsächlich Sorgen des Philosophen und wären sogar nur dessen Kopfschmerzen geblieben, wären da nicht jene realen, alles andere als realen und allzu realen Verbindungen des Begriffspaares ›Erlebnis‹ und ›Erfahrung‹ (in einem etwas weiteren Sinne definiert) zu einem anderen Kreis fundamentaler Probleme: Jenen der menschlichen Lebenspraxis, die nach einer Wiederzusammensetzung ihres Selbstverständnisses sucht, seitdem sie nicht mehr in gewohnten Bahnen und Routinen verläuft.

Die Geschichten der schicksalsträchtigen Transformationen der Lebenspraxis sind in vielerlei Gestalt erzählt worden, jedes Mal unter Verwendung eines anderen Idioms (dem der ›Postmoderne‹, der ›Spätmoderne‹, der ›zweiten Moderne‹ oder der ›Hypermoderne‹, um einige der bekanntesten zu nennen). Ihnen allen ist der Passus von der ›Ent- zur Wiederverzauberung der Welt‹ gemein und repräsentiert einen durchgängigen – expliziten oder impliziten – Referenzpunkt jener Erzählungen.

Die ›Entzauberung der Welt‹ entsteht in allen Beschreibungen als ein intendierter oder ungeplanter Effekt des Krieges, der im Namen der ›Vernunft‹ gegen Emotion, Leidenschaft, unkritische Überzeugungen, die um

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

der Loyalität willen angenommen wurden, und gegen alle anderen Varianten irrationaler Handlungsleitung geführt wurde, die sich gegen nüchterne Kalkulation und empirische Evidenz als resistent erwiesen. Doch sie kann auch als Nebenwirkung der modernen Hingabe zur Schaffung sozialer Ordnung, eines transparenten, geregelten, vorhersagbaren sozialen Rahmens, der von aller Kontingenz, Unabsichtlichkeit und dem Zufall gereinigt ist, betrachtet werden. Eine andere Perspektive sieht die Entzauberung als ein unausweichliches Nebenprodukt des Postulats des Gratifikationsaufschubs, der unverzichtbaren Requisite einer Gesellschaft der Produzenten und Soldaten, welche die moderne Gesellschaft in der Ära der Nationenbildung war oder zumindest werden wollte.

Es war der Übergang von dieser Gesellschaft zu jener der Konsumenten, der von der Aufweichung harter Regeln, Routinen und vorbestimmten Abläufen begleitet wurde, und die gleichzeitige Abwertung des Gratifikationsaufschubs, welche eine gleichzeitige Aufwertung impulsiver Handlung, die von Wünschen des Augenblicks geleitet ist, mit sich brachte, welcher die Entzauberungstendenzen dyskunktional erscheinen ließ und stattdessen einen Prozess der ›Wiederverzauberung‹ anstieß.

Leidenschaften und Emotionen, die ausgezeichneten ›erlebnismäßigen‹ Phänomene und einstmals zu lebenslangem Exil verurteilt, wurden im Zuge dieser Entwicklung rehabilitiert. Noch mehr als das: Sie wurden zum Substrat des Lebens erhoben, zu Synonymem für ein ›erfülltes Leben‹, gar des ›Lebens an sich‹. Mehr als bloßer Zufall scheint die spektakuläre Karriere der ›Erlebnisse‹ und das Aufkommen des Konsumenten der Konsumenten zu verbinden, dessen Reichtum und auch Überleben von der Legitimierung spontaner Impulse und aufflackernden Momenten des Wollens als Determinanten menschlichen Verhaltens abhängen. Auf die eine oder andere Art sind Leidenschaften und Emotionen als vorrangiges Ziel menschlichen Strebens und als elementarer Stoff, aus dem das Glück von den Suchern des Glücks und den Trägern des Rechts, nach ihm zu streben, gewoben wird, neu definiert worden. Die Mitglieder der Gesellschaft der Konsumenten werden in die Rolle des Suchers und Sammlers von ›Erlebnissen‹ sozialisiert.

In ihrer bemerkenswerten Studie über die weitreichenden Veränderungen, die sich momentan in unserer Wahrnehmung und Erfahrung von Zeit manifestieren, stellt Nicole Aubert (2003: 62f.) die besondere Rolle des »Ausnahmezustands« und des Gefühls der »Dringlichkeit« heraus. Das Gefühl der Dringlichkeit entsteht als Frucht jenes Ausnahmezustandes, nachdem dieser einmal erklärt wurde. Sie nimmt an, dass der Modus des Ausnahmezustands auf viele existentielle Bedürfnisse angewandt wird, die in anderen bekannten Gesellschaftstypen, vor allem jenen soliden modernen Gesellschaften der Produzenten, eher unterdrückt und unversorgt blieben oder auf Wegen völlig anderer Strategeme Befriedigung fanden. Die neuen Werkzeuge, deren Anwendung sie als Bestandteil der Strategien der

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

intensiv und extensiv kultivierten Empfindung der Dringlichkeit ausmacht, geben sowohl Individuen, als auch Institutionen illusionäre, wenngleich effektive Möglichkeiten zur Entlastung in ihren Kämpfen um die Milderung der potentiell verheerenden Konsequenzen der Schmerzen, die dem Zustand der Freiheit des Konsumenten endemisch sind.

Eine der wichtigsten Illusionen wird von der auf einen vorübergehenden Moment fixierten Kondensation sonst lediglich in diffuser Form vorhandener Energie bereitgestellt, die von Alarmsignalen veranlasst wird. Im Moment der Selbstentzündung erleichtert einem die Akkumulation der Handlungskräfte für einen kurzen Moment den Schmerz der Unzulänglichkeit, der das tägliche Leben der Konsumenten begleitet. Die Individuen, die Aubert interviewte und beobachtete (Individuen, die, wie ich an dieser Stelle erklären muss, in den Künsten des Konsumentenlebens vortrefflich unterrichtet wurden und aus diesem Grund vollkommen intolerant gegen jede Frustration waren und sich unfähig zeigten, mit einem Aufschub der Befriedigung ihrer Bedürfnisse umgehen zu können, deren unverzüglichen Eintritt sie stets erwarteten), »ließen sich sozusagen im Moment nieder, in einer Logik der ›Nichtverzögerung‹, badeten in der Illusion, die Zeit besiegen zu können«, indem sie einfach (für einen Moment!) die Zeit abschafften, oder zumindest ihre frustrierende Belastung entschärften. Lassen sie uns festhalten, dass diese Charakterisierung von Anfang bis Ende ausschließlich im Vokabular von ›Erlebnissen‹ gehalten ist.

Es ist nur schwer zu übertreiben, welch heilenden oder beruhigenden Effekt das nahezu exstatische Erlebnis hat, der Zeit Herr zu werden, die Möglichkeit, die Zukunft in der Gegenwart aufzulösen und beides im ›Jetzt‹ einzukapseln. Wenn es sich tatsächlich so verhält, wie Alain Ehrenberg (1998) es so überzeugend darstellt, dass die meisten menschlichen Leiden heutzutage aus dem Übermaß an Möglichkeiten entstehen, nicht wie in früheren Zeit etwa durch den Überfluss an Verboten, und der Gegensatz zwischen dem Möglichen und Unmöglichen jenen Widerspruch zwischen dem Erlaubten und dem Verbotenen mittlerweile als kognitiven Rahmen und essentielles Kriterium der Bewertung und Wahl der Lebensstrategie überlagert hat, kann nur erwartet werden, dass die Depression, die dem Terror der Unzulänglichkeit entspringt, die Neurose, die durch den Schrecken der Schuld (im Sinne der Anklage der Nonkonformität, die dem Regelbruch folgen könnte) entsteht, die charakteristischste und am weitesten verbreitete psychische Beeinträchtigung der Mitglieder der Gesellschaft der Konsumenten wird.

Wie die Gewöhnlichkeit der Verwendung sprachlicher Formulierungen wie ›Zeit haben‹, ›keine Zeit haben‹, ›Zeit gewinnen‹ oder ›Zeit verlieren‹ lebendig demonstriert, begleiten Gedanken darüber, sich und die Dringlichkeit eigener Bedürfnisse in Einklang mit dem Rhythmus des Zeitflusses zu bringen, das tägliche Handeln. Individuelle Wünsche enormer Intensität und impulsive Handlungen, die ihnen folgen, halten den Ehren-

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

platz in den Rängen der häufigsten, energieaufwändigsten und nervenzerreibendsten Tätigkeiten in der Gesellschaft der Konsumenten. Demzufolge ist die Unfähigkeit, die Anstrengung und ihre Entlohnung in Synchronität zu bringen (eine systematisch enthüllte Unfähigkeit, welche den Glauben an die eigene Herrschaft über die Zeit bedroht) eine äußerst fruchtbare Quelle des einen ›Erlebnisses‹, das es eigentlich zu vermeiden gilt: Des erdrückenden Gefühls der Unzulänglichkeit, das eine massive Beeinträchtigung des ›flüchtigen‹, modernen Lebens der Konsumenten ist. An heutigen Maßstäben gemessen kann lediglich der Mangel an Geld mit dem Zeitmangel als Zeichen des Versagens konkurrieren.

Kaum ein anderes Kunststück offeriert effektivere (wenn auch kurzlebige) Erleichterung von dem Komplex der Unzulänglichkeit oder verhindert gar, dass dieser an die Oberfläche kommt, als die außergewöhnlich intensiv erlebten Leidenschaften und die stoßartigen Anstrengungen, die im Rahmen des erklärten Ausnahmezustandes erlebt werden. Wie eine von Aubert interviewte Führungskraft erzählte, fühlte er sich in jenen Momenten zwar nicht wie der Herr der Welt, aber schon beinahe. Er hatte das Gefühl, »intensiver zu leben« (Aubert 2003) und fand darin großen Genuss. Der Genuss entsprang seinen eigenen Worten nach einem plötzlichen Adrenalinschub, der ihm den Eindruck vermittelte, »Macht über die Zeit, über komplexe Prozesse, Beziehungen und Interaktionen« (ebd.) zu haben. Der heilende Effekt der Befriedigung, die im Ausnahmezustand erfahren werden kann, könnte seine eigentliche Ursache irrelevant werden lassen. Wie ein anderer der von Aubert Interviewten berichtete, war der größte Gewinn im Angehen einer neuen Aufgabe die Intensität des erlebten Moments. Die Inhalte der Aufgabe und der Grund ihrer Dringlichkeit (der Stoff, aus dem ›Erfahrungen‹ oder ›Ereignisse‹ gemacht sind) konnten völlig beliebig sein – denn sie werden einfach vergessen. Man erinnert sich jedoch an den hohen Grad der Intensität, die erlebt wurde, die als versichernde Evidenz, nahezu als Beweis der eigenen Fähigkeit betrachtet wurde, die neue Herausforderung zu bewältigen.

Ein anderer Dienst, den das Leben in einem stets wiederkehrenden Ausnahmezustand (selbst wenn dieser künstlich produziert oder täuschend vorgegeben wird) der geistigen Gesundheit unserer Zeitgenossen leistet, ist die moderne Version der Hasenjagd Blaise Pascals, die der neuen sozialen Situation angepasst ist. In völligem Gegensatz zu dem Hasen, der bereits tot, zubereitet und gegessen ist, lässt die Jagd dem Jäger nur wenig oder gar keine Zeit, um über die Kurzlebigkeit, Leere, Sinnlosigkeit und Vergänglichkeit seines mondänen Vergnügens nachzudenken. Um das Ganze noch einen Schritt weiter zu denken, müsste der Jäger schließlich wohl sein diesseitliches Dasein an sich betrachten (das geringschätzig als Rattenrennen beschrieben wird). Sich stets aneinander anschließende Zyklen der Erholung vom letzten Alarm, nur um wieder für eine neue Entladung der notwendigen Leidenschaft bereit zu werden, um sich dann wieder von

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

der dadurch verursachten Anspannung zu erholen, schließen all die potentiellen Leerstellen im Leben, die alternativ mit der unerträglichen und doch nur provisorisch unterdrückten Vergegenwärtigung langfristiger oder gar endgültiger Lebensangelegenheiten gefüllt werden könnten. Um erneut Aubert zu zitieren:

»Stets im Geschäft sein, einer Dringlichkeit die nächste folgen lassen, wird zur Sicherheit eines erfüllten Lebens oder einer ›erfolgreichen Karriere‹, zum alleinigen Beweis der Selbstbehauptung in einer Welt, in der alle Referenzen zu einem vielleicht ›Kommenden‹ verloren gegangen sind und die Endlichkeit der Existenz das Einzige ist, dessen man sich sicher sein kann. Während sie in Aktion sind, denken die Menschen kurzfristig, an Dinge, die sofort oder in der nahen Zukunft erledigt werden müssen. Nur zu oft ist die Tat nichts anderes als die Flucht vor sich selbst, schafft Abhilfe von der eigenen Seelenqual« (2003: 107f.).

Lassen Sie mich hinzufügen, dass die Intensität das ›Erleben‹ einer Handlung mit der Verlässlichkeit seiner therapeutischen Wirkung korreliert. Je tiefer man in die Dringlichkeit einer unmittelbar bevorstehenden Aufgabe versinkt, desto weiter bleibt die Seelenqual von einem fern. Zumindest wird sie leichter zu ertragen sein, falls die Anstrengungen, sie von einem fernzuhalten, scheitern.

Zuletzt ist noch ein weiterer und wichtiger Mechanismus zu nennen, der das Leben, das von Ausnahmezustand und Dringlichkeit beherrscht und völlig von den Anstrengungen, mit den aufeinander folgenden Notfällen fertig zu werden, aufgezehrt wird, erleichtert. Er betrifft die Operateure der Konsumwirtschaft, Firmen, die unter bedingungsloser Konkurrenz um ihr Überleben kämpfen und dazu gezwungen sind, Strategien anzuwenden, die heftigen Widerstand bei ihren Angestellten hervorrufen und letztendlich die Fähigkeit effektiven Handelns der Firma bedrohen. Manager-Strategeme, die zum Ziel haben, eine Atmosphäre der Dringlichkeit zu schaffen oder einen gewöhnlichen Status Quo als einen Ausnahmezustand darzustellen, werden immer mehr als eine höchst effektive und zu bevorzugende Methode verstanden, die Gemanagten dazu zu bringen, selbst die drastischsten Veränderungen zu akzeptieren oder gar zu begrüßen, selbst wenn diese ihre eigenen Ziele und Möglichkeiten oder gar den Kern ihres Lebens bedrohen. ›Schaffe einen Ausnahmezustand, bring das Feuer der Emotionen auch in die kältesten aller Routinen – und herrsche‹ scheint das immer beliebtere Patentrezept zu werden, um selbst die widerwärtigsten Angriffe auf das Wohlergehen der Angestellten durchführen zu können, die sonst als schwere Schicksalsschläge oder sogar als Verschwörung wahrgenommen würden. Ein gutes Beispiel dafür ist die Kündigung lästig gewordener Belegschaft, die im Rahmen von ›Rationalisierungsprozessen‹ oder einer Unternehmensausschlachtung überflüssig geworden ist.

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Für alle oben genannten Zwecke ist die Seite der ›Erfahrung‹ in der Interaktion mit der Welt nur von geringem Wert. ›Erfahrungen‹, die sich ihrer Beschaffenheit nach zur Akkumulation eignen, neigen dazu, sich zu Gewohnheiten zu versteinern, zu einem semi-automatischen Reflex oder gar einem Zwang zu werden. Sie neutralisieren effektiv die Macht des Impulses. Ist dies geschehen, würde man blind für die (stets flatterhaften und kurzlebigen) Chancen, die augenblicklich ergriffen werden müssen. In flüchtigen Kontexten sind es die ›Erlebnisse‹, die in einer Welt ohne stabile Orientierungshilfen die Rolle verlässlicher Richtlinien übernehmen. In einem Leben, das allem Langfristigen beraubt worden ist, werden sie zum Zentrum des Geschehens. Dies geschieht in jedem Feld und auf jeder Ebene des sozialen und individuellen Lebens.

Exkurs: Über pointilistische Zeit

Lassen Sie uns das pointilistische Zeitmodell betrachten. Stephen Bertman (1998) nutzte die Begriffe »nowist culture« und »hurried culture«, um die Art und Weise zu beschreiben, in der wir in unserer heutigen Gesellschaft leben. Dies sind ausgesprochen passende Begriffe, um die Natur des flüchtig-modernen Phänomens des Konsumerismus zu beschreiben. Man könnte sagen, dass der flüchtig-moderne Konsumerismus vor allem für die Neuverhandlung der Bedeutung von Zeit steht. So, wie sie von ihren Mitgliedern gelebt wird, ist die Zeit in der Gesellschaft der Konsumenten weder zyklisch noch linear, wie sie es einst für Mitglieder anderer bekannter Gesellschaften gewesen ist. Stattdessen ist sie »pointilistisch«, um die Metapher Michel Maffesolis (2000: 16) zu verwenden. Ebenso ließe sich Nicole Auberts Begriff der »interpunktierten Zeit« (2003: 187, 193) nahezu synonym verwenden, die durch eine Vielzahl an Rissen und Diskontinuitäten gekennzeichnet ist, Intervallen, die aufeinander folgende Stellen separieren und die Verbindungen zwischen ihnen trennen. ›Pointilistische Zeit‹ zeichnet sich eher durch ihre Inkonsistenz und ihren Mangel an Kohäsion aus als durch Elemente der Kontinuität und Konsistenz. Es ist eine Zeitform, die – welche Kontinuität und kausale Logik auch immer sukzessive Bereiche miteinander verbinden möge – in der Regel am fernen Ende der retrospektiven Suche nach Verständnis und Bemühungen um Ordnung vermutet oder konstruiert wird, nachdem sich eine Regelhaftigkeit zwischen den Motiven, welche die Bewegungen des Handelnden zwischen den Zeit-Punkten anregt, auffällig abwesend zeigt. Pointilistische Zeit ist aufgelöst, oder gar pulverisiert in eine Vielfältigkeit unendlicher Momente, Ereignisse, Vorfälle, Unfälle, Abenteuer, Episoden – in sich abgeschlossene Monaden, separate Häppchen. Jedes Häppchen für sich ist zu einem Punkt reduziert, der sich immer weiter seiner geometrischen Idealisierung der Non-Dimensionalität annähert.

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Wie wir uns sicher aus den Mathematikstunden in euklidischer Geometrie in Erinnerung rufen können, haben Punkte keine Länge, Weite oder Tiefe. Man mag beinahe unterstellen, sie existierten vor Zeit und Raum. In einem Universum voller Punkte müssen Raum und Zeit erst noch entstehen (all jene Attribute von Punkten scheinen dazu gemacht, dem ›Erlebnis‹ zu ähneln und an ihm gemessen zu werden). Doch wir wissen aus der Kosmologie ebenfalls, dass solche nicht-räumlichen und nicht-zeitlichen Punkte ein nahezu endloses Potential besitzen, sich auszudehnen, als würden jene ungeahnten Möglichkeiten nur darauf warten zu explodieren, wie es mit jenem fruchtbaren Punkt geschehen ist, der am Anfang des ›Big Bangs‹ stand, mit dem Raum und Zeit begannen (sofern wir den Postulaten der momentanen Kosmogonie Glauben schenken wollen). Um Maffesolis lebhaftes Bild zu verwenden: Heutzutage ist

»die Idee von Gott in einer Allgegenwart zusammengefasst worden, die gleichzeitig die Vergangenheit und die Zukunft in sich einschließt […]. Das Leben, sei es individuell oder gesellschaftlich, ist nichts als eine Abfolge von Gegenwarten, eine Sammlung von Augenblicken die mit unterschiedlicher Intensität wahrgenommen werden« (2000: 56).

Von jedem Zeit-Punkt wird geglaubt, dass er reich an Möglichkeiten sei, egal, was mit den vorangegangenen geschehen sein mag und ganz entgegen der sich ständig aufs Neue wiederholenden Erfahrung, dass die meisten Chancen entweder gar nicht vorhanden waren oder verpasst wurden. Die meisten Punkte erweisen sich als unfruchtbar und ein Großteil der durch sie verursachten inneren Rührungen als Totgeburten. Würde die Karte eines pointilistischen Lebens gezeichnet, würde diese enorme Ähnlichkeit mit einem Friedhof fantasierter, nur in Gedanken vorhandener oder verpasster Möglichkeiten aufweisen. Vielleicht gliche sie einem Grabhügel weggeworfener Chancen. In einem pointilistischen Universum sind die Quoten der Kindstode, der Abtreibungen und Fehlgeburten der Hoffnung sehr hoch.

Im pointilistischen Zeitmodell ist kein Platz für die Art des Fortschritts, die wir uns als ein leeres Flussbett der Zeit vorstellen wollen, welches langsam, jedoch stetig durch menschliche Bemühungen mit Wasser gefüllt wird; oder als das Resultat menschlicher Bemühungen, die sich in immer eleganteren und höheren Gebäuden manifestieren, die von den Fundamenten bis zum Dach errichtet werden, Etage für Etage, jedes weitere Stockwerk sicher auf der bereits erbauten Basis fußend, bis zu jenem Moment, an dem der Dachbalken mit einem Blumenkranz gekrönt wird, um das Ende der langen, sorgsamen Anstrengungen zu symbolisieren. Jene Bilder werden durch die Vorstellung ersetzt – um Franz Rosenzweigs Aussage zu zitieren, die als Ruf zu den Waffen gedacht war, als sie in den frühen 1920ern zu Papier gebracht wurde, sich nun, am Anfang des 21.

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Jahrhunderts, jedoch eher wie eine Prophezeiung liest –, dass das ideale Ziel »vielleicht schon im nächsten, ja in diesem Augenblick erreicht werden könnte und müsste« (Rosenzweig 2002: 267). Man könnte auch Michael Lövys neue Lesart von Walter Benjamins Re-Interpretation der modernen Vision des historischen Fortschritts heranziehen: Die Idee der ›Zeit als Unumgänglichkeit‹ ist durch das Konzept der »Zeit als Möglichkeit, eine zufällige Zeit, die zu jedem Zeitpunkt für ein unvorhersehbares Hereinbrechen des Neuen offen steht« (Lövys 2005: 102ff.) ersetzt worden, und

»eine Konzeption der Geschichte als offener Prozess, der nicht von vornherein bestimmt ist, in dem Überraschungen, unerwartete Glücksfälle des Schicksals und unvorhergesehene Möglichkeiten zu jedem Zeitpunkt auftauchen können« (ebd.).

entstand. Jeder Moment hat revolutionäre Möglichkeiten, würde Benjamin sagen. Zuletzt wollen wir Walter Benjamin selbst zu Wort kommen lassen, in dessen Formulierung das Echo hebräischer Propheten mitklingt: »[...] in ihr war jede Sekunde die kleine Pforte, durch die der Messias treten konnte« (Benjamin 1965: 94).

Die Proklamierung des Ausnahmezustandes

Ein einflussreiches und viel gelesenes Modehandbuch für die Herbst/Winter-Saison 2005 offeriert ein »halbes Dutzend Key-Looks« »für die kommenden Monate«, »die dich an die Spitze des Style-Rudels bringen werden«. Dieses Versprechen ist treffend und gekonnt auf eine Art und Weise formuliert worden, die sofort Interesse weckt. Gekonnt! Denn in einem kurzen und prägnanten Satz schafft man es, die tiefsten Ängste und evidentesten Dringlichkeiten zu adressieren, die in der Gesellschaft der Konsumenten erzeugt werden und sich schließlich im konsumeristischen Leben manifestieren. Zuerst jene Angst, an der Spitze bleiben zu müssen (und zwar an der Spitze des »Style-Rudels«, dessen Mitglieder hier keine andere Position einnehmen als die der signifikanten Anderen, jener, deren Bestätigung oder Zurückweisung über unseren Erfolg oder unsere Niederlage entscheiden). An der Spitze zu stehen ist das einzig sichere Rezept für die Akzeptanz jener anderen, da dies bedeutet, ihren lebensnotwendigen Respekt in ausreichendem Maße und lange genug gesichert zu haben. Daher ist der Werbeslogan ein Versprechen von Sicherheit, an der es im konsumeristischen Leben schmerzhaft mangelt, obgleich es von dem Bedürfnis, sie zu finden, geleitet ist. »Mit und an der Spitze« des »Style-Rudels« zu sein verspricht das gierig gewollte Erlebnis der Zugehörigkeit, Bestätigung und Inklusion. »An der Spitze« zu sein bedeutet, nicht in Gefahr zu

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

laufen, ins Abseits zu geraten, die Vermeidung von Exklusion, Verlassenheit und Einsamkeit.

Doch die Nachricht kommt mit einem Verfallsdatum. Sie verweist auf die »kommenden Monate«. Die latent vorhandene Botschaft lautet: »Dies ist ein Notfall, roter Alarm, also beeil dich – du darfst keine Zeit verschwenden«. Darüber hinaus versteckt sich eine weitere Botschaft, die noch wichtiger ist: »Was auch immer du gewinnst, indem du dem warnenden Zuruf augenblicklich folgst, es wird nicht ewig halten«. Jedes Sicherheitsversprechen wird von Zeit zu Zeit erneuert werden müssen. Vielleicht sobald die »kommenden Monate« vorbei sind, vielleicht auch schon früher. Wie Milan Kundera in seinem treffend mit »Slowness« betitelten Buch beobachtete, existiert eine Korrelation zwischen Geschwindigkeit und Vergessen: »Die Höhe der Geschwindigkeit ist proportional zur Intensität des Vergessens« (Kundera 1996). Warum dies so ist? Da »das Übernehmen der Bühne gleichzeitig verlangt, die anderen von ihr fern zu halten« (ebd.). Die Bühne zu übernehmen (bei der es sich in unserem Falle um die Aufmerksamkeit der Öffentlichkeit handelt, die mit Ohrmarken versehen in Konsumenten recycelt werden soll) verlangt, die Aufmerksamkeit von anderen Dingen fernzuhalten. »Bühnen«, erinnert Kundera, »sind lediglich für die ersten Minuten mit Flutlicht bestrahlt« (ebd.).

Zusammen genommen proklamieren beide Botschaften den Ausnahmezustand. Es gibt hier nichts Neues, dessen man sich sicher sein könnte. Es bestätigt sich lediglich ein weiteres Mal, dass das Handeln aus dem Impuls heraus, ohne einen Moment mit Reflexion, Vergleich oder Kalkulation zu verschwenden, der einzig richtige und angebrachte Modus des Handelns ist. Alarmsignale (gelb oder gar schon rot?) werden aktiviert, vielversprechende Anfänge und große Risiken liegen vor einem. Es gilt genauso wie zuvor, nie den Moment zu verpassen, der das eigene Handeln verlangt, sonst findet man sich selbst als Schlusslicht des »Style-Rudels« wieder. Alte Routinen, die vielleicht in der Vergangenheit dienlich gewesen sein mögen, haben nun keinen Zweck mehr. Das konsumeristische Leben ist eines des ständigen und schnellen Lernens – und des schnellen Vergessens.

Das Vergessen ist so wichtig wie das Lernen, wenn nicht gar wichtiger. Für jedes »du darfst nicht« existiert ein »du musst«, und welches von beiden die eigentliche Vorgabe der atemberaubenden Gangart des Erneuerns und Beseitigens ist, ist eine nahezu irrelevante Frage. Die Information, die noch am allerdinglichsten in jenem ›Modehandbuch‹ und ähnlichen Formaten ins Auge sticht, ist die, dass »1960s Carnaby Street diesen Herbst« Ziel der Wahl ist, dass »der momentane Gothic-Trend für diesen Monat« perfekt ist. Dieser Herbst ist natürlich nicht der letzte Sommer, dieser Monat nicht wie vorangegangene, folglich ist die Perfektion des letzten Monats nicht mehr jene des jetzigen, so wie das Ziel des letzten Sommers mit Sicherheit nicht mehr das dieses Herbstes ist. Balletschuhe?

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Es ist an der Zeit, sie wegzuschmeißen. Spaghetti-Tops? In dieser Saison ist kein Platz dafür vorgesehen. Kugelschreiber? Die Welt ist ein besserer Ort ohne sie.

Dem Aufruf, »das Make-up Köfferchen zu öffnen und einen Blick hinein zu werden« folgt in der Regel der Hinweis, dass es »in der kommenden Saison um reiche Farben« geht. Damit einher geht die Warnung, dass »beige und seine sicheren, aber ausdruckslosen Verwandten ihre Tage gezählt« haben: »Schmeiß sie weg! Sofort!« Es ist völlig offensichtlich, dass das ausdruckslose Beige keinesfalls gleichzeitig mit reichen Farben kombiniert werden kann, eine der Paletten muss definitiv weichen. Aber worum geht es hier überhaupt? Muss man sein Beige wegwerfen, um das eigene Gesicht überhaupt erst für reiche Farben empfänglich zu machen, oder sind die reichen Farben, die neuerdings die Supermarktregale zum Platzen bringen, dazu da, um sicherzustellen, dass der reiche Vorrat an Beige auch wirklich sofort weggeschmissen wird? Die Millionen Menschen, die nun ihr Beige auf die Reise in die Mülltonne schicken, würden vermutlich sagen, dass dies eben eine traurige Nebenwirkung oder ein Kollateralschaden des ›Make-up-Fortschritts‹ sei.

Einige derjenigen, die die Kosmetikregale wieder auffüllen, würden in einem Moment der Wahrheit vielleicht sagen, dass die Überflutung der Supermarktregale mit reichen Farben durch die Notwendigkeit, das nützliche Leben beiger Farben zu verkürzen, um die Wirtschaft am Laufen zu halten, bedingt ist. Ist nicht das Bruttosozialprodukt der Indikator für das Wohlergehen der Nation, die Summe des Geldes, das den Besitzer wechselt? Wird nicht das Wirtschaftswachstum von der Energie und Aktivität der Konsumenten vorangetrieben? In einer Gesellschaft der Konsumenten ist der tatsächliche Wirtschaftszyklus jener von »Kauf es, gebrauch es, schmeiß es weg«. Die Lebensspanne von Konsumprodukten kann sich kaum weiter ausdehnen als jene des ›Erlebnisses‹, das sie anbieten, das *per definitionem* nur von momentaner Natur ist.

Im Konsumerismus geht es nicht um Erwerb und Besitz. Es geht nicht einmal darum, die Dinge loszuwerden, die man vorgestern erworben und am nächsten Tag stolz vorgeführt hat. Es geht vor allem darum, in Bewegung zu bleiben. Falls Max Weber mit seiner Annahme, dass das ethische Prinzip des produktiven Lebens der Gratifikationsaufschub war (und bleibt, falls das Leben ein produktives sein soll), Recht behält, wäre das ethische Prinzip des konsumierenden Lebens (falls ethische Maximen überhaupt so einfach formuliert werden können) die Annahme, dass es falsch sei, zufrieden zu ruhen. In einer Gesellschaft, die die Zufriedenstellung des Kunden zu ihrer Maxime erhoben hat, gibt es keine größere Gefahr als den zufriedenen Kunden. Der ›zufriedene Kunde‹ wäre gar eine Bedrohung für sich selbst: Nichts neues, das man begehren könnte? Nichts, dem man nachjagen könnte? Allein gelassen mit dem, was man hat (und damit ist)? Nichts, das nach einem Platz auf der Bühne der Aufmerk-

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

samkeit schreit und daher auch nichts zu vergessen? Der beschriebene Zustand, der hoffentlich nur kurz anhält, wird Langeweile genannt. Die Alpträume des ›homo consumens‹ sind Erinnerungen, die die Zeit überdauern, zu der sie willkommen waren und somit das Bühnenbild in ein völliges Durcheinander verwandeln.

Es geht viel weniger um die Erschaffung neuer Bedürfnisse (die einige auch ›künstliche Bedürfnisse‹ nennen, obgleich dies falsch ist, da ein gewisser Grad an Künstlichkeit keinesfalls ein einzigartiges Merkmal ›neuer‹ Bedürfnisse ist, denn alle Bedürfnisse gehen auf natürliche Prädispositionen zurück, die sie als ihr Rohmaterial verwenden, das seine Form schließlich durch die Künstlichkeit der sozialen Prägung erhält), als um das Herunterspielen, das Lächerlichmachen der Bedürfnisse von gestern (wie zum Beispiel beiges Make-up, jener Hit der letzten Saison, der nun nicht nur aus der Mode ist, sondern auch dumm und beschämend, da er feige ist – »Dies ist kein Make-up, es ist eine wärmende Decke der Sicherheit«) und noch viel mehr um die Diskreditierung der Idee, es ginge im konsumierenden Leben darum, seine Bedürfnisse tatsächlich zu befriedigen. In dieser Gesellschaft sind jene, die nur das haben wollen, von dem sie glauben, dass sie es tatsächlich brauchen und auch nur von der Dringlichkeit aktiviert werden, jene wenigen Bedürfnisse zu befriedigen, fehlerhafte Konsumenten und soziale Außenseiter.

Diese Art, die »systemic prerequisites« (um einen Begriff Parsons' zu verwenden) mit individuellen Motiven zu verknüpfen, war für produzierende Gesellschaften typisch und verlangte die Abwertung der definierenden Eigenschaften des ›Erlebnisses‹: des ›Jetzts‹ und der unmittelbaren Befriedigung, oder allgemeiner: des Augenblicks der Glückseligkeit, den die Befriedigung für einen Moment bringt (oder dessen, was die Franzosen in einer nicht tatsächlich übersetzbaren Begrifflichkeit ›jouissance‹ nennen). Im selben Schritt musste das Gebot des Gratifikationsaufschubs an höchste Stelle gesetzt werden, was nichts anderes bedeutet als die Opferung sofort verfügbarer Befriedigungen zum Wohle eines nur unpräzise bestimmbaren Nutzens in der Zukunft und die Zurückstellung der eigenen Ziele zum Wohle des ›Ganzen‹ (ob dies nun die Gesellschaft, die Nation, die Klasse, das Geschlecht oder ein nicht weiter definiertes ›Wir‹ sein mag). Aus beidem sollte ein besseres Leben für alle geschaffen werden. In der Gesellschaft der Produzenten wird dem Langfristigem gegenüber dem Kurzfristigem die Priorität eingeräumt, und die Bedürfnisse des ›Ganzen‹ (etwas, das per definitionem objektiv ist) standen über jenen seiner ›Einzelteile‹ (den einzigen ›Dingen‹, denen etwas Subjektives anhaften kann, einschließlich der ›Erlebnisse‹). Die Freuden aus ›ewigen‹ oder ›supraindividuellen‹ Werten werden über individuelle Zugewinne gestellt, das Glück vieler nimmt die Nöte weniger in Kauf, denn schließlich sind jene Freuden die einzig genuinen Befriedigungen in der Vielzahl an verführeri-

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

schen, aber falschen, erfundenen, täuschenden und zuletzt degradierenden Entzückungen des Moments.

Doch nachdem wir unsere individuellen Motivationen einstmals mit jenen der systemischen Reproduktion verzahnt hatten, erkannten wir (Männer und Frauen, die wir unser Leben im ›flüchtigen‹ Zeitalter der Moderne führen), dass dies nichts anderes als verschwenderisch, teuer und auf unerträgliche Art und Weise unterdrückend war, da es gegen den Kern der vermeintlich natürlichen menschlichen Prädisposition geht. Sigmund Freud war einer der ersten, die dies bemerkten. Selbst dieser höchst kreative Denker war unfähig, eine Alternative zu der zwingenden Unterdrückung der Instinkte, Triebe und Impulse zu sehen, da er sein Material in einem Leben sammelte, das im Zeitalter des Aufstiegs der Massenindustrie und der großen Menschheitskriege stattfand. Und so beschrieb er, was er als den gewöhnlichen und unvermeidlichen Zustand aller Zivilisationen wahrnahm, viel eher der Zivilisation an sich. Der Forderung nach Abkehr vom Instinkt würde keinesfalls, wie Freud schloss, freiwillig Folge geleistet werden. Die Mehrheit aller Menschen gehorchen kulturellen Geboten und Verboten lediglich »unter dem Druck externen Zwangs« (Freud 1977), und es sei »alarmierend, wie viel Zwang unausweichlich nötig sein wird« (ebd.), um die notwendigen zivilisierenden Maßnahmen wie z.B. den Arbeitsethos (der nichts anderes als die Abwendung von der Freiheit, gekoppelt an den Befehl, um der Arbeit willen zu arbeiten, wie auch immer die materielle Entlohnung aussehen mag, ist) zu verbreiten, durchzusetzen und zu sichern. Oder auch die ethische Vorgabe des friedlichen Zusammenlebens, das dem Gebot, seinen Nächsten wie sich selbst zu lieben, entspringt. »Wo ist der Sinn hinter einem Gebot, das auf eine solch feierliche Art und Weise proklamiert wird, wo doch seine Erfüllung keinesfalls als vernünftig empfohlen werden kann?« (ebd.), fragt Freud rhetorisch. Freuds weitere Argumentation ist zu bekannt, um sie noch einmal im Detail darzulegen: Die Zivilisation muss durch Repression erhalten werden, sich stets wiederholende Aufstände, ebenso wie die wiederholte Mobilisierung von Kräften, sie niederzuhalten, sind unausweichlich. Dissens und Konflikt können nicht vermieden werden, da alle Zivilisation Beschränkung des Individuums bedeutet und Beschränkung stets auf Ablehnung stößt:

»Der Ersatz der Macht des Individuums durch die Macht der Gemeinschaft stellt den entscheidenden Schritt zur Zivilisation dar. Seine Essenz liegt in der Tatsache, dass die Mitglieder der Gemeinschaft sich selbst in ihren Möglichkeiten der Befriedigung einschränken, wohingegen das Individuum selbst keinerlei solche Beschränkungen kannte« (ebd.).

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Dies sagt uns nichts anderes, als dass es höchst unwahrscheinlich ist, dass die über die individuellen Neigungen und Wünsche gestellten Interessen der supra-individuellen Gruppe freiwillig von den Mitgliedern der Gemeinschaft angenommen werden oder dass ihnen vom ›hoi polloi‹ freiwillig Folge geleistet wird. Ebenso verhält es sich mit der Höhersetzung langfristiger Ziele vor augenblicklicher Befriedigung im Falle des Arbeitsethos. Daher muss alle Zivilisation auf Zwang beruhen, oder zumindest auf der realistischen Bedrohung mit Zwangsmaßnahmen, falls die Grenzen, die den instinktiven Bedürfnissen des Individuums gesetzt werden, nicht beachtet würden. Es zählt, das Realitätsprinzip über das Lustprinzip zu stellen, um die Zivilisation zu erhalten. Freud erweitert diesen Schluss schließlich auf alle Formen menschlichen Zusammenlebens und präsentiert ihn als ein universelles Gesetz des gesellschaftlichen Lebens. Doch welche Antwort auch immer man auf die Frage geben mag, ob die Repression der Instinkte direkt mit der Geschichte der Menschheit zusammenhängt, kann man wohl in aller Glaubwürdigkeit behaupten, dass diese Thematik nur in der Dämmerung der Moderne entdeckt, benannt und theoretisiert werden konnte. Um genauer zu werden: Erst mit dem Zusammenbruch des ancien régime, das der Moderne voraus ging, war dies möglich.

Es war der Zerfall gewohnter Institutionen, welche die monotone Reproduktion von Rechts- und Pflichtgewohnheiten aufrecht erhielten, der die menschlich gemachte Künstlichkeit offen legte, die sich hinter den Ideen einer ›natürlichen‹ oder gar ›göttlichen‹ Ordnung verbarg. Folglich war Ordnung fortan nicht mehr etwas, das einem von göttlicher oder natürlicher Seite gegeben war, sondern etwas, das Aufgabe des Menschen selbst ist. Dementsprechend wurde die ›Logik der göttlichen Schöpfung‹ als von Menschen gemachte erkannt. Der eigentliche Punkt ist jedoch, dass selbst wenn es vor der Dämmerung der Moderne ebenso viel Raum für Zwang gab, es sicher trotzdem keinen Raum für die Selbstsicherheit und Faktizität gab, mit der Jeremy Bentham ein Gleichheitszeichen zwischen Gehorsam gegenüber dem Gesetz auf der einen, und der Schließung der Ausgänge aus einem Gefängnis auf der anderen Seite, setzte. Die Insassen leben fortan in einem Dilemma aus »Arbeite oder stirb«, bewacht von Wärtern, die sicherstellen, dass sich keine andere Möglichkeit einschleicht.

Norbert Elias erklärte die Geburt des modernen Selbst (jene Bewusstheit der eigenen inneren Wahrheit, die sich mit Eigenverantwortung für die Selbstbehauptung verband) mit der Internalisierung externer Bedingungen und dem von ihnen ausgehenden Druck, womit er Historizität in Freuds zeitloses Modell der Zivilisation brachte. Der Prozess der Nationenbildung wurde in das Netz zwischen supra-individuellen, panoptischen Mächten und der Fähigkeit des Individuums, sich den Notwendigkeiten und Gegebenheiten anzupassen, die jene Mächte mit sich brachten, eingeflochten. Die neu erworbene Freiheit der Entscheidung (welche die Entscheidung für eine selbst bestimmte Identität beinhaltete), die aus dem unvorhergese-

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

henen Mangel an Vorbestimmung der sozialen Position resultierte, der mit dem Tode oder der radikalen Schwächung traditioneller Bindungen einherging, wurde paradoxerweise zur Unterdrückung von Wahlmöglichkeiten angewandt, die als schädlich für die ›neue Totalität‹, den gemeinschaftsähnlichen Nationalstaat, erachtet wurden.

Trotz ihres praktischen Nutzens erwies sich die panoptische Art und Weise zu disziplinieren, zu bestrafen und zu herrschen, um die gebrauchte/gewollte Manipulation/Routinisierung zu erreichen, als teuer, schwierig und problematisch. Zudem war sie unbequem für die Herrschenden, da sie ihnen deutliche und nicht verhandelbare Grenzen der eigenen Handlungsmöglichkeiten auferlegte. Zudem war sie nicht sie einzige Methode, durch welche Systemstabilität und soziale Ordnung aufrechterhalten werden konnte. Nachdem ›Zivilisation‹ als ein zentralisiertes System des Zwanges und der Indoktrination (welches später unter dem Einfluss Foucaults auf den Aspekt des Zwangs reduziert wurde) ausgemacht wurde, blieb Sozialwissenschaftlern wenig anderes übrig, als das Aufkommen des ›postmodernen Zustands‹ (das mit der Verankerung der Gesellschaft der Konsumenten zusammenfiel) als Produkt des Prozesses der ›Entzivilisierung‹ zu beschreiben. Was jedoch tatsächlich geschah, war die Entdeckung, die Erfindung oder das schlichte Entstehen einer alternativen (und billigeren, weniger problematischen, vor allem den Herrschenden mehr Freiheiten und mehr Macht verschaffenden) Methode zur Manipulation der Möglichkeiten menschlichen Verhaltens, die notwendig ist um das jeweilige Herrschaftssystem aufrecht zu erhalten, das als soziale Ordnung anerkannt wird. Es wurde sozusagen eine andere Variante des Zivilisationsprozesses installiert, ein augenscheinlich bequemerer Weg, auf dem das Ziel dieses Prozesses erreicht werden konnte.

Diese neue Variante, wie sie in der Gesellschaft der Konsumenten praktiziert wird, erregt so gut wie gar keinen Widerstand, da es den Zwang, Entscheidungen zu treffen, als Entscheidungsfreiheit darstellt. Auf dieselbe Art und Weise hebt es den Widerspruch zwischen Lust- und Realitätsprinzip auf. Die Unterwerfung unter das Realitätsprinzip kann als ein Akt der Freiheit gelebt werden, gar als ein Akt der Selbstbehauptung. Bestrafende Kräfte, sofern sie zur Anwendung kommen, kommen in der Verkleidung des Resultats einer falschen Entscheidung oder einer ungenutzten Möglichkeit. Statt Licht auf die Grenzen menschlicher Freiheit zu werfen, versteckt es sie nun sogar noch sicherer, indem es die individuelle Entscheidung zur einzigen Differenz zwischen Sieg und Niederlage im eigenen Streben nach Glück macht.

Die ›Totalität‹, der das Individuum loyal und gehorsam gegenüber stehen soll, tritt ihm nicht mehr in Form eines obligatorisch zu erbringenden Opfers entgegen, wie etwa bei der Einberufung zum Dienste des Sterbens im Namen des Vaterlandes und der Nation, sondern in der Form hochgradig unterhaltsamer, lustvoller Erlebnisse gemeinschaftlicher Zusammen-

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

kunft, etwa einer Fußball-WM oder einem Cricket-Spiel. Man greift nicht mehr zögerlich zur weißen Flagge, man nimmt den Akt der Kapitulation vor der ›Totalität‹ nun sogar als erfreulichen Akt der Unterhaltung wahr.

Der Karneval ist, wie Michail Bakhtin meinte, eine Unterbrechung der täglichen Routine, ein kurzer, unterhaltsamer Abschnitt zwischen ständig aufeinander folgenden Episoden langweiliger Alltäglichkeit. In dieser Pause wird die mondäne Hierarchie der Werte kurzfristig aufgehoben, quälende Aspekte der Realität werden für einen Moment ausgeblendet und Benehmen, das ansonsten Beschämung oder gar Bestrafung zur Folge hätte, wird enthusiastisch und exzessiv in aller Öffentlichkeit ausgelebt. Wenn es während den Karnevalsfesten der alten Zeit die individuellen Freiheiten waren, die ansonsten beschränkt wurden und in jener Zeitspanne ausgiebig gekostet wurden, so wird heute die Aufhebung des Schmerzes der Individualität und ihrer Bürde zelebriert, die Auflösung in ein ›größeres Ganzes‹, unter dessen Herrschaft man sich begibt, um in aller Ununterscheidbarkeit zu feiern. Die Funktion (und verführerische Kraft) des Karnevals der ›flüchtigen Moderne‹ liegt in der Wiederbelebung der sich im Koma befindenden Gemeinsamkeit. Man könnte sie als Séancen beschreiben, während denen die Feiernden sich bei den Händen halten, um den Geist der Gemeinschaft ins Diesseits zu rufen. Ein nicht unwichtiger Teil ist das Wissen darum, dass der Geist lediglich einen kurzen Besuch abstatten wird und zum Schluss des Rituals wieder verschwinden wird.

Dies alles heißt jedoch nicht, dass das normale, alltägliche Betragen der Individuen zufällig, bar jeden Musters und frei aller Koordination geworden sei. Es bedeutet lediglich, dass die nichtzufälligen, geordneten individuellen Verhaltensweisen auf andere Art und Weise zustande kommen, als dies in jenen soliden Strukturen der Moderne geschah, mittels jener Vorrichtungen der Vollstreckung, der Kontrolle und des Befehls durch eine Totalität, die vorgab, größer zu sein als die Summe ihrer einzelnen Teile und daher das Recht hatte, seine ›menschlichen Einheiten‹ disziplinarisch zu drillen. Die beschwerliche Aufgabe der Reproduktion von Ordnung und Dienerschaft bewegt sich im Großen und Ganzen vom Objektiven zum Subjektiven, vom ›Ereignis‹ zum ›Erlebnis‹.

Schlussfolgerungen: Über das Schicksal der Subjektivität in der Gesellschaft der Konsumenten

Karl Marx, der zum Zeitpunkt des Knospensprungs der Gesellschaft der Produzenten schrieb, rügte die Wirtschaftswissenschaftler seiner Zeit ob ihres Warenfetischismus', für ihre Angewohnheit, menschliche Interaktion zu übersehen, oder gar absichtlich hinter der Warenbewegung zu verstecken, als würden Waren ganz von selbst Beziehungen zueinander führen,

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

ohne einen menschlichen Mediator zu benötigen. Die Entdeckung des Verkaufs und Einkaufs von Arbeitskraft als Essenz industrieller Zusammenhänge, die sich im Phänomen der Warenzirkulation versteckte, war, wie Marx insistierte, so schockierend wie revolutionär: ein erster Schritt zur Restauration der menschlichen Substanz in der mehr und mehr entmenschlichten Realität kapitalistischer Ausbeutung.

Einige Zeit später riss Karl Polanyi ein weiteres Loch in die täuschende Verhüllung des Warenfetischismus: Ja, Arbeitskraft wurde verkauft und gekauft als wäre es eine Ware wie jede andere, doch nein, Arbeitskraft konnte keine Ware wie jede andere sein. Der Eindruck, dass Arbeitskraft lediglich eine Ware sei, konnte lediglich eine Travestie der Wirklichkeit sein, da Arbeitskraft nicht unabhängig von ihrem Träger gehandelt werden konnte. Anders als im Falle anderer Waren konnten die Käufer ihre Ware nicht mit nach Hause nehmen. Im Moment des Kaufes wird die Ware nicht zu ihrem exklusiven und bedingungslosem Besitz, sie werden nicht zum Inhaber des Rechtes, sie nach Gutdünken zu nutzen und zu missbrauchen, wie sie dies im Falle anderer Käufe tun können. Die augenscheinlich rein kommerzielle Transaktion (erinnern sie sich an Carlyles Beschwerde im frühen 19. Jahrhundert, dass die facettenreichen menschlichen Beziehungen auf den reinen Geldwert reduziert würden) verbindet den Träger der Arbeitskraft und ihren Käufer mit einem Band enger Interdependenz. Auf dem Arbeitsmarkt entsteht aus jeder kommerziellen Transaktion eine menschliche Beziehung. Jeder Arbeitsvertrag ist eine weitere Widerlegung des Warenfetischismus', nach jeder Transaktion folgen Beweise seiner Falschheit auf schnellem Fuße, auch Täuschung und Selbsttäuschung wird folgerichtig enttarnt.

Es war der Warenfetischismus, der die menschliche, ›allzumenschliche‹ Substanz der Gesellschaft der Produzenten verstecken sollte, es ist Aufgabe des Subjektivitätsfetischismus, die warenartige, ›allzuwarenartige‹ Realität der Gesellschaft der Konsumenten zu verbergen.

Subjektivität ist in der Gesellschaft der Konsumenten, was in der Gesellschaft der Produzenten die Ware ist, ein »faitishe«, um Latours passende Wendung aufzugreifen: Ein durch und durch menschliches Produkt, das durch Vergessen oder das Unwichtigmachen seiner menschlichen, allzumenschlichen Ursprünge auf die Ebene einer übermenschlichen Autorität erhoben wird. Gleichzeitig werden die menschlichen Tätigkeiten, die überhaupt zu ihrem Erscheinen geführt haben, ihre sine qua non-Bedingung, unsichtbar. Im Falle der Ware in der Gesellschaft der Produzenten war es der Akt des Kaufs und Verkaufs von Arbeitskraft. Da das Produkt mit einem Marktpreis ausgestattet wurde, der das Arbeitsprodukt in eine Ware verwandelte, fehlte die Arbeit in der Erscheinung der vermeintlich selbständigen Bewegung der Waren schließlich (und war so in ihnen versteckt). Im Falle der Subjektivität in der Gesellschaft der Konsumenten müssen die Kauf/Verkaufshandlungen und -entscheidungen aus der Er-

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

scheinung der Spielsteine getilgt werden, die am Rande des Weges der Suche nach vermeintlich authentischen, inneren und gänzlich subjektiven Erfahrungen (nicht im Sinne der hier besprochenen Termini) aufgereiht stehen.

Die Subjektivität des Konsumenten ist aus Kaufentscheidungen gemacht – Entscheidungen, die vom Subjekt und von den möglichen Käufern des Subjekts getroffen werden. Seine Beschreibung nimmt die Form einer Einkaufsliste an. Von was man annimmt, die Materialisierung der inneren Wahrheit des Selbst zu sein, ist in Wirklichkeit lediglich die Idealisierung materieller, objektivierter Spuren von Konsumentscheidungen.

(Übersetzung: Hans Christian Hillmann)

Literatur

Aubert, Nicole (2003). Le culte de l'urgence: La société malade du temps. Paris: Flammarion.

Benjamin, Walter (1965). »Geschichtsphilosophische Thesen«. In: Ders.: Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze. Frankfurt/Main: Suhrkamp. S. 78-94.

Bertman, Stephen (1998). Hyperculture. The Human Cost of Speed. Westport CT: Praeger.

Ehrenberg, Alain (1998). La fatigue d'être soi. Paris: Odile Jacob.

Freud, Sigmund (1977). »Die Zukunft einer Illusion. Das Unbehagen in der Kultur«. In: Ders.: Gesellschaft und Religion. Frankfurt/Main: Fischer.

Kundera, Milan (1996). Slowness: A Novel. London: Faber and Faber.

Lövy, Michael (2005). Fire Alarm. Reading Walter Benjamin's ›On the Concept of History‹. London: Verso.

Maffesoli, Michel (2000). L'instant éternel. Le retour du tragique dans les sociétés postmodernes. Paris: Denoël.

Rosenzweig, Franz (2002). Der Stern der Erlösung. Freiburg/Breisgau: Universitätsbibliothek.

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Sinn aus Erfahrung

ARPAD SZAKOLCZAI

Einleitung

Die Soziologie bedarf heute – dessen sind Bernd Giesen und ich uns einig geworden – mehr als des üblichen ›Sich-Durchwurstelns‹: Sie muss sich auf ihre Fundamente besinnen, das heißt zurückkehren zu Ereignissen und Erfahrungen; zurück zur ›Wirklichkeit‹.[1] Die Wirklichkeit, vor allem die soziale Wirklichkeit, die Welt also, in der wir leben, ist sicherlich ein ›Konstrukt‹: Sie ist das Ergebnis menschlicher Aktivität. Mehr noch, sie ist nicht nur etwas, das ›da draußen‹ existiert und darauf wartet, entdeckt und untersucht zu werden, im begrenzten Sinne quantitativer Messung. Es ist aber auch klar, dass der ›soziale Konstruktivismus‹, wie er heute verstanden wird, über jedes vernünftige Ziel hinausschießt, wenn er nurmehr als eine Rechtfertigung für ›anything goes‹ angesehen wird. Wir müssen daher auf das ›Wirkliche‹ der Wirklichkeit zurückgehen, und für Soziologen besteht dies zu allererst in einer Rückbesinnung auf die ›Erfahrung‹,

1 Mit mehr als der üblichen Ehre und Freude folge ich mit diesem Beitrag dem Aufruf der Herausgeber. Ihre Einladung gibt mir nicht nur Gelegenheit, meinen Respekt für Bernd Giesens Werk (vgl. etwa Giesen 1993, 2004a, 2004b, 2006) zum Ausdruck zu bringen sowie Ideen über ein Thema weiterzuentwickeln, das seit langem im Zentrum meiner eigenen Arbeiten steht. Sie erlaubt es auch, so hoffe ich, unseren Dialog fortzusetzen, der besonders intensiv und fruchtbar war während meiner Zeit als Gastprofessor an der Universität Konstanz von Mai bis Juni 2004. Mehr als uns bewusst gewesen war, entdeckten wir in unseren Diskussionen gemeinsame Anliegen, die auch im Fokus der vorliegenden Festschrift stehen: ›Erfahrung‹ sowie die Eigenart und Bedeutung von ›Ereignissen‹. Ich hoffe daher sehr, dass sich der gegebene Anlass nicht nur auf die Feier des in der Vergangenheit Erreichten beschränkt, sondern dass sich ein neues Kapitel unseres wissenschaftlichen Austausches öffnet.

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

auf das ›Erleben‹, jenseits der Extreme reiner Datenverarbeitung versus Konstruktivismus.

Die Beziehung zwischen Text und Wirklichkeit, zwischen Wörtern und Dingen, zwischen Erfahrungen und ihrer Reproduktion stellt natürlich ein ewiges Dilemma dar. Genauer gesagt ist die Aufforderung zu einer ›Rückkehr zur Wirklichkeit‹, weg vom Bücherwissen, seit Jahrhunderten ein zentrales Anliegen der modernen Philosophie und der modernen Sozialwissenschaften. Aus diesem Grunde ist jeder, der ernsthaft zur ›Rückkehr zur Erfahrung‹ aufruft, und der aus früheren Fehlern lernen möchte statt diese bloß zu wiederholen, gut beraten, die Geschichte solcher Rückkehren kurz Revue passieren zu lassen.

Rückkehren zur Wirklichkeit: die Philosophie der ›Erfahrung‹

Descartes

Die zentrale Figur in der Geschichte solcher Aufrufe, vor allem verbunden mit einer neuerlichen Betonung der Erfahrung, ist René Descartes. Worauf Descartes abzielte war die ›Scholastik‹ oder das ›Buchwissen‹, und sein Anliegen zu seiner Zeit, an seinem Ort war fraglos begründet. Weit weniger klar ist jedoch, ob die von ihm vorgeschlagene Lösung, die ausschließliche Konzentration auf das Hier und Jetzt, auf eine Erfahrungsweise, die jedem mit ›gesundem Menschenverstand‹ leicht verfügbar sei und systematisch wiederholt werden könne, die gesamte Bandbreite menschlichen Erlebens abdeckt. Überwältigt von seinem Hauptanliegen, rein spekulatives Wissen zu kritisieren, scheint er die Tatsache übersehen zu haben, dass Bücher auch Berichte von Ereignissen enthalten, die geschehen sind, die einfach erlebt worden sind; und dass viele dieser Erfahrungen, gerade weil sie mit einem vergangenen Hier und Jetzt verbunden sind, nicht für eine Wiederholung und Überprüfung verfügbar sind. Die Wahrhaftigkeit vergangener und gegenwärtiger Erfahrungen kann nicht auf ihre Wiederholung reduziert werden. Um den möglichen Wahrheitsgehalt verbaler Beschreibungen einzuschätzen und zu begreifen, bedarf es anderer Nachprüfungsweisen.[2]

Die Betonung des Verifizierens durch Wiederholung unter kontrollierten Bedingungen als einzig wirklich ›wissenschaftlichen‹ und ›rationalen‹ Weg, um den Wahrheitsgehalt zu bestimmen, ist umso erstaunlicher, als eben mit Descartes eine der Wiederholung nahestehende Aktivität aus der Philosophie ausgeschlossen worden ist: die ›Nachahmung‹. Der Grund

2 Dieser Punkt rückt, wenngleich untergeordnet, bei Foucaults Abhandlung über ›Parrhesia‹ ins Blickfeld (vgl. Szakolczai 2003).

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

hierfür ist Descartes' Begründung der Rationalität mit dem Zweifel, und damit sein aus ernsthaften Erwägungen vorgenommener Ausschluss des Phänomens des Nachahmens (Nachfolgens, Kopierens oder Verdoppelns) – einer Aktivität, die eng mit dem Zweifeln verbunden ist[3], jedoch nichts mit berechnender Vernunft zu tun hat. Bezeichnenderweise kappte Descartes nicht nur die Verbindung zwischen Nachahmung und Zweifel, sondern auch zwischen Nachahmung und Erfahrung, da er die Möglichkeit verneinte, dass durch die Performanz und das buchstäbliche ›Wiedererleben‹ eines Textes eine bestimmte Erfahrung sinnvoll wiederholt und damit die potentielle ›Wahrheit‹ dieser Erfahrung beurteilt werden könne. Im Gefolge von Descartes wurden Performanz und Nachahmung zu ›unechten‹ Aktivitäten, die keinen irgendwie gearteten Wahrheitswert enthalten. Das enorme Unheil, in das uns diese Operation, die uns ›Söhnen‹ Cartesianischer Vernunft[4] so ›natürlich‹ erscheint, gestürzt hat, beginnen wir erst allmählich zu begreifen.

Descartes wollte zurückkehren zur Realität, zur Realität der Erfahrung, fort vom Buchwissen; stattdessen veränderte er letzten Endes das, was als wahre Wirklichkeit zählt; und in diesem Prozess veränderte er zugleich – zusammen mit Bacon – den ganzen Sinn von ›Erfahrung‹. Vor dem Aufstieg der modernen rationalistischen Philosophie bedeuteten ›Erfahrung‹ und ›Experiment‹ dasselbe: Eine Erfahrung war ein Experiment im Sinne eines Verhaltens, mit dem man andere, und auch sich selber, testete. Shakespeares Dramen gehören noch voll und ganz in dieses Universum, wo die Protagonisten alle möglichen Experimente im klassischen Sinne machen, etwa mit Stoffen handeln, oder wo Könige ihr Reich verlassen, um es ihren Günstlingen anzuvertrauen und so ihre Tugend auf die Probe stellen. Nach Bacon und Descartes bedeutete ›experimentieren‹, ein Phänomen in einer künstlichen Umgebung zu wiederholen, um die Wahrheit einer Hypothese zu testen. Dies brachte ganz offensichtlich gewaltige Vorteile für die Wissenschaft mit sich. Doch es hatte – vielleicht nicht so offensichtlich, dafür genauso schwerwiegend – Kosten auf der Ebene sinnvollen menschlichen Lebens.

Hintergrund Renaissance und Reformation

Nimmt Descartes auch einen privilegierten Platz in der Geschichte der Rückbesinnungen auf die Wirklichkeit ein, so war er mit diesem Gestus nicht ohne Vorgänger und Nachfolger; er war lediglich ein Glied in der Kette. Was die Vorläufer angeht, so ist von besonderem Interesse, dass seine Ideen, wie auch im Falle Bacons, vor dem Hintergrund jener Renais-

3 Vgl. die engen Beziehungen zwischen den englischen Wörtern ›doubt‹ und ›double‹, die sich beide von der Zahl ›two‹ ableiten.

4 Im Weber'schen Sinne (vgl. Weber 1988: 1).

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

sance-›Magier‹ entstanden, die irgendwo zwischen belesenen Gelehrten und obskuren Zauberern anzusiedeln wären (Yates 1962, 1974, 1979). Obschon es das zentrale Anliegen von Bacon und Descartes war, ›Wissenschaft‹ von ›Magie‹ zu trennen, ist doch ein entscheidender Punkt, dass die moderne Wissenschaft, ebenso wie die moderne Philosophie, bis zum heutigen Tage durch die Tatsache befleckt ist, dass sie sich in ihren Anfängen wie die Renaissance-Magie nicht damit zufrieden geben wollte, Wirklichkeit bloß zu verstehen, sondern danach trachtete, diese aktiv zu verändern, und dass sie so Wissen mit Macht verband. Offenkundig unterscheiden sich die Mittel von Wissenschaft und Magie, ebenso wie viele ihrer konkreten Ziele; aber in der Art und Weise, wie sie ihre Ziele formulieren, und in der oft immer noch verherrlichten Haltung und Figur des ›Faustischen‹ Wissenschaftlers, ähneln sich beide doch in beängstigendem Maße. Hier liegen die problematischen Wurzeln der ›instrumentellen Vernunft‹.

Was das Problem von Erfahrung und Wirklichkeit betrifft, so ist die Reformation ein weiterer Vorläufer Descartes'. Die Lutherische Akzentsetzung auf den Glauben allein durch die Heilige Schrift ist bedeutsam für unser Anliegen, stellt sie doch insofern einen einzigartigen und verhängnisvollen Moment in der Geschichte der ›Erfahrung‹ dar, als hier Text und Verhalten, Institutionen und Traditionen, das Natürliche und das Übernatürliche in ein neues Verhältnis gesetzt wurden.

Die entscheidende Neuerung Luthers in dieser Hinsicht war die Ablehnung sowohl der Tradition (institutionell wie intellektuell) als auch der mystischen Erfahrung, was beides miteinander zusammenhing. Wie radikal diese Veränderung war, wird deutlich, wenn wir uns klarmachen, dass es vor Luther, und seit den frühesten Tagen der Kirche, innerhalb des Christentums eine Hauptkonfliktlinie gab, die zwischen den Bewahrern der institutionalisierten Tradition, die über die geoffenbarte Wahrheit wachten, und denjenigen, die sich aufgrund eigener individueller mystischer Erfahrungen auf direkte göttliche Eingebung beriefen, verlief. Luther machte reinen Tisch (daher ›tabula rasa‹), indem er gleich beiden jede Gültigkeit absprach und so eine neue Form der ›Objekt-Subjekt-Beziehung‹ etablierte. Damit veränderte sich die Situation des Gläubigen radikal: Statt Teil einer langen Kette der Überlieferung zu sein, die auf die Erlebnisse der ersten Zeugen zurückging, beinhaltete ›Christsein‹ von nun an die überwältigende, ausschließliche, persönliche Verpflichtung auf ein einziges Stück Wirklichkeit: die Bibel als Textgegenstand. Dies bedeutete einerseits die Verabsolutierung des Bibelwortes als verfügbarer Text, welcher, leserlich und objektiv, nichts außer sich selbst bedurfte, weder Hingabe noch Übung, weder Tradition noch weitere Erfahrung; andererseits kam es zu einer Überbewertung der Bedeutung menschlicher Subjektivität, da das Lesen des Textes vom Gläubigen abverlangte, die Berufung durch den Heiligen Geist tatsächlich, persönlich zu erfahren. Auf diese Weise

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

erhöhte das neue Lutherische Gedankengebäude sowohl die reine Objektivität als auch die reine Subjektivität.

Die Wirkung Luthers kann mit Hilfe von Gregory Batesons Konzept der »Schismogenese« verständlich gemacht werden, was den zusätzlichen Vorteil hat, dass Bateson sich Zeit seines Lebens mit Fragen der Erkenntnis auseinandersetzte, wobei er sich verzweifelt – wenn auch letztlich erfolglos – daran machte, einen epistemologischen Rahmen zu schaffen, der den Cartesianismus überwinden und dem ›Heiligen‹ in der Erkenntnistheorie wieder Raum geben sollte (Bateson 1983, 1990; Bateson/Bateson 2005). Von einfachster Batesonscher Warte aus betrachtet sind ›die‹ Renaissance und ›die‹ Reformation keine Objekte, keine aufeinander folgenden historischen Perioden, sondern miteinander zusammenhängende Entwicklungen. Dies beinhaltet, erstens, dass die ›Reformation‹ als Prozess der Kirchenreform keinesfalls mit Luther ihren Ausgang nahm, sondern viele Jahrhunderte weiter zurückreicht, als Teil der geschichtlichen Dynamik zwischen Kirchenreform und Wiederbelebung der europäischen Kultur, teilweise (nicht ausschließlich) durch eine Rückbesinnung auf die Klassik. Und zweitens führte das öffentliche Auftreten Luthers zu einem Schisma, zur Trennung zwischen Reformation und Renaissance, was einen epistemologischen Bruch zwischen der protestantischen Auslegung der Bibel einerseits und der damit einhergehenden Verwandlung von Renaissance-Humanisten in obskure ›Magier‹ andererseits nach sich zog.

Damit lässt sich die erkenntnistheoretische Operation, die Bacon und Descartes (sowie andere Zeitgenossen wie Spinoza) vornahmen, besser verstehen – eine Operation, die in Hobbes' Arbeiten auf dem Feld der politischen Philosophie ihre genaue Parallele fand. Bis zum frühen sechzehnten Jahrhundert bildete die europäische Kultur eine Einheit, nachdem sie im dreizehnten Jahrhundert (›Duecento‹), vor allem aber im fünfzehnten Jahrhundert (›Quattrocento‹), nach verheerenden Pestepidemien, wieder erblüht war. Das Aufeinandertreffen antiker Kulturen innerhalb dieser Renaissance – nicht nur griechisch-römischer, sondern auch verschiedener hellenistischer Arbeiten, die sich aus ägyptischem, mesopotamischem und gnostischem Geist speisten – produzierte sicherlich Spannungen, der Bruch aber geschah erst mit Luthers öffentlichem Erscheinen. Zusammen mit der anschließenden Schismogenese zwischen Reformation und Renaissance führte dies zu einem Zusammenprall dreier völlig unterschiedlicher erkenntnistheoretischer Anordnungen innerhalb Europas: der katholischen Position, in der sich die Tradition fortsetzte, obwohl auch sie durch die Schismogenese verändert, gleichsam dogmatischer und strenger wurde; der neuen protestantischen Tradition, die ja eigentlich ein gelebtes Paradox darstellte, da sich die Existenz des Protestantismus gerade der Verneinung des Wertes von Tradition verdankte, indem er sich epistemologisch der Objektivität zuwandte; und der Tradition der Renaissance-Magier, die das Wissen in alle möglichen Richtungen befreiten und die heilige Tradition

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

der ganzen Menschheit aufwerteten, die aber auch – dank des Aufhebens der Trennung von institutionalisierter religiöser Tradition und reiner Magie – einer Art Messlatte bedurften, um gehaltvolles Wissen von blankem Unsinn und von Vorurteilen zu scheiden, was gleichwohl für die Errettung der Menschheit von Nutzen war.

Was den politischen Aspekt dieses Durcheinanders anbelangte, so war es für Hobbes klar – angesichts der Unmöglichkeit, den Bruch zwischen den verschiedenen religiösen Seiten zu kitten –, dass die politische Krise einer rein säkularen Lösung zugeführt werden musste (Koselleck 1988). Dies führte zur Entstehung der absolutistischen Regierungsform, einer Lösung, deren unbefriedigende Aspekte zu korrigieren es Jahrhunderte bedurfte. Auch die erkenntnistheoretische Krise musste gelöst werden, da es ein Unding war, an drei völlig verschiedenen Zugängen zur Wahrheit innerhalb einer Kultur festzuhalten. Descartes' Vorschlag einer Lösung war genauso problematisch wie der von Hobbes; und doch erweist sich die westliche Philosophie irgendwie immer noch als unfähig, diese Vorschläge hinter sich zu lassen. Wir müssen uns fragen, weshalb dies so ist.

Führen wir uns zu Beginn noch einmal vor Augen, was die Cartesianische Rückkehr zur Wirklichkeit, in Form von ›Erfahrung‹, gemeint haben könnte.

Zu allererst ist da die große Ähnlichkeit zwischen dem grundlegenden Gestus Luthers und Descartes'. Dieser Gestus bestand darin, mit jeglicher Tradition zu brechen, mit allen Mittlern, denen als bloße Scholastiker jede Glaubwürdigkeit und jeder Kontakt mit der Realität abgesprochen wurde. Der Unterschied zwischen ihnen hat zwei eng miteinander verknüpfte Aspekte. Erstens besteht Descartes darauf, jegliches Buchwissen zu beseitigen, was ganz klar – obwohl von ihm so nicht ausgesprochen – die Bibel mit einschloss. Zweitens geht es ihm im Kern nicht um den Glauben, sondern um den Zweifel. Glauben und Zweifel sind zwar zwei Seiten derselben Medaille, aber ihre Reihenfolge ist entscheidend. Bereits einer der berühmtesten Sätze Luthers – »Ich glaube, dass ich nicht aus eigener Vernunft noch Kraft an Jesum Christum, meinen Herrn, glauben oder zu ihm kommen kann; sondern der Heilige Geist hat mich durch das Evangelium berufen« – enthält eine eigenartige grammatikalische Struktur, und Descartes verstärkt diese doppelte Negation nur bei seiner Suche nach einem Ausgangspunkt, der eben nicht bezweifelt werden kann.

Zwar unterscheidet sich Descartes' ›absolut sicheres Fundament‹ von demjenigen Luthers, doch die Art und Weise ihrer Suche ist ähnlich. Auch Descartes stellt in seinem Bestreben, direkt auf die Wirklichkeit einer ursprünglichen, begründenden Erfahrung zurückzugehen, den Wert von Tradition in Abrede. Er trachtet ebenfalls nach etwas absolut Gegebenem, und er hebt dabei zugleich das einzelne Individuum hervor, das ›Subjekt‹ auf der Suche nach der ›objektiven‹, unerschütterlichen Wahrheit. Selbst die Art der Ermittlung objektiver Wahrheit in der ›Welt da draußen‹ sowie die

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Haltung des ›suchenden Subjekts‹ gleichen sich in bemerkenswerter Weise: Die Cartesianische Wissenschaft behandelt die objektive Wirklichkeit als ›Text‹, der nach dem ›Gesetz‹ hin befragt wird, welches ihn geschaffen hat. Und die Person, die nach der Enthüllung solcher Gesetze trachtet, lässt auf ähnliche Weise unbeirrt alles außerhalb ihrer selbst außer Acht.

Jeder Versuch, zu einer Synthese zu gelangen, geht zugleich von Trennlinien aus. Identität kann immer nur mit Hilfe einer Grenze bestimmt werden, jenseits derer sich das Unterschiedene, das Andere befindet. Die Frage ist, wie man solche Grenzen beurteilt: Ob sie die ›Spreu‹ vom ›Weizen‹ trennen, oder ob sie, im Sinne Batesons, ›schismogenetisch‹ sind. Auf dem Gebiet der Erkenntnistheorie hatte die von Descartes vorgenommene Operation zwei bedeutende Konsequenzen: Einerseits schied sie wirksam Religion von Magie, die von den Renaissance-Magiern vermischt worden waren, andererseits trennte sie nicht nur radikal zwischen religiöser und wissenschaftlicher Wahrheit und Erfahrung, sondern auch zwischen gegenstandsbezogener Wahrheit und der Wahrheit einer Erfahrung, die nicht wiederholt werden kann, die aber eine positive, prägende Wirkung auf die menschliche Seele hat. Darüber hinaus ignorierte sie den möglichen Wahrheitsgehalt der erfahrungsgestützten Performanz eines Textes. Dies war eine schismogenetische Entwicklung, und zu dieser gehört das problematische Erbe der ›instrumentellen Vernunft‹.

Der nächste Schritt in der Geschichte der Erfahrung wurde von Kant unternommen.

Kant

Das Schicksal der modernen Theorie des Sozialen ist, im Guten wie im Schlechten, eng verknüpft mit dem Werk Kants, und nirgends ist dies deutlicher als im Falle der ›Erfahrung‹. Auf der einen Seite ist Kant die Quelle des modernen Konstruktivismus, beziehungsweise der Idee, dass unser Geist sowie die sprachlichen Werkzeuge, derer er sich bedient, die Realität nicht einfach widerspiegeln, sondern dass auch sie konstruierend tätig sind. Auf der anderen Seite schrieb er diese Tätigkeit, aufgrund der Fundierung durch die transzendentalen Kategorien, der »reinen« Vernunft zu, und in diesem Prozess verstärkte, ja verabsolutierte er die Trennung zwischen ›Subjekt‹ – dem in sich abgeschlossenen »homo clausus« (Elias 1997), dem menschlichen Wesen als ›reinem‹ Geist, was die Absurdität ›künstlicher Intelligenz‹ ermöglichte – und ›Objekt‹ – alles, was zur äußeren Welt ›da draußen‹ gehört, einer Welt, die chaotisch ist und unmöglich außerhalb der Kategorien des transzendentalen Bewusstseins erfasst werden kann, wodurch sich Benthams absurdes »Lustprinzip« intellektuell rechtfertigen ließ, eine Idee, die mit der von Sokrates und Platon praktizierten Philosophie unvereinbar ist. Die Art und Weise, in der Kant beteuerte, dass unsere Erfahrungen konstruiert seien, schloss die schiere Mög-

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

lichkeit aus, dass durchlebte Erfahrungen das Subjekt auch prägen konnten. Die Möglichkeit und Notwendigkeit, über Kant hinauszugehen, würde bedeuten, das Subjekt als von seinen Erfahrungen geprägt und durch diese verwandelt zu denken, was sowohl Passivität wie auch Aktivität mit einschließt, und zwar genau in dieser Reihenfolge.

In diesem Sinne kam die erste große Herausforderung für Kants Denkweise nicht von Seiten Fichtes oder Hegels, die beide der ›Episteme‹ (Foucault 2008) Kants verhaftet blieben, sondern von Seiten Schleiermachers, der sich in seinem Buch ›Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern‹ aus dem Jahre 1799 mit religiöser Besinnung befasste. Schleiermacher verlor jedoch den akademischen Kleinkrieg mit Hegel, und solcherlei wog schwer in einer »satisfaktionsfähigen Gesellschaft« (Elias 2005), wie es Deutschland eine war, und nicht nur das. Hegel blieb in der Konsequenz Bezugspunkt selbst für jene, die die Erfahrung anders zu denken versuchten, wie Kierkegaard und Nietzsche, und damit blieben die verschiedenen Strömungen, die die idealistische Orthodoxie herausforderten, und für die Jacobi 1799 den Begriff »Nihilismus« erfand, miteinander unverbunden.

Schleiermachers Arbeit wurde von Dilthey in zwei entscheidenden Schritten weiterentwickelt. Er argumentierte, dass Kants kritisches Werk durch eine »vierte Kritik« ergänzt werden müsse, die Kritik der »historischen« Vernunft; und dass diese sich auf die Entdeckung der grundlegenden Strukturen von Erfahrung konzentrieren müsse, da Dilthey – anders als Kant – der Ansicht war, unser ›Erleben‹ der Welt sei keineswegs chaotisch, sondern besitze einen inhärenten Aufbau.[5] Diltheys Denken blieb jedoch noch immer in dem geistigen Rahmen verhaftet, den er überwinden wollte, indem er verzweifelt auf der Suche nach einer ›wirklich objektiven‹ Philosophie war, und so war sein unvollendetes und irgendwie wirres Werk leichte Beute für die Kritik von Rickert, des Wächters über die neokantianische Orthodoxie seiner Zeit.

›Erfahrung‹ jenseits des Objektes

Die Einsichten Schleiermachers und Diltheys wurden von zwei der bedeutendsten intellektuellen Entdeckungen des vergangenen Jahrhunderts aufgenommen und entscheidend vorangetrieben. Den eigentümlichen Umständen, in denen diese erfolgreichen Durchbrüche gelangen, ist es jedoch zu verdanken, dass sie bis zum heutigen Tage kaum bekannt sind. Die eine Entdeckung wurde durch die Korrespondenz zwischen Eric Voegelin und Alfred Schütz hervorgerufen, die andere geschah, weil Victor Turner zufällig auf ein Buch über die Philosophie Wilhelm Diltheys gestoßen war.

5 Siehe hierzu den Beitrag von Šuber in diesem Band.

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Eric Voegelin

Zeitlebens war Voegelin ein Freund von Alfred Schütz, der seine Aufgabe darin sah, die Philosophie Husserls in die erkenntnistheoretischen Grundlagen von Max Webers ›verstehender Soziologie‹ zu verwandeln. Der Briefverkehr zwischen beiden ist nicht nur ein einzigartiges Dokument der Geistesgeschichte des zwanzigsten Jahrhunderts, sondern bietet auch wertvolle Einsichten in das Problem, mit dem wir es hier zu tun haben. Im Kontext ihrer Diskussionen über Husserls ›Krisis der europäischen Wissenschaften‹ entdeckte Voegelin plötzlich den wunden Punkt in Husserls Werk: Er sei mit seiner theoretischen Herangehensweise an die Intentionalität, die das Denken Descartes' und Kants überwinden sollte, noch wie selbstverständlich in der Überzeugung gefangen gewesen, ›Erfahrung‹ bedeute im Wesentlichen die Wahrnehmung eines ›Gegenstandes‹ (Voegelin 1966: 37-45; 1993: 24).

All dies folgt einer Logik. Die Reduzierung der Wahrheit auf gegenstandsbezogene Wahrheiten, sei es in Form eines existierenden Textes oder eines Stückes ›fühlbarer‹ Wirklichkeit, hatte in der Sprachphilosophie den Primat von Substantiven zur Folge, in der Annahme, dass Sprache im Wesentlichen das ist, wodurch sie entsteht, nämlich dass Dingen durch die im Subjekt entstehenden Empfindungen Namen angeheftet werden.[6] Aber wenn Erfahrung mehr ist als eine Sinneswahrnehmung, dann könnte das Augenmerk von Substantiven auf Verben verlagert werden. Die Frage des sprachlichen Einfangens der Erlebniswirklichkeit führt daher zur Untersuchung von Verben – zu allererst von Verben zur Bezeichnung des Erlebens und Erfahrens.

Voegelins Entdeckung fand im Kontext eines Briefwechsels zwischen zwei Freunden statt, die den Zweiten Weltkrieg in einem fremden Land zu überleben suchten und um ein gewisses Maß an existentieller Sicherheit buchstäblich rangen; und sie blieb über Jahrzehnte hinweg unveröffentlicht.[7] Obzwar sie zum Eckpfeiler von Voegelins Spätwerk wurde, das seine eigene schwierige Rezeptionsgeschichte hat, wurde ihr nie die Anerkennung zuteil, die sie verdiente.

Die Entdeckung hatte eine Reihe von Konsequenzen für das Verständnis, wie Erfahrung beschaffen ist, die tatsächlich in dem Spätwerk aufgegriffen wurden. Die wichtigste war die Erkenntnis, dass man, statt von einer ›Ideen‹geschichte zu sprechen, die Arbeit politischer Denker besser als Symbolisierung hervorbringender Erfahrungen betrachten sollte, eine Er-

6 Diese Vorstellung lässt sich bis auf Hobbes' Werk zurückverfolgen.

7 Voegelins Brief an Schütz wurde zuerst in dem auf Deutsch geschriebenen Buch ›Anamnesis‹ (Voegelin 1966) veröffentlicht. Dessen englische Übersetzung (Voegelin 1978) enthielt den Brief jedoch nicht; er wurde dem englischsprachigen Publikum erst 1993 zugänglich gemacht (Voegelin 1993).

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

kenntnis, die zur Umgestaltung seines ganzen Projektes führte. Dies war Teil des systematischen Schwenks weg von einem Kantischen Horizont hin zum Denken Platons, weg von Ideen als Vorstellungen hin zu Ideen im ursprünglichen Platonischen Sinne von ›eidos‹.[8] Darüber hinaus erlaubte es ihm, auf Schleiermachers Beschäftigung mit religiöser Besinnung zurückzugreifen und zu behaupten, religiöse ›Ideen‹ seien nicht einfach ›hypothetische‹ Aussagen über nicht-existierende Objekte, oder Wirklichkeiten, die keiner wissenschaftlichen Überprüfung unterzogen werden könnten, sondern Symbolisierungen von Erfahrungen. Dies war gleichbedeutend mit der Rückkehr zu der »geschichtlichen Dimension, die Husserl ausblenden wollte«, da diese Dimension, weit davon entfernt, sich »bloß« mit der Vergangenheit zu befassen, »die andauernde Gegenwart des Wirklichkeitsprozesses, an dem der Mensch mit seiner bewussten Existenz teilnimmt«, umfasse, wobei diese »bewusste Existenz« ein »Ereignis innerhalb der Wirklichkeit« darstelle, da Bewusstsein nichts als »die Erfahrung des Partizipierens« sei (Voegelin 1966: 315).[9] Eine solche Rückkehr zur Geschichte bedeutete zugleich die Rückkehr zum Problem der Transzendenz, jenseits des Kantischen ›transzendentalen Bewußtseins‹:

»Jenes Sein, das im Grund alles erfahrbaren partikulären Seins liegt, ist eine ontologische Hypothese, ohne die der als real erfahrene ontische Zusammenhang in der Existenz des Menschen unverständlich bleibt, aber es ist an keiner Stelle ein Datum der Erfahrung, sondern immer das streng Transzendente, an das wir nur in der Meditation herankommen« (Voegelin 1966: 57).

Was darüber hinaus die Anfänge der Philosophie anbelangte, erkannte er den bedeutsamen Erfahrungsaspekt des Ausdrucks ›apeiron‹, der für das Denken Anaximanders zentral war und weithin als das ›erste Wort‹ der Philosophie gilt.[10] Schließlich erlaubte dies Voegelin, mit der sprachwissenschaftlichen Version einer klassisch-evolutionären Lesart von Geschichte zu brechen, die sich auf die Entsprechung von Dingen und Namen konzentrierte, und stattdessen die Entwicklung von Begriffen mit der fortschreitenden Differenzierung kompakter Erfahrungen in Zusammenhang

8 Anders als das Wort ›Idee‹ kann sich ›eidos‹ auf Bild und Wort zugleich beziehen.

9 [Die Zitate aus dem Eingangskapitel, das Voegelin – unter anderem anstelle des Briefes an Schütz – extra für die englische Ausgabe von ›Anamnesis‹ verfasste, wurden, wenn nicht anders angegeben, von mir ins Deutsche übertragen. Vgl. im englischen Original Voegelin (1978: 10f.). Anm. d. Übersetzers].

10 Zu einer detaillierten Diskussion dieses Punktes vgl. Szakolczai (2003).

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

zu bringen.[11] Die Wirklichkeit von Erfahrung und sprachlicher Symbolisierung bildete so ein eng verzahntes Gebilde:

»Es gab keine hervorbringende Erfahrung als autonome Einheit, sondern nur die Erfahrung, wie sie von Symbolen artikuliert wurde. Und am anderen Ende des Prozesses der Verifizierung gab es keine antwortende Erfahrung als autonome Einheit, sondern nur eine Erfahrung, die sich selbst in Sprachsymbolen artikulieren konnte und, wenn nötig, die Symbole der hervorbringenden Erfahrung verändern konnte, damit so die Wahrheit der Symbole die Wahrheit der erfahrenen Wirklichkeit adäquater wiedergeben konnte« (Voegelin 1978: 12; meine Übersetzung, G.G.).

Victor Turner

Diltheys Problem der Struktur von Erfahrung wurde gelöst von Victor Turner, dem berühmten Ethnologen und Theoretiker der ›Liminalität‹. Gegen Ende seines Lebens stolperte Turner buchstäblich über Diltheys Werk, von dem er aufgrund seiner Ausbildung in der empirisch ausgerichteten britischen ›Social Anthropology‹ nichts wusste, und er erkannte plötzlich, dass die Struktur der Übergangsriten und das daraus entwickelte Konzept der ›Liminalität‹, ursprünglich entdeckt von Arnold van Gennep, die von Dilthey aufgeworfene Frage nach der Struktur gelebter Erfahrung zu beantworten vermochte (Turner 1985a, 1985b, 1995).

Zur Festigung dieser Spur bemühte Turner sogar die Etymologie und erinnerte an den proto-indoeuropäischen Wortstamm ›*per‹, der noch unverändert in dem englischen Wort ›experience‹ – ›Erfahrung‹, ›Erlebnis‹ – steckt. Aus den Arbeiten der Etymologen ergab sich für Turner die Bedeutung dieses Wortstammes: ›versuchen‹, ›riskieren‹ und eine Reihe weiterer Wörter ließ sich daran anschließen, etwa das griechische ›peira‹, ›Erfahrung‹, von dem sich auch ›empirisch‹ ableitet, aber auch das Verb ›perao‹, ›ich gehe hindurch‹, sowie die englischen Wörter ›fear‹ oder ›peril‹ (Turner 1985b: 226).[12] Daraus ließ sich der Schluss ziehen, dass mit Erfahrung auf einer grundlegenden Ebene eine gefährliche, prüfende, anstrengende Reise gemeint ist, deren Höhepunkt ein ›Hindurchgehen‹ ist. Turners Anmerkungen zur Etymologie von Erfahrung befinden sich auf der letzten Seite seiner privaten Seminarnotizen, die von seiner Frau posthum veröf-

11 Dies entspricht in besonderem Maße der Perspektive, die von Platon in seinen letzten Arbeiten entfaltet wird, insbesondere in ›Politikos‹ und ›Gesetze‹.

12 Eine ausführlichere Untersuchung dieser Wörter erfolgt weiter unten; an dieser Stelle möchte ich lediglich anfügen, dass ›peira‹ nicht das griechische Hauptwort für ›Erfahrung‹ ist, da seine zentrale Bedeutung ›Probe‹, ›Versuch‹ ist, im Sinne von ›geprüft werden‹, obwohl es auch ›Erfahrung haben in‹ bedeuten kann. Ich weise darauf hin, dass ›peira‹ und ›empirisch‹ keineswegs in einer direkten Beziehung zueinander stehen.

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

fentlicht wurden, so dass sie im wahrsten Sinne des Wortes einen letzten Hinweis darauf geben, was sein nächstes Forschungsvorhaben gewesen wäre.

Im nächsten Abschnitt wird der Versuch unternommen, diesen Faden aufzunehmen.

Wirklichkeitserfahrungen: zur Etymologie der Erfahrung 1 (proto-indoeuropäisch ›*per‹)

Angesichts der Tatsache, dass im vorliegenden Beitrag an dieser Stelle eine detaillierte etymologische Untersuchung verschiedener auf ›Erfahrung‹ verweisender Begriffe folgt, ohne Anspruch auf besondere Expertise, sollten zunächst die methodologischen Voraussetzungen dieser Untersuchung geklärt werden. Die gemeinsame Vergangenheit indo-europäischer Sprachen war eine der wichtigsten geisteswissenschaftlichen Entdeckungen des neunzehnten Jahrhunderts, die vor allem deutsche Gelehrte machten, und so die besseren Seiten deutscher Gelehrsamkeit zeigten – freilich auch die schlechteren, in mehr als nur einer Hinsicht (vgl. Alinei 2000b). Auf der Ebene philosophischer Methodologie, für selbstverständlich gehalten als Schreiben in Prosa, beinhaltete dies, dass Wörter angeblich Vorstellungen repräsentierten, die wiederum Gegenständen oder gegenstandsbezogenen allgemeinen, abstrakten Konzepten (etwa der ›Vorstellung‹ des Laufens, Schneidens, Stehens usw.) entsprachen, dem Prozess der Namensgebung nicht unähnlich, mit Hilfe dessen heute eine Fremdsprache erlernt wird, indem die von der ›anderen‹ Sprache benutzten ›Namen‹ mit den uns vertrauten Wörtern gleichgesetzt werden. Außer natürlich, dass zu dem fernen Zeitpunkt der Entstehung von Sprache gar keine ›andere‹ Sprache existierte.

Voegelins und Turners Einsichten betreffen in wahrhaft fundamentaler Weise die Beschaffenheit von Symbolen und Erfahrungen, was eine teilweise, gleichwohl bedeutsame Neueinschätzung des gesamten Korpus' etymologischer Arbeiten, die auf der Basis unverbindlich gewordener philosophischer Vorannahmen geschaffen wurden, erforderlich macht. Zwei Punkte sind dabei entscheidend. Erstens, Wörter reproduzieren Gegenstände oder Vorstellungen nicht als ein Stück Wirklichkeit mit angeheftetem Namensschildchen, vielmehr sind sie der Versuch, Erfahrungen einzufangen und zu ›re-präsentieren‹ (im wörtlichen Sinne sie wieder möglichst lebendig zu machen): das, was Menschen tatsächlich durchgemacht und erlebt haben. Zweitens, die Repräsentation solcher Erfahrungen entsteht nicht einfach in einem Klärungsprozess (in dem die verbale Wiedergabe von Gegenständen oder Vorstellungen immer ›deutlicher‹ und ›präziser‹ wird), sondern im Sinne einer Differenzierung: Eine Erfahrung, die verdichtet war und in einer undifferenzierten Einheit vielschichtige und mit-

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

einander verbundene Wahrnehmungen und Impulse kombinierte, wird getrennt und auf ihre konstituierenden Teile und Sinnnuancen herunter gebrochen, was nicht nur einen Gewinn, sondern auch einen gewissen Verlust an Genauigkeit mit sich bringt. Etymologische Untersuchungen können daher nicht auf binäre Entscheidungen reduziert werden – zwei Wörter sind entweder verwandt oder nicht. Stattdessen sollte man lieber versuchen, mögliche Stufen in der fortschreitenden Differenzierung der Wörter zu identifizieren. Dies ist insbesondere deshalb wichtig, weil das indoeuropäische Volk, wenn Alinei Recht hat, sich lange vor seiner Sesshaftigkeit und dem Betrieb von Ackerbau und Viehzucht getrennt hatte, so dass in der gemeinsamen Ursprache ›Erfahrung‹ im Sinne einer Passage durch unbekannte Länder wohl wirklich eine entscheidende Rolle gespielt haben könnte. Was verdichtete archaische Erfahrungen anbelangt, so sollten wir über mögliche Spuren in schriftlichen Zeugnissen hinaus gelangen.

Unsere Rekonstruktion der Etymologie und Semantik von ›Erfahrung‹ beginnt bei Quellen, die klassischer nicht sein könnten, den vergleichenden indoeuropäischen Wörterbüchern von Grandsaignes d'Hauterive (1948) und Pokorny (1959). Deren Überlegungen werden in drei Hauptrichtungen fortgeführt: durch die Berücksichtigung der jüngeren Forschung, vor allem des griechischen etymologischen Lexikons von Chantraine (1999) und des indoiranischen Lexikons von Sir Ralph Turner (1989); durch eine Prüfung der Ergebnisse aus der Perspektive des Russischen, einer Sprache, die von Grandsaignes nicht berücksichtigt wurde; und schließlich, am wichtigsten, durch die nochmalige systematische Betrachtung der grundlegenden indoeuropäischen Sprachen selbst, vor allem Sanskrit und Griechisch, im Lichte der Voegelinschen und Turnerschen Entdeckungen.

Der proto-indoeuropäische Wortstamm ›*per‹

Es ist geboten, die Diskussion des Wortstammes ›*per‹ und seiner Ableitungen mit einer ›soziologischen‹ Bemerkung im strengsten, quantitativen Sinne zu beginnen: Von diesem Wortstamm sind die zweitmeisten Wörter in allen indoeuropäischen Sprachen abgeleitet worden, hierin übertroffen nur vom Wortstamm ›*ker‹, der weiter unten diskutiert wird. Diese beiden Wortstämme, die für den Ausdruck der verschiedenen Bedeutungsnuancen von ›Erfahrung‹ – oder der ›Erfahrung der Erfahrung‹ – zentral sind, bilden die wichtigsten Wurzeln der gesamten Sprachfamilie.

Was die ursprüngliche Bedeutung des Wortstammes ›*per‹ betrifft, so geht man von einer Dreiteilung aus. Zu allererst drückt er die Erfahrung einer Passage aus[13], was sich schließlich in die Erfahrung einer Prüfung

13 Den oben angestellten methodologischen Überlegungen folgend, also eine ›Turnersche‹ statt eine ›Kantische‹ Methodologie verwendend, sollten wir

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

oder eines Tests fortentwickelt (Grandsaignes 1948: 153). Diese Urbedeutung des Wortstammes (sein Urerlebnis) ist eine Bestätigung der Turnerschen Auslegung, die dieselbe Bedeutungsabfolge durchlief, nur in entgegengesetzter Richtung, mit den Übergangsriten als Prüfung und Performanz beginnend bis hin zur Struktur und Bedeutung von ›Erfahrung‹.

Sowohl der ursprüngliche Sinn einer ›Passage‹ als auch der später erlangte Sinn einer ›Prüfung‹ enthalten eine besondere Note, die die genaue Bedeutung abzuklären hilft. Hinsichtlich der ›Passage‹ liegt die Betonung auf einem gelungenen Abschluss. Die grundlegende Erfahrung, fundamental für die gesamte indoeuropäische Sprachfamilie, ist die einer erfolgreichen Passage; eine erfüllte Aufgabe oder Mission.[14] Mit dem Einsetzen bewusster Reflektion über die Passage als Test oder Prüfung gewinnt der Ausdruck jedoch eine neue, psychologische Dimension, er drückt nun das Gespür für die Bedrohung und die Furcht vor einer solchen gefährlichen Passage aus. Diese Psychologisierung von Erfahrung, die Wende weg von der Tatsache des Hindurchgehens hin zur vordringlichen Sorge um den auf dem Spiel stehenden Einsatz, weg von der Ausführung hin zu den Bedenken, findet sich in verschiedenen modernen Sprachen bei einer Reihe gebräuchlicher Wörter wieder, die ›Gefahr‹ und ›Furcht‹ ausdrücken, im Englischen etwa ›peril‹ und ›fear‹, im Deutschen ›Gefahr‹, ›fahren‹ und ›Erfahrung‹, das Kantische Wort für ›experience‹, was den Umstand widerspiegelt, dass das Reisen Quelle neuer Erfahrungen, aber auch unwägbarer Risiken ist.

Die zweite Bedeutung des Wortstammes ›*per‹ ist ›Voraussein‹, ›an der Front sein‹. Diese Wurzel ist am besten sichtbar in den verschiedenen Präfixen, die es schon in Sanskrit, im Griechischen und Lateinischen gibt, dann auch in den anderen indoeuropäischen Sprachen, wie ›par-‹, ›per-‹, ›pre-‹, ›para-‹, ›peri-‹, ›pro-‹, ›for-‹, ›ver-‹ oder ›vor-‹, was eine enorme Bandbreite von Wörtern hervorbringt. Diese zweite Bedeutung ist eng an die erste angelehnt und bietet eine entscheidende Spezifizierung des ursprünglichen Sinnes von ›Erfahrung‹ beziehungsweise der ›Erfahrung der Erfahrung‹.[15] Der erfolgreiche Abschluss einer schwierigen Passage beinhaltet, dass irgendjemand die Führung übernommen und den anderen, *qua* Beispiel, den Weg gewiesen haben muss. Wenn die elementare Struktur

weniger von der ›Vorstellung‹ als vielmehr von der *Erfahrung* einer Passage sprechen. Die Implikationen bezüglich des Platonischen ›eidos‹ können in dem begrenzten Rahmen dieses Beitrages nicht erörtert werden.

14 Man könnte vermuten, dass das Russische, wo alle Verben kontinuierliche und vollkommene Aspekte besitzen, die Zentralität dieser Erfahrung einer Vollendung irgendwie ›bewahrt‹ hat. Dies ist umso wahrscheinlicher, als das Präfix, durch das ein Verb vollkommen wird, ›po‹ – beziehungsweise ›pro‹ – ist.

15 Es sollte angemerkt werden, dass sich der Sinn von ›Voraussein‹ mehr auf den Raum als auf die Zeit bezieht.

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

menschlicher Erfahrung als Erfahrung eine gefährliche Passage ist, dann besteht die elementare Struktur menschlicher Gesellschaft aus denjenigen, die fähig sind, eine Passage zuerst zu bewältigen, und denjenigen, die nachfolgen. Darüber hinaus wird der Umstand, dass der Akzent auf dem gelungenen Abschluss einer Passage, und nicht nur auf der räumlichen Positionierung vorneweg, durch die große Bandbreite an Bedeutungen gestützt, die durch die verschiedenen ›per‹-Präfixe abgedeckt wird, einschließlich der Erfahrung eines Darüberhinaus-, Umher- und Dagegenseins oder -bewegens. All diese Modalitäten implizieren einen Abschluss: Die Person, die die Passage zuerst machte, die den Weg wies, ist durch etwas hindurch gegangen, ist umher gegangen, vielleicht ist sie über etwas hinüber oder gar unter etwas hindurch gegangen, jedenfalls hat sie ein Hindernis überwunden.

Immer noch innerhalb der zweiten Gruppe der Bedeutungen von ›*per‹ hat sich schließlich der Sinn eines Vorausseins von den Präfixen zu ganzen Wörtern, die für Spitzenpositionen und für höheres Alter stehen, hin entwickelt. Es gibt eine Reihe griechischer und lateinischer Wörter, die ein hohes Alter ausdrücken, die sich in modernen Sprachen nicht mehr finden lassen, außer in bestimmten Ableitungen, die auf Führungsqualität, nicht aber direkt aufs Alter abzielen, etwa englisch ›presbyter‹ oder ›Priester‹. Es gibt eine Reihe weiterer verwandter Wörter, die ›Vorrang‹ oder ›Priorität‹ ausdrücken, wie im Französischen ›premier‹ und ›printemps‹ (die erste Saison), aber auch ›Prinz‹, ›Prinzip‹, ›primordial‹ oder ›primitiv‹ (ein Wort, das ursprünglich, vor der Dominanz evolutionären Denkens, die höchste und nicht die niedrigste Qualität repräsentierte).

Die dritte Gruppe, die sich ausmachen lässt, ist nicht so einheitlich, gleichwohl ergänzt sie die anderen in ausschlaggebender Weise. Die verschiedenen Bedeutungsnuancen lassen sich hier zu der Erfahrung des ›Erlangens‹ oder ›In-die-Welt-Bringens‹ zusammenfassen. Sie werden dreifach unterteilt. Der erste Teil drückt das ›In-die-Welt-Bringen‹ im engeren Sinne aus, etwa im englischen Wort ›parents‹ und in seinen verschiedenen Ableitungen, die für die meisten indoeuropäischen Sprachen zentral sind; wir könnten unverzüglich auf die offensichtliche Ähnlichkeit zu dem Wort ›Vater‹ verweisen, dessen Wurzel ›pater‹ naheliegend erscheint. Grandsaignes stellt hier auch eine Verbindung zu griechischen Wörtern wie ›porein‹ (›erhalten‹; vgl. französisch ›procurer‹) und ›poris‹ (›Kalb‹; vgl. altdeutsch ›far‹ und ›farro‹ für ›Bulle‹, deutsch ›Farre‹ für ›Kalb‹) her. Die zweite Untergruppe drückt die Vorstellung des ›Vorbereitens‹ aus.[16] Zu den modernen Wörtern, die sich von dieser Bedeutungsnuance ableiten, gehören etwa ›Empire‹ und ›Imperator‹, ›Reparatur‹, ›separat‹ und ›Parade‹ sowie die italienischen Wörter ›comprare‹ (kaufen) und ›imparare‹

16 Nebenbei bemerkt ist das Wort ›pre-pare‹ eine Verdopplung des gleichen Wortstammes ›*per‹.

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

(lernen). Die dritte Untergruppe schließlich drückt die Erfahrung aus, ein Teil von etwas zu sein, wiederum mit einer riesigen Anzahl von Ableitungen (›partition‹, ›Partizipieren‹, ›partiell‹, ›to depart‹, ›partikulär‹). Dies ist eine extrem wichtige Bedeutung, die zwar verwandt ist mit der Erfahrung einer Passage im Sinne einer ›Abreise‹ von einer vorangehenden Einheit, die jedoch darüber hinaus auf die Beteiligung und Erfahrung von ›Heimat‹ verweist (Turnbull 1968).

Bis hierher erlaubt uns das gängige Erkenntnisvermögen der vergleichenden Etymologie zu gehen. Nun aber müssen wir über diesen Punkt hinaus gelangen, indem wir Turners Einsicht in das Herzstück unserer Untersuchung mit einbeziehen und – so weit es angesichts der vielfachen Beschränkungen, was Raum, Zeit und Kompetenz angeht, möglich ist – die ursprünglichen Sprachen, auf die sich die vergleichende Etymologie stützte, einer erneuten Betrachtung unterziehen. Noch einmal sei gesagt, um Missverständnisse zu vermeiden, dass hier kein besonderes sprachwissenschaftliches Fachwissen vorgetäuscht werden soll. Es wird nur argumentiert, dass jede Spezialuntersuchung in den Geistes- und Sozialwissenschaften auf verschiedenen philosophischen und anthropologischen Voraussetzungen beruht, und wenn sich diese Voraussetzungen auf der Grundlage neuer Erkenntnisse ändern (wie in unserem Falle durch Voegelins und Turners Einsichten), dann muss die gesamte bisherige Forschung, die auf den hinfälligen Voraussetzungen beruhte, überprüft und zu einem gewissen Grad verändert werden.

Für eine solche erneute Betrachtung der Etymologie und Semantik von ›Erfahrung‹ ist das Griechische der natürliche Ausgangspunkt unter den verschiedenen indoeuropäischen Sprachen. Griechisch ist sicherlich nicht die ›archaischste‹ der indoeuropäischen Sprachen, aber solche Ansprüche auf Originalität, die an sich fraglich sind, stehen derzeit aufgrund des problematischen Charakters der mutmaßlichen indoeuropäischen Invasion ohnehin unter Beschuss (Alinei 1996, 2000a, 2000b). Stattdessen lässt sich ein solcher Beginn durch die Bedeutung des Griechischen als Ursprung philosophischen Denkens und Quelle der meisten europäischen Sprachen, teilweise vermittelt durch Latein, rechtfertigen; und auch durch den eigentümlichen Umstand, dass das zentrale Wort für Erfahrung im Griechischen nicht zur ›*per‹-Familie gehört.

Rekurs auf Griechisch 1: ›pathos‹

Der griechische Begriff für Erfahrung ist ›pathos‹, ein Wort von unklarer Herkunft und mit höchst seltsamer linguistischer Geschichte. Es wird von dem Verb ›paskho‹ abgeleitet: ›etwas passiv durchleben‹, ›erdulden‹. Damit ist es aktivem Tun ausdrücklich entgegengesetzt, und es zeigt Verwandtschaft zu Wörtern wie ›pentheo‹, ›beklagen‹, ›lamentieren‹, ›trau-

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

ern‹, und ›penthos‹, ›Kummer‹, ›Trauer‹, ›Elend‹, ›Leid‹.[17] Dies scheint darauf hinzuweisen, dass für die Griechen, und nur für sie, im Gegensatz zur allgemeinen indoeuropäischen Auffassung, die sowohl von romanischen als auch von germanischen Sprachen weitergetragen wurde, ›Erfahrung‹ in erster Linie nicht eine erfolgreiche Passage bedeutet, sondern ein Ereignis, das passiert und das man passiv zu ertragen hat – eine Auffassung vom ›Leben‹, die mit Nietzsches unmittelbarer Einsicht in den tragischen Charakter griechischer Welterfahrung übereinstimmt.

Dank des Umstandes, dass der Wortstamm ›*per‹ und seine Ableitungen etymologisch betrachtet eine extrem beständige und klare Wortfamilie darstellen, verblüfft es besonders, dass ›paskho‹ einfach »keine Etymologie« (Chantraine 1999: 862) hat. Dieses Problem treibt die Gelehrten seit langem um. Pokorny (1959: 641) schlug die hypothetische Wurzel ›*kwenth‹ vor, wobei er ausschließlich an das litauische Wort ›kenciu‹, ›leiden‹, sowie das altirische Wort ›cess(a)im‹, mit ähnlicher Bedeutung, dachte, aber angesichts der geographischen Distanz dieser drei Bevölkerungen sowie der beträchtlichen Unähnlichkeit dieser Wörter überrascht es nicht, dass sein Vorschlag kaum akzeptiert wird. Des Weiteren wurde ins Feld geführt, dass der Begriff, genau wie im Falle anderer ähnlich klingender, doch nicht miteinander verbundener Wörter wie ›penomai‹, ›(er)nähren‹, ›pema‹, ›Unglück‹, ›Unheil‹, und ›talaiporos‹, ›leidend‹, ›bekümmert‹, ›erbärmlich‹, indoeuropäisch aussieht, so dass die etymologischen Schwierigkeiten um so merkwürdiger sind und diese Gruppe von Wörtern »obskur« (Chantraine 1999: 862) erscheint.[18] Es lässt sich noch mehr Verwirrung stiften, wenn wir eine Reihe von Wörtern aus dem Lateinischen anfügen, die auch Ernout/Meillets Klassiker über die lateinische Etymologie als höchst problematisch einstuft, wie ›penus‹, ›(er)nähren‹, das wahrscheinlich mit dem griechischen ›penomai‹ zusammenhängt; ›pendo‹, ›hängen und abwägen, überlegen, beurteilen‹, Quelle des französischen ›penser‹ (Ernout/Meillet 1959: 495-496); oder ›poena‹, das ›Schmerz‹ und auch ›Reue‹ bedeutet, das vielleicht mit dem griechischen ›poina‹, ›Entschädigung für ein Verbrechen‹, in Verbindung steht, und das eine ähnlich verwickelte Etymologie aufweist (Ernout/Meillet 1959: 518). Daher erscheint es vielversprechend, sich im Griechischen nach Wörtern umzuschauen, die eine ähnliche Form besitzen, wo man eine mögliche Sinnverbindung auf einer kompakteren Stufe finden könnte, getreu dem Turnerschen Gedanken, dass Erfahrung zu allererst eine Passage ist. Eine

17 Zu Verweisen auf griechische Begriffe, wenn nicht anders angezeigt, vgl. Liddell/Scott (1951).

18 Obskure Wörter in unmittelbarem Umfeld sind etwa ›pempo‹, ›senden‹, ›führen‹, und ›pempsiks‹, ›Atem‹, ›Luft‹ (Chantraine 1999: 879f.). Obwohl diese nicht indoeuropäisch sind, könnten sie im Laufe ihrer linguistischen Geschichte auf die anderen gestoßen sein.

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

solche Suche zeitigt unmittelbar wichtige Ergebnisse – zugleich lässt sie jedoch das Paradox nur umso größer werden.

Es gibt ein griechisches Wort, das syntaktisch dem Wort ›pathos‹ sehr nahe steht, und das ›Passage‹ oder ›Pfad‹ bedeutet: ›patos‹, sowie das verwandte Wort ›pateo‹, ›marschieren‹, ›nicht einfach gehen‹. ›Pathos‹ und ›patos‹ gelten jedoch als etymologisch unverwandt; und das Durcheinander wird noch gesteigert, da die Etymologie von ›patos‹ ebenfalls kompliziert ist (Chantraine 1999: 863, 927f.). Man nimmt an, dass das Wort verwandt ist mit ›pontos‹, ein Begriff, der auf das Meer als (schwierige) Passage verweist, zu unterscheiden vom allgemeinen Begriff ›pelagos‹, der das Meer als flache Oberfläche bezeichnet (was etymologisch mit den englischen Wörtern ›plane‹, ›plain‹ und ›plate‹ verbunden ist). Die Etymologie von ›pontos‹ stellt kein Problem dar, da der Begriff mit dem Sanskritwort ›pantha‹, ›Pfad‹, verwandt ist; aber seine Bedeutung wird von derjenigen von ›patos‹ unterschieden (Chantraine 1999: 863). Letzeres bedeutet einen vielbenutzten Weg, während das vedische Original nicht einfach irgendeinen Weg bezeichnete, sondern den ›Weg, den man einschlägt, mit Hindernissen, ein Hinübergehen‹ (Chantraine 1999: 928). Aus Turners Sicht lassen sich die beiden Bedeutungen von ›Pfad‹ jedoch wieder zusammenbringen[19], um so nicht nur den bestehenden Verdacht einer etymologischen Nähe zwischen ›patos‹ und ›pontos‹ zu erhärten, sondern auch einen möglichen Zusammenhang zwischen ›patos‹ und ›pathos‹ zu behaupten, indem die Leidenserfahrung bei einer Passage mit einem schlussendlich ausgetretenen Weg in Verbindung gebracht wird; dies umso mehr, als in der Geschichte dieser Wörter häufig zwischen ›t‹ und ›th‹ hin- und hergewechselt wurde (vgl. Sanskrit ›pantha‹ und griechisch ›pontos‹, oder das griechische ›patos‹ und das englische ›path‹).

Rekurs auf Griechisch 2: von ›*per‹ abstammende Wörter

Diese Ansammlung von Wörtern zeigt, dass im Altgriechischen praktisch alle Bedeutungsnuancen existieren, die von den vergleichenden Wörterbüchern angegeben werden (›perao‹, ›perasis‹ und ›poros‹, ›Überfahrt‹, ›Passage‹; ›peira‹, ›Prüfung‹, ›Versuch‹; ›peri‹, ›herum‹; ›pera‹, ›darüber hinaus‹, ›weiter‹; ›poro‹, ›Schicksal, das man teilt‹). Zudem führt sie zu einer Reihe von hypothetischen Einsichten. Sowohl ›peirar‹ als auch ›peras‹ haben die Bedeutung ›Grenze‹; daher drücken die griechischen Ableitungen von ›*per‹ den Spielraum zwischen Grenze und Liminalität aus, der von van Gennep und Turner angedacht wurde, und der im lateinischen Wort ›limes‹ nicht enthalten ist; dies ist angesichts der wichtigen Rolle, die der Begriff ›apeiron‹ in der griechischen Philosophie spielt, ein beson-

19 Hier ist anzumerken, dass Victor Turner das Wort ›trailblazer‹ als besonders erhellend für diese Art von ›Erfahrungsethnologie‹ erachtete.

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

ders wichtiges Ergebnis. Dieselben Begriffe drücken ferner das Konzept einer ›letzten Entscheidung‹ aus; und abgesehen von ›hindurchgehen‹ bedeutet ›perao‹ auch ›mit einer spitzigen Waffe durchbohren‹. In diesem Zusammenhang ist erwähnenswert, dass die Hauptbedeutung von ›peiro‹, das üblicherweise mit der Erfahrung einer Passage gleichgesetzt wird, ›durchbohren‹, ›sich hindurchziehen‹ (vor allem beim Kochen eines Fleischstückes) ist. Zu einer weiteren Reihe abgeleiteter Wörter gehören ›perasis‹, ›Überfahrt‹, ›poros‹, ›Flussdurchquerung‹, ›Fähre‹, und ›porthmeia‹, ›über einen Fluss übersetzen‹; ›porsuno‹, ›Frau, die ihrem Ehegatten das Bett bereitet‹, und ›porphuro‹, ›stürmische See‹, ›roter Farbstoff‹; und ›Fremdheit‹ beziehungsweise ›Status eines Ausländers‹ (›perates‹, ›Wanderer‹, ›Auswanderer‹, von ›peirasis‹, ›versuchen‹, ›verführen‹, was zu ›peiratos‹, ›Piraterie‹, führt, von dem das moderne Wort ›Pirat‹ abstammt; vgl. auch ›peratikos‹, ›aus dem Ausland kommend‹, ›auswärtig‹).

Zu guter Letzt gibt es eine Reihe von Wörtern, die mit dem Wortstamm ›*per‹ nichts zu tun haben, die aber – angesichts der extremen Stabilität des Wortstammes mit seinen zwei Konsonanten – auf einer weniger ausdifferenzierten Stufe hierher gehören könnten: ›peroo‹, ›verstümmeln‹, ›peris‹, ›Hodensack‹, ›porneia‹, ›Prostituierte‹, und ›pornos‹ ›Analliebhaber‹. Die Verbindung könnte sich aus den gewaltsamen Aspekten des Durchbohrens, Durchquerens und Eindringens ergeben. Man könnte sich sogar über so ein wichtiges Wort wie ›pyr‹, ›Feuer‹, Gedanken machen, das eine sehr stabile Wurzel besitzt[20] – könnte es mit ›durchschreiten‹, ›durchmachen‹, in Verbindung gebracht werden, im Sinne einer Feuertaufe; oder von etwas zum Zwecke einer Prüfung in Brand stecken?

Zwischenbetrachtung

Der Rekurs auf griechische Begriffe, die auf ›Erfahrung‹ verweisen, führt unter dem Blickwinkel der Dilthey-Voegelin-Turnerschen philosophischen Anthropologie zu einem wichtigen Zwischenresultat. Wir haben es demnach mit zwei unterschiedlichen Wortfamilien zu tun, bei denen Erfahrung jeweils so etwas wie eine gefährliche Passage bedeutet. Die eine ist die ›*per‹-Familie, die mit ihren unstrittigen etymologischen Verbindungen auf den erfolgreichen Abschluss einer gefährlichen Passage verweist. Die andere ist eine weitaus zweifelhaftere Ansammlung von Wörtern, deren etymologische Ungewissheit sich vielleicht aber nur daraus ergibt, dass ihr gemeinsamer Sinn, ein vielbegangener Weg, bloß nicht erkannt worden ist, wobei die Betonung aber weniger auf dem erfolgreichen Abschluss einer Passage als vielmehr auf dem ›Leiden‹ liegt, dem man bei einer versuchten Passage unterzogen ist.

20 Vgl. Sanskrit ›pur‹ (R. Turner 1989: 472).

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Eine Rückbesinnung auf Sanskrit sollte hier mehr Klarheit schaffen, wobei auf das von Ralph Turner zusammengestellte vergleichende Wörterbuch der indoiranischen Sprachen zurückgegriffen wird, dessen Vorbereitung und Herausgabe einen Großteil des zwanzigsten Jahrhunderts in Anspruch nahm (R. Turner 1989: vii).

Rekurs auf Sanskrit

Die Durchsicht nicht nur der Wörter mit dem Wortstamm ›*per‹, sondern aller Begriffe, die mit Erfahrung verstanden als gefährliche Passage in Zusammenhang gebracht werden können, zeitigt zwei grundlegende Ergebnisse. Erstens, die bisherige Untersuchung wird im Wesentlichen bestätigt: In den verschiedenen Wörtern der indoiranischen Sprachen lassen sich die gleichen Bedeutungen finden. Es gibt demnach eine Gruppe von Wörtern, die die Erfahrung einer Überfahrt zum Ausdruck bringen, und die auch eng mit der Erfahrung des Durchgehens oder Durchbohrens im Sinne von Durchdringen verbunden sind – der entsprechende Wortstamm ist ›*PR‹, ›kreuzen‹ (8100 ›para‹, ›hinüberbringen‹; 8945 ›prapta‹, ›jemand, der etwas erreicht hat‹, 8666 ›pradura‹, ›Türöffnung‹; 8627 ›pratudati‹, ›schneidet durch‹, ›dringt hindurch‹; 8940 ›pranta‹, ›Ende‹, ›Spitze‹) (R. Turner 1989: 473).[21] Sodann gibt es die Vorstellung des ›Vornewegseins‹ beziehungsweise ›-gehens‹ (8281 ›puras‹, ›vorne‹, ›vor‹; 8540 ›prati‹, ›gegen‹, ›entgegen‹, ›nahe bei‹, ›neben‹); und es gibt die Idee des Erreichens, Vollendens und Über-etwas-Hinausgelangens – entsprechend der Wortstämme ›*PR‹, ›füllen‹, und ›*PRC‹, ›verbinden‹ (7793 ›pára‹, ›entfernt‹, ›ferner‹; 8355 ›prta‹, ›gefüllt‹) (R. Turner 1989: 473, 475). Zu fehlen scheinen in den indoiranischen Sprachen jedoch bezeichnenderweise solche Wörter, die in Bezug stehen zu den mit einer Passage verbundenen Schwierigkeiten oder Gefahren sowie zur Erfahrung einer Prüfung oder eines Tests.

Dies führt zum zweiten Ergebnis. Dieselbe Bedeutungspalette wird von einer Reihe von Wörtern ausgedrückt, die nicht mit den Silben ›par‹ oder ›pr‹, sondern ›tar‹, ›tr‹ oder sogar ›thr‹ beginnen. In dieser Gruppe finden wir Wörter, die die Erfahrung des Überganges ausdrücken – mit den Wortstämmen ›*TR‹, ›kreuzen‹, und ›*TRD‹, ›sich teilen‹ (5911 ›trta‹, ›überquert‹; 5911 ›trti‹, ›Überquerung‹; 5875 ›tura‹, ›Furt‹; 5927 ›trndati‹, ›teilt sich‹ oder ›dringt hindurch‹; 5976 ›torana‹, ›Türöffnung‹) (R. Turner 1989: 338f.); vielleicht sogar mit dem Wortstamm ›*TRUP‹, ›durchstoßen‹, ›verletzen‹ (5823 ›tiras‹, ›hinüber‹, ›darüber hinaus‹) (R. Turner 1989: 345); und selbst mit der Bedeutung, die in der vorherigen Gruppe fehlte, dem Gespür für Gefahr und Furcht – entsprechend dem

21 Aus ersichtlichen Gründen wird die komplexe Schreibweise der indoiranischen Wörter in diesem Beitrag nicht verwendet. Da in Ralph Turners Wörterbuch jedem einzelnen Wort eine Nummer entspricht, lassen sie sich leicht identifizieren.

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Wortstamm ›*TRAS‹, ›zittern‹, ›fürchten‹ (6005 ›trasa‹, ›zitternd‹; 6013, ›trasa‹ ›fürchten‹; 6092 ›thar‹, ›zittern‹; 6101 ›thur‹, ›zittern‹) (R. Turner 1989: 342); angefügt werden kann auch der Wortstamm ›*TRS, ›durstig sein‹ (5938 ›trsta‹, ›hart‹, ›rau‹; 5941 ›trsna‹, ›Durst‹, ›Verlangen‹) (R. Turner 1989: 339). In dieser Gruppe fehlt jedoch die Bedeutung ›Vornewegsein‹. Dies lässt vermuten, dass aus Sicht des indoiranischen Urerlebnisses die Übernahme der Führung beim Überqueren einer gefährlichen Passage mit dem Verspüren von Furcht nicht vereinbar war.[22]

Es gibt einen weiteren wichtigen Wortstamm, der mit den Buchstaben ›tr‹ beginnt, ›*TRI‹, was der Zahl drei entspricht (R. Turner 1989: 343). Dieser Fährte kann jedoch erst nach der Untersuchung einer weiteren Anzahl von Wörtern nachgegangen werden, die im Zusammenhang mit den griechischen Begriffen ›pathos‹ und ›patos‹ stehen.

Ähnliche Entwicklungen im Griechischen

Ähnlichkeiten zwischen Wörtern mit den Wurzeln und Initialen ›pr‹ und ›tr‹ beschränken sich nicht auf Sanskrit, sondern sind auch im Griechischen zu finden. Ganz am Anfang steht hier das Wort ›teiro‹, das nur in begrenzten Zeitformen benutzt wird, und das die Auswirkungen von Schmerz und Sorge auf Körper und Geist ausdrückt; ein Wort, das eine Verbindung aufweist zu Begriffen wie ›toros‹, ›durchdringend‹, ›trupao‹, ›durchstoßen‹, ›toreia‹, ›schnitzen‹, ›ausmeißeln‹, ›tribo‹, ›reiben‹, ›truo‹ und ›tridzo‹, ›Abrieb‹, ›titroskho‹, ›verwunden‹, ›verursachen‹, ›verletzen‹ und ›trauma‹, ›Wunde‹, ›Schmerz‹. Alle diese Wörter sind von einem weiteren elementaren proto-indoeuropäischen Wortstamm, ›*ter‹, abgeleitet.

Der proto-indoeuropäische Wortstamm ›*ter‹

Dieser Wortstamm entfaltet sich in drei Zweigen, zudem gibt es ihn in zwei größeren Versionen, ›*terek‹ und ›*ters‹, was zusammengenommen den Erfahrungssinn von ›*per‹ recht genau wiedergibt. Da ist zunächst die Erfahrung des Hindurchgehens, wie lateinisch ›trans‹, deutsch ›durch‹ und englisch ›through‹, von dem die Vorstellung des Erreichens eines Endes abgeleitet wird, wie im griechischen Wort ›terma‹ und im lateinischen Wort ›terminus‹ sowie in deren modernen Ableitungen (die dritte Bedeutung von ›*ter‹ in Grandseignes 1948: 217f.). Dies ist eng verbunden mit dem zweiten Sinn von ›*ter‹, der Erfahrung des ›Reibens‹ oder ›Beißens‹, was

22 Etwas entfernt könnte man sogar noch weitere Wortstämme erwähnen: ›*TARK‹, ›(sich) drehen‹, was so gewichtige Wörter wie 5714 ›tarka‹, ›Untersuchung‹, ›Vermutung‹ (das in verschiedenen indoiranischen Sprachen auch ›Zweifel‹, ›Schätzung‹, ›Gleichgewicht‹ oder ›Waage‹ bedeuten kann), und 5717 ›tarku‹, ›Spindel‹, hervorbrachte; oder ›*TARJ‹, ›drohen‹, mit seiner Ableitung 5718 ›targa‹, ›schrecklich‹, ›stark‹ (R. Turner 1989: 325).

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

jedoch auch die Erfahrung von englisch ›turning‹ beinhaltet, gerade so wie eine Reihe verwandter Begriffe aus dem Englischen: ›torment‹, ›tribulation‹ und ›torture‹. Diese Bedeutung kommt dem erweiterten Wortstamm ›*terek‹ nahe, der von Grandseignes separat aufgelistet wird, der mit der Sanskritwurzel ›*TARK‹, ›sich drehen‹, verknüpft ist (R. Turner 1989: 325), und der jene englischen Wörter umfasst, die mit einer Untersuchung zu tun haben, wie ›torch‹, ›torture‹, ›torsion‹ oder ›retorting‹. Des Weiteren liefert uns die erste Bedeutung von ›*ter‹ den zentralen Erfahrungssinn, der mit einer gefährlichen Passage verbunden ist, die Erfahrung des Zitterns (›trembling‹), und verwandte englische Begriffe wie ›terrible‹ und ›terror‹ weisen darauf hin, dass man unterwegs beziehungsweise am Ende einer Passage Erfahrungen ausgesetzt sein könnte, die jenseits augenscheinlicher Bedrohungen direkt auf das physische Leben abzielen, die ›Erfahrung des Heiligen‹, wie sie laut Victor Turner (1967) kennzeichnend ist für liminale Momente.

Der letzte verwandte Begriff, der zweite erweiterte Wortstamm ›*ters‹, fügt noch einen weiteren Aspekt hinzu, der freilich sehr hilfreich ist, um die Dinge abzurunden. Er drückt die Erfahrung von Trockenheit aus, verbunden mit Sanskrit 5942 ›trisyati‹, ›durstig‹, er führt zu modernen Begriffen wie englisch ›torrid‹ und ›toast‹, und möglicherweise ist er sogar in dem lateinischen Wort ›terra‹ samt all seiner Ableitungen, die mit trockener Erde zu tun haben, enthalten (Grandseignes 1948: 218f.).

Sanskrit ›Pfad‹

Während die Erfahrung einer Passage durch die Wortstämme ›pr‹ und ›tr‹ ausgedrückt wird, steht ein anderes Sanskritwort hinter dem eigentlichen Namen für einen Pfad (der damit zur Benennung mehr Bezug aufweist als zur Erfahrung), worauf bereits bei der Diskussion der griechischen Begriffe ›patos‹ und ›pontos‹ angespielt wurde. Nun stellt sich die Frage nach der zugrunde liegenden Erfahrungsbasis.[23]

Der zentrale Begriff ist 7785 ›pantha‹, ›Pfad‹, ›Weg‹, mit einer Reihe von Ableitungen wie 7786 ›panthin‹, ›reisen‹, oder 8091 ›pantha‹, ›Reisender‹, das bisweilen sein ›n‹ verliert wie bei 7743 ›patha‹, ›Pfad‹, oder 7745 ›pathika‹, ›Reisender‹. In der Nachbarschaft lassen sich keine Begriffe finden, die mit dem griechischen ›pathos‹ (Leiden, Trauer, Verschleierung) verwandt sind, es gibt aber zwei Wörter mit einer sehr ähnlichen phonetischen Struktur, die einer Betrachtung wert erscheinen: 7645 ›panka‹, ›Schlamm‹, ›nass‹, ›wässerig‹, und 7655 ›panca‹, ›fünf‹. Was das erste betrifft, so ähneln sich ›Schlamm‹ und ›Wasser‹ nicht nur in dem

23 Noch faszinierender ist der Umstand, dass das hebräische Wort ›pashka‹, von dem sich Begriffe für Ostern wie das französische ›Paques‹ oder das italienische ›Pasqua‹ ableiten, ›Passage‹ bedeutet.

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

›objektiven‹ Sinne, dass Schlamm quasi Erde vermischt mit Wasser ist, sondern auch in dem ›Erfahrungs‹sinne einer besonders beschwerlichen Reise: Nur auf trockenem Land fällt es Menschen leicht zu gehen – so dass die Wahrscheinlichkeit einer Verbindung zwischen ›trans‹, ›durch‹, und ›terra‹, ›Erde‹, zunimmt. Was das zweite Wort anbelangt, wenn wir es im Lichte verwandter griechischer Begriffe betrachten, so fällt eine Reihe ähnlicher Umwandlungen auf, die mit einer starken phonetischen Stabilität einhergehen. Das griechische Wort für ›fünf‹ ist ›pente‹, mit einem ›k‹-›t‹-Austausch, doch bisweilen wird die Wurzel noch weiter verändert wie bei ›pemptos‹, ›wir fünf‹, oder ›pempakso‹, ›an fünf Fingern abzählen‹. Dies rückt weitere Begriffe ins Blickfeld: ›pathos‹, ›Leidenserfahrung‹, ›pontos‹, ›Seefahrt‹ und ›patos‹, ›Passage‹, ›Pfad‹, aber auch ›penomai‹, ›ernähren‹, ›pema, ›Elend‹, vielleicht sogar ›pempo‹ ›senden‹, ›führen‹ – jedes Wort (mit Ausnahme von ›pontos‹) ohne gesicherte Etymologie. Könnten einige dieser Probleme durch die Zahl fünf gelöst werden?

Um eine mögliche Antwort auf diese Frage zu geben, müssen wir uns auf die Übertragung beziehungsweise Überlagerung der ›pr‹ und ›tr‹ Wortstämme und Initialen zurückbesinnen und diese ernst nehmen. Der Wortstamm ›*per‹ hat keine Beziehung zu irgendwelchen Zahlen; doch sein offensichtliches ›Äquivalent‹ ›*ter‹ weist eine auffallende Nähe zur Zahl drei auf und wird von verschiedenen etymologischen Wörterbüchern mit den Wortstämmen ›*tre‹, ›*tri‹ oder ›*treu‹ gleichgesetzt, die ähnliche syntaktische Umwandlungen zwischen den Anfangsbuchstaben ›tr‹ und ›thr‹ (vgl. lateinisch ›tri‹, italienisch ›tre‹, russisch ›tre‹, französisch ›trois‹, aber altfriesisch ›thre‹ und englisch ›three‹) oder einen ›t‹-›d‹-Austausch (vgl. deutsch ›drei‹) durchmachen. Verraten uns solche oberflächlichen Gemeinsamkeiten tatsächlich etwas Wichtiges?

Die Erfahrungsbasis der Zahlen ›drei‹ und ›fünf‹

Welche Verbindungen könnten zwischen der Ideenerfahrung einer Passage, in ihren verschiedenen Ausprägungen, und den Zahlen ›drei‹ und ›fünf‹ bestehen? Könnten diese beiden Zahlen den elementaren Modalitäten, in denen eine gefährliche Passage erfahren werden kann, entsprechen? Ich denke, die Antwort lautet ja; und das kann nicht einfach nur Glück oder reiner Zufall sein.

Man sollte sich zu Beginn in Erinnerung rufen, dass bei der Auseinandersetzung zwischen Durkheim und van Gennep im Jahre 1913 Zahlen eine wichtige Rolle spielten. Zentraler Punkt der Kritik, die Letzterer an den ›Elementaren Formen‹ übte, war, dass Durkheim, gemäß seiner Ausbildung in neokantianischer Philosophie, das ethnologische Material einem fremden, statischen, dichotom-dualistischen Rahmen im Zeichen der Zahl

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

›zwei‹ unterworfen habe[24], womit er zugleich andeutete, dass es stattdessen als ein Prozess mit Anfang, Höhepunkt und Schluss, also intrinsisch an die Zahl ›drei‹ gekoppelt, untersucht werden sollte, wie es in seinem eigenen zum Klassiker gewordenen Buch ersichtlich wird (van Gennep 1999).

Dieser Punkt wurde von Victor Turner weiterentwickelt, der der Sache mit der Zahl zwei sogar noch einen Ort zuwies. Er argumentierte, dass solche Dichotomien, die im Denken von Lévi-Strauss, seinem eigenen Erzfeind, einen prominenten Platz einnahmen, tatsächlich in liminalen Situationen vorherrschten, wo die komplexe Struktur der sozialen Ordnung außer Kraft gesetzt sei und binäre Gegensätze dominant seien (V. Turner 1969: 106ff.). Auf diese Weise gelang es Turner, die kantisch-neokantianisch dichotomen Denkweisen nicht einfach für selbstverständlich zu nehmen, oder sie bloß zu kritisieren, sondern sie in einen bestimmten Kontext zu stellen, ihre Grenzen auszuloten und ihnen ihren richtigen Platz zuzuweisen. Weit davon entfernt, die Grundlagen allen ›rationalen‹ Denkens zu schaffen, brachte Kant in seiner Politik (mit seinen Anliegen von Reife und Autonomie) genauso wie in seiner Ethik und seiner Erkenntnistheorie lediglich die Erfahrung seiner eigenen, zutiefst liminalen Zeiten zum Ausdruck, ohne dass es ihm je in den Sinn gekommen wäre, dass sein Denken historisch bedingt sein könnte.

Bleibt noch die Rolle der Zahl ›fünf‹ zu klären. Aus dem Vorangegangenen scheint klar hervorzugehen, dass diese Zahl mehr mit den Widrigkeiten einer Passage als mit deren letztendlichen Erfolg zu tun hat. In zwei Situationen ersetzt die ›fünf‹ die ›drei‹, immer noch im Rahmen der inneren Logik einer Passage: Sei es, dass die Passage missglückt und sich die Notwendigkeit zur Rückkehr ergibt und erneut eine Überfahrt versucht werden muss, so dass wir eine Sequenz von fünf statt drei Schritten haben (was in Turners früherer Idee des Rituals als »soziales Drama« schon thematisiert wurde); oder sei es, dass man zur Rückfahrt gezwungen ist, was insbesondere dann der Fall ist, wenn Gezeiten im Spiel sind, so dass wir wiederum fünf Elemente haben: die Vorbereitung, die Hinreise, das Erreichen des Zieles, die Rückreise und die Wiederkunft. Beide Fälle bringen zusätzliche Schwierigkeiten und Leiden mit sich; und es gibt eine klare Thematisierung der ›Rückkehr‹: eine Kreisbewegung statt einer linearen Fortbewegung.

24 »Take my word for it, this is bookish ethnography, the sort of thing one gets when wrongly named German method is applied to Greek and Latin texts« (van Gennep 1984: 205).

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Abrundungen durch Russisch

Die bisherigen Überlegungen können weiter gestützt werden durch das Russische, eine Sprache, die im klassisch vergleichenden indoeuropäischen Gefüge nicht sonderlich vertreten ist.[25] Eine Reihe von zusammenhängenden russischen Wörtern wiederholen weniger das Argument, als dass sie sich wie ein weiteres Netz um dieselben bis hierher erforschten Affinitäten spannen. Das eine Set gruppiert sich um die Wörter ›ispytanie‹, ›Untersuchung‹, ›Probe‹, ›Prüfung‹, ›opyt‹, ›Erfahrung‹, und ›pytatj‹, ›Vernehmung mit Folter‹. Ist hier die semantische Verwandtschaft zu westeuropäischen Wörtern auch kaum ersichtlich, so kann doch eine Verbindung zu Sanskrit ›pitati‹ hergestellt werden (Vasmer 1953: 379).[26] In Analogie zur griechischen ›pathos-patos-penta‹ Reihe lassen sich die russischen Begriffe zu Wörtern in Verbindung bringen wie ›putj‹, ›Pfad‹, ›Weg‹ (verbunden mit Sanskrit ›pantha‹), ›vspjatj‹, ›rückwärts gerichtet‹, ›pjatitj‹, ›sich zurück bewegen‹ (mit der russischen Wurzel ›pnu‹, ›(an)spannen‹, ›bewegen‹, die mit den griechischen Wörtern ›penomai‹, ›ernähren‹, und ›ponos‹, ›harte Arbeit‹, ›Mühsal‹, verbunden ist, vgl. Vasmer 1953), ›pjatitjcja‹, ›rückwärts gehen‹, sowie zu der Zahl ›fünf‹ selbst (›pjatj‹). Das andere Set gruppiert sich um das russische Wort für Erfahrung im Sinne von Leiden und Leidenschaft, und damit um das genaue Äquivalent des griechischen ›pathos‹, nämlich ›stradatj‹, was Begriffe umfasst wie ›strada‹, ›schwere Arbeit‹, ›Plackerei‹, ›strah‹, ›Furcht‹, ›Schrecken‹, ›strastj‹, ›Leidenschaft‹, ›strahovanie‹, ›Sicherheit‹, ›Versicherung‹, und ›strashno‹, ›schrecklich‹, ›scheußlich‹, möglicherweise auch Begriffe wie ›strana‹, ›Land‹, ›stranno‹, ›fremd‹, und ›strannik‹, ›Reisender‹, ›Wanderer‹. Das erste Set stellt etymologisch ein Rätsel dar, da es sich auf Sanskrit ›stradati‹, ›leiden‹ (Vasmer 1953), griechisch ›strenos‹, ›rau‹, ›spitz‹, und lateinisch ›strenuus‹, ›aktiv‹, ›tatkräftig‹ (vgl. im Englischen ›strenuous‹), zurückführen lässt[27], die Bedeutung des lateinischen Wortes ›sterna‹, auf das diese Wörter zurückgehen, jedoch eine ziemlich andere ist, nämlich ›gutes Omen‹. Das zweite Set von Wörtern besitzt eine etwas einfachere Etymologie, da sie Verbindungen aufweist zu Sanskrit ›strnoti‹, ›verschütten‹, ›verstreuen‹ (Vasmer 1953), griechisch ›sternon‹, ›Kiste‹, und ›stornemi‹, ›das Bett machen, dann ausbreiten und bestreuen‹,

25 Vgl. Vasmer (1953-58), Ryan/Norman (1995), Wade (1996) und Wheeler/Unbegaun/Falla (2000). Ein Vergleich mit dem Ungarischen, einer nicht-indoeuropäischen Sprache, ist ebenfalls erhellend, dies würde jedoch den Rahmen dieses Beitrages sprengen.

26 Vgl. den indoeuropäischen Wortstamm ›*PIS‹, ›schnitzen‹ (R. Turner 1989: 464) sowie die indoeuropäischen Wörter 8218 ›pista‹, ›zerstoßen‹, ›gemahlen‹, und 8165 ›pittayati‹, ›stampft auf eine feste Masse‹; Wörter, die sich ihrerseits nicht leicht verbinden lassen.

27 Zu Verweisen auf lateinische Begriffe, wenn nicht anders angezeigt, vgl. Marchant/Charles (1948).

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

sowie lateinisch ›sterno‹, ›Ausdehnung‹, ›auf dem Boden liegen‹, von dem sich, über ›strata‹, eine Reihe von Wörtern ableitet, die sowohl den Sinn von ›Schicht‹ als auch von ›Weg‹ ausdrücken (vgl. ›Straße‹ oder italienisch ›strada‹). Während aus Sicht der konventionellen Etymologie das russische ›stradatj‹, ›leiden‹, und das italienische ›strada‹, ›Straße‹, allenfalls eine Pseudoähnlichkeit aufweisen, kann man sich fragen, ob die beiden elementaren Bedeutungen von ›Erfahrung‹, ›unterwegs sein‹ und ›an etwas leiden, das einem zustößt‹, nicht auch hinter diesem Zufall stecken könnten.

Urteilserfahrungen: zur Etymologie der Erfahrung 2 (proto-indoeuropäisch ›*ker‹)

Der Wortstamm ›*ker‹ ist nicht bloß statistisch betrachtet der wichtigste indoeuropäische Wortstamm. Dies hat auch etwas mit Erfahrung zu tun. Um diesen Punkt zu sehen, und seine Bedeutung zu erkennen, müssen wir uns einem anderen entscheidenden Theoretiker des Sozialen des letzten Jahrhunderts zuwenden, der zur selben Generation wie Victor Turner (1920-1983) und Mario Alinei (*1926) gehört: Reinhart Koselleck (1923-2006).[28]

Kosellecks ›Kritik und Krise‹

Die zentrale These von Kosellecks ›Kritik und Krise‹, seiner Habilitationsschrift, ist, dass die zwei titelgebenden Wörter, die heute so unterschiedliche Bedeutungen haben, bis zum achtzehnten Jahrhundert eigentlich nicht unterschieden wurden. Zedlers Universal-Lexicon aus dem Jahre 1733 führt ›Crisis‹ und ›Critic‹ noch in einer gemeinsamen Bedeutung an. Abgesehen von der Bedeutungstrennung geschah zugleich noch etwas: ›Krisis‹ als Entscheidung und Beurteilung verlor an Gewicht und wurde von bloßer ›Kritik‹ ersetzt, laut Koselleck »eine der Wurzeln der Hypokrisie, [...] zu der die Kritik im 18. Jh. entartete« (Koselleck 1992: 198f.). Dies findet in Art und Charakter ihre Parallele in dem Bruch zwischen ›Erfahrung‹ und ›Experiment‹ – eine Entwicklung, deren Bedeutsamkeit kaum zu überschätzen ist angesichts der Tatsache, dass diese vier Wörter die vier wichtigsten Wörter des Denkens in der Moderne darstellen: ›Experiment‹ als der zentrale Begriff der modernen Wissenschaft und ihrer ›wissenschaftlichen Methode‹, ›Erfahrung‹ als der substantielle Begriff der mo-

28 Zu dieser ›Zweiten Weltkriegs‹-Generation gehören unter anderem so zentrale Figuren wie Pierre Hadot (*1921), Mary Douglas (*1921), Erving Goffman (*1922), René Girard (*1923), Shmuel Eisenstadt (*1923), Alessandro Pizzorno (*1924), Zygmunt Bauman (*1925) oder Michel Foucault (*1926).

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

dernen Philosophie seit Descartes, ›Kritik‹ als der zentrale methodologische Begriff der modernen Philosophie seit Kant und ›Krise‹ als der zentrale Begriff der modernen, diagnostischen Sozialwissenschaften – ein Wort, das heutzutage über alle Maßen Verwendung findet, das aber tatsächlich als ein entscheidendes Symptom zeitgenössischen Lebens gelten kann, und das die Diagnose einer »permanenten Liminalität« (Szakolczai 2000: 215ff.) stützt.

Koselleck argumentierte, dass sowohl ›Kritik‹ als auch ›Krise‹ von dem griechischen Verb ›krinein‹ abstammen, was ›teilen‹ bedeutet, und zwar in dreierlei Hinsicht: in einem politisch-militärischen Sinne das Treffen einer Entscheidung über Kampf oder Streit; in einem juristischen Sinne das Fällen eines Urteils; und schließlich in einem medizinischen Sinne das Stellen einer Diagnose und das Befinden über die weitere Behandlung. Schließlich kam im Neuen Testament eine vierte – ähnlich entscheidende – Bedeutung hinzu: im ›Jüngsten Gericht‹, wo sich eine ›kritische‹ Beurteilung mit apokalyptischen Erwartungen verbindet. Hinter dem Wort ›krinein‹, das so wichtig ist für die Philosophie Platons, der sich weit mehr als Kant der unabwendbaren Fallstricke bewusst war, die sich aus der geistigen Tätigkeit verbaler Trennung ergaben, die im Mittelpunkt der sprachlichen Tricks der Sophisten stand[29], steht das Verb ›keiro‹, ›schneiden‹. Dies führt uns direkt zum zweiten zentralen Wortstamm ›*ker‹.

Die Bedeutungen des proto-indoeuropäischen Wortstammes ›*ker‹

Der Wortstamm ›*ker‹ besitzt drei Hauptbedeutungen, die eine beinahe endlose Anzahl von Wörtern in allen indoeuropäischen Sprachen hervorbringen. Die erste entspricht der Erfahrung des ›Sich Biegens‹ (englisch ›curving‹). Abgesehen von ›sich biegen‹ selbst, finden sich unter den verwandten Wörtern das lateinische ›corona‹, ›Krone‹ (als ein kreisrunder Gegenstand), ›Kreis‹ mit seinen verschiedenen Ableitungen wie ›Zirkus‹ und dem englischen Wort ›circuit‹, aber auch Verben wie das französische ›chercher‹ und das italienische ›cercare‹, ›suchen‹. Die zweite Bedeutung von ›*ker‹ ist ›Kopf‹ beziehungsweise ›Gehirn‹, wie etwa bei dem Sanskritwort 2784 ›karanka‹, ›Schädel‹, ›Kopf‹, im Griechischen ›kara‹, ›Kopf‹, und ›kranion‹, ›Schädel‹, gerade so wie im lateinischen Wort ›cerebro‹, ›Gehirn‹, das sich im französischen ›cerveau‹ oder im italienischen ›cervello‹ fortsetzt. Derselbe Wortstamm liefert die verschiedenen Wörter für ›Horn‹ (vgl. griechisch ›keras‹, lateinisch ›cornu‹, französisch ›corne‹, und auch ›cerf‹, ›Hirsch‹, ›Reh‹, sowie englisch ›horn‹). Der dritte Zweig brachte die bei weitem größte Bandbreite an Bedeutungen hervor. Er umfasst die Erfahrung des ›Schneidens‹, das in den Sanskritwörtern 3432

29 Vgl. insbesondere Platons ›Sophistes‹ und ›Politikos‹.

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

›krntati‹, ›schneidet‹, 2858 ›kartari‹, ›Schere‹, ›Messer‹, und 3425 ›krti‹, ›Messer‹, im Griechischen ›keiro‹, ›schneiden‹, und ›kormos‹, ›ein abgeschnittenes Stück‹, oder im Lateinischen ›curtare‹, ›schneiden‹, enthalten ist. Es gibt unglaublich viele Ableitungen: im direktesten Sinne das französische Wort ›court‹, ›kurz‹, von dem sich seinerseits die deutschen Wörter ›scheren‹ und ›Schere‹ sowie eine ganze Reihe englischer Wörter wie ›short‹, ›shear‹, ›share‹, ›shore‹, ›score‹ oder ›shirt‹ ableiten. Von den verschiedenen Erweiterungen seien hier nur einige erwähnt: deutsch ›Kork‹ und ›diskret‹, englisch ›harvest‹, ›certainty‹ und ›discern‹, das lateinische ›caro‹ und das italienische ›carne‹, lateinisch ›corium‹ und französisch ›cuir‹, lateinisch ›scribere‹ und französisch ›écrire‹. Zu guter Letzt gibt es das lateinische ›scrutor‹, ›untersuchen‹, ›ergründen‹, was zu verschiedenen Begriffen führt, die im Umfeld einer ›genauen Untersuchung‹ (englisch ›scrutiny‹) zu finden sind, sowie das lateinische ›scrupus‹, ›spitzer Stein‹, auch ›Angst‹, ›Besorgnis‹, was auf die verschiedenen mit ›Skrupel‹ verbundenen Begriffe verweist.

Mit diesen Wörtern und ihren offenkundigen semantischen Verbindungen zu Forschung und Untersuchung, und damit zu Test und Prüfung, scheint sich der Kreis zu schließen, indem wir von dem einen proto-indoeuropäischen Wortstamm, ›*ker‹, zurück zum anderen, ›*per‹, gelangen. Bevor wir jedoch diesen Gedanken weiterverfolgen können, müssen wir noch unsere Entdeckungen bezüglich des Wortstammes ›*ker‹ zusammenfassen. Die beiden zentralen erfahrungsgesättigten Vorstellungen, die hinter dem Wortstamm ›sich biegen‹ und ›schneiden‹ stehen, lassen sich scheinbar schwer zusammenbringen angesichts der Tatsache, dass ein Schnitt, zumal mit einem Messer, eher eine gerade als eine krumme Linie hervorbringt, entlang der ein Gegenstand gekürzt oder in zwei oder mehr Teile geschnitten wird. Doch die Verbindung zwischen beiden Vorstellungen ist besonders stark, was sich nicht nur anhand der identischen Sanskritwurzel ›*KRT‹ für ›schneiden‹ und ›sich schnell drehen‹, ›spinnen‹ (R. Turner 1989: 177)[30], sondern auch anhand einer Reihe weiterer identischer Wörter zeigt (2854 ›kartati‹, ›schneidet‹ und 2855 ›kartati‹, ›dreht sich‹; 3432 ›krntati‹, ›schneidet‹, und 3433 ›krntati‹, ›dreht sich‹; oder 3434 ›krntana‹, ›abschneiden‹ und 3435 ›krntana‹, ›sich drehen‹).[31] Mit Hilfe zweier miteinander in Beziehung stehender Dinge, Komplexität und Irreversibilität, lässt sich das Rätsel lösen, und die beiden Vorstellungen können doch zusammengebracht werden. Eine Biegung ist immer ein Zeichen von Komplexität, zumal im Sinne einer Kurve, und die Erfahrung des Reisens als Passage ist, wie wir gesehen haben, für alle indoeuropäischen Sprachen eine sehr elementare. Kurven sind gefährlich, da wir nicht dahin-

30 Ralph Turner unterscheidet hiervon die Sanskritwurzel ›*KRUNC‹, ›sich biegen‹ (R. Turner 1989: 186).

31 Vereinzelte Unterschiede sind einem ausgelassenen Akzent oder einem tiefer- oder höhergestellten Zeichen geschuldet.

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

ter blicken können; oder weil wir sie nehmen müssen, egal ob wir rennen oder auf einem Pferd reiten. Eine ähnliche Komplexität wird durch das Bedürfnis hervorgerufen, einen Gegenstand in Stücke zu schneiden, da ein solcher Schnitt nicht mehr rückgängig gemacht werden kann: So wie der entscheidende Schnitt gemacht wurde, so bleibt es. Und die dritte Hauptbedeutung bestätigt vollends die Hypothese über die Komplexität, da Entscheidungen im Kopf beziehungsweise im Gehirn selbst, also im Zentrum, getroffen werden.

›Erfahrung‹ als gefährliche Passage und das Fällen eines Urteils als unwiderrufliche Handlung, die auf der Kippe steht, hängen eng miteinander zusammen, wie es die peinlich genaue Untersuchung (englisch ›scrupulous scrutiny‹), die mit einer solchen Entscheidung zusammenhängt, beweist. In strikter Analogie zu dem Wortstamm ›*per‹ könnte es jedoch möglich sein, den Sinn dieses Wortstammes auszuweiten, ja sogar eine weitere wichtige Zahl mit einzubeziehen.

Der Wortstamm ›*per‹ ist mit Wörtern, die eine Wurzel wie ›pent‹ haben, wesensverwandt; dasselbe scheint für den Wortstamm ›*ker‹ sowie dessen mögliche Verbindungen zu Wörtern, die eine Wurzel wie ›kent‹ haben, zu gelten. Grandseignes nimmt einen Wortstamm ›*kent-eo‹ an, ›durchstechen‹, ›aufstacheln‹, ›anspornen‹, mit zwei weiteren griechischen Wörtern, die hierher gehören: zum einen ›kentron‹, ›spitzige Nadel‹, ›Zentrum‹ (wie in ›kentrikos‹, ›zu einer Himmelsrichtung gehören‹), im Lateinischen aufgegriffen als ›centrum‹; zum anderen ›kontos‹, ›Pfahl‹, ›Pike‹, ›Krücke‹, ›Stachelstock‹, oder auch ›kurz‹ (Grandseignes 1948: 85). Die etymologischen Schwierigkeiten werden von Chantraine (1999: 515) bestätigt. Der erste Begriff besitzt offensichtliche und wichtige Affinitäten zu der Bedeutung von ›*ker‹ als Kopf oder Gehirn, da ›kentron‹ das Wort ›Zentrum‹ hervorbringt, das in allen indoeuropäischen Sprachen auftaucht; während der zweite Begriff, abgesehen von der inhaltlichen Relevanz, in der Form ›pontos‹ gleichkommt, dem möglichen etymologischen Verbindungsglied zwischen Sanskrit ›pantha‹ und griechisch ›patos‹. Dieser Zusammenhang zwischen Zentralität und Komplexität wird noch zusätzlich durch die mögliche Verbindung zu dem proto-indoeuropäischen Wortstamm ›*kent‹ betont, der für die Zahl hundert steht. Auf der einen Seite ist dies die Zahl für Komplexität, mit ihrer Bedeutung von ›sehr viele‹ in mehreren Sprachen, viel mehr als zehn, was man noch mit den Fingern abzählen kann. Auf der anderen Seite ist es mit Hilfe dieser Zahl leicht, in einer Zeichnung ein Zentrum darzustellen: Alles, was wir machen müssen, ist, unsere zehn Finger einer Linie entlang zu legen, dann zwei parallele Linien im rechten Winkel zu den beiden Endpunkten zu zeichnen, so dass wir ein Quadrat erhalten, und schließlich den Mittelpunkt durch zwei Diagonalen zu markieren.

Die vorangehenden Überlegungen sind von höchst hypothetischer Art und leiten sich von dem Vorschlag ab, von einer Cartesianisch-Kantischen

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

zu einer Dilthey-Voegelin-Turner'schen Erkenntnistheorie zu wechseln, wo Wörter nicht den Vorstellungen gleichen, die die Gegenstände reflektieren, sondern vielmehr ›Erfahrungen‹ ausdrücken und buchstäblich repräsentieren (durch Performanz in die Gegenwart bringen). Statt eine detaillierte und spezifische Untersuchung anzustellen, was eher die Aufgabe von Experten sein sollte, wurde versuchsweise darauf hingewiesen, dass aus der Perspektive von ›Erfahrung‹ verstanden als gefährliche Passage, die alle möglichen mentalen und geistigen Anstrengungen und Prozesse involviert und impliziert, ein paar der früheren Schwierigkeiten auf einmal gelöst werden könnten. Es werden Verbindungen sichtbar, die zuvor verborgen blieben oder als irrelevant oder unverständlich eingestuft wurden.

Es gibt jedoch einen weiteren Aspekt, der uns direkt zu einer der zentralen Aufgaben der Soziologie zurückführt, der Diagnose der Bedingungen der Moderne. Dies betrifft grundlegende und parallel verlaufende semantische Sinnverschiebungen bei Wörtern, die von ›*per‹ und ›*ker‹ abgeleitet sind. An dieser Stelle müssen wir erneut die Arbeit von Reinhart Koselleck aufnehmen und fortentwickeln.

Der Bedeutungswandel der von ›*ker‹ und ›*per‹ abstammenden Wörter in der modernen Welt

Ursprünglich bedeutete ›Erfahrung‹ eine brandgefährliche Passage, die man bewältigen musste, die eng verbunden war mit Furcht, Bedrohung, oft auch mit Leid, die auf alle Fälle den Charakter eines ›Ereignisses‹ hatte. Eine kritische Entscheidung beinhaltete dagegen eine vielschichtige Beurteilung, die aktiv gemacht werden musste, die zwar Schwierigkeiten und Risiken bei der Entschlussfassung und der genauen Ausführung mit sich brachte, die aber ihrem Wesen nach trotzdem etwas war, das man aktiv und bewusst tun musste und für dessen Ergebnis man die volle Verantwortung zu tragen hatte. Nun, mit dem Aufstieg der modernen Welt, verkehrten sich diese Bedeutungen auf eine kaum zu überschätzende Art und Weise in ihr Gegenteil. Der erste Wandel fand im frühen siebzehnten Jahrhundert statt, mit dem Ende der Renaissance. Der zweite dagegen im achtzehnten Jahrhundert, mit Beginn der Aufklärung. Wie Koselleck detailliert über den zweiten Wandel ausführt, nahm das Wort ›Kritik‹ mit den französischen ›Philosophes‹ den Sinn einer Handlung ohne unmittelbare Verantwortlichkeit an, eine Art laufender sozialer Kommentar über die Zeiten, der von den ›Literati‹ – modernen Sophisten – zum Besten gegeben wurde, und dem die Mittel, oft auch die Absicht, fehlte, auf tatsächliche Auswirkung aus zu sein; eine Position, die schließlich Gestalt annahm in der desaströsen Idee: »Lasst uns zunächst einmal die bestehende Welt niederreißen, über die Zukunft können wir uns danach noch sorgen«. Zugleich wurde aus ›Krise‹, die von aktiver Beurteilung unterschieden wurde, eine

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Erfahrung, die man als Zeuge historischer Ereignisse einfach passiv durchlitt.

Die ganze Tragweite dieses Bedeutungswandels wird ersichtlich, wenn wir ihn zusammen mit der parallel verlaufenden Verschiebung aufgrund des Bruchs zwischen ›Erfahrung‹ und ›Experiment‹ betrachten. ›Erfahrung‹ stellte nicht länger eine Herausforderung dar, der sich ein Mensch (oder eine ganze Gemeinschaft) stellen musste, ein Problem, das zu lösen war, dessen Erfolg immer von Kräften abhing, die bis zu einem gewissen Grad außerhalb der Kontrolle des Individuums lagen, und die daher den Charakter eines ›Ereignisses‹ hatten – eines Ereignisses, das darüberhinaus sowohl das Individuum als auch die Gemeinschaft konstituierte und formte, wobei deren gesamte Identität aufs Spiel gesetzt wurde; sie wurde nun vielmehr mit Sinneswahrnehmung in Zusammenhang gebracht, vor allem mit der Erfahrung von Lust, der das individuelle Subjekt, von dem angenommen wurde, dass es bereits vor der Erfahrung existierte und durch diese überhaupt nicht verändert werden würde, aktiv nachjagt. Mit der Moderne kam das Subjekt daher vor die ›Erfahrung‹, es wurde aktives Subjekt einer Erfahrung genauso wie eines (wissenschaftlichen) Experimentes – eine Perspektive, aus der heraus sich ›schlechte‹ Leidenserfahrungen als schlicht zu vermeidende Sinneswahrnehmungen darstellten. Mit dem Aufstieg des Utilitarismus wurden Lust und Schmerz als Empfindungen radikal abgetrennt, und ein voll rationales und bewusstes Subjekt hatte sie zu kontrollieren, zu wählen oder zu vermeiden.

Im abschließenden Teil dieses Beitrages wird eine kurze Einschätzung dieser Entwicklung gegeben, die radikaler nicht hätte sein können, da sie die moderne Erfahrung des Lebens in Kontrast zu allen anderen, vorhergehenden Erfahrungsweisen setzte. Zuvor jedoch, und bevor diese Punkte noch verstärkt werden, wird ein kurzer Abriss über die parallel dazu verlaufende Entwicklung eines eng verwandten und für die Soziologie ähnlich zentralen Begriffes, der viel mit instrumenteller Vernunft zu tun hat, gegeben: ›Akt‹ beziehungsweise ›Aktion‹.

›Akt‹ und ›Aktion‹: Etymologie und Begriffsgeschichte

Die Etymologie dieser Wörter ist unkompliziert. Sie wird auf den protoindoeuropäischen Wortstamm ›*ag‹, ›treiben‹, ›in Bewegung setzen‹, ›bewegen‹, ›führen‹, ›heraus-‹ oder ›hervorziehen‹, zurückgeführt, der in der Sanskritwurzel ›*AJ‹, ›treiben‹, mit 1090 ›ajati‹, ›treibt gegen‹ (R. Turner 1989: 8), beziehungsweise in dem griechischen und lateinischen Wort ›ago‹ praktisch ohne jede syntaktische oder semantische Veränderung enthalten ist. Man ist hier verleitet, diese Bedeutung von ›führen‹ mit dem Wortstamm ›*per‹, ›nach vorne gehen und die Passage nehmen‹, in Ver-

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

bindung zu bringen: Man sollte dabei aber zur Kenntnis nehmen, dass die ursprüngliche Bedeutung des Begriffes eng mit der Aktivität des Schafhütens verknüpft ist, mit dem buchstäblichen Vor-sich-Hertreiben, und keinesfalls mit der Führung von Menschen, denen man den Weg weist, wofür zum Beispiel im Lateinischen der Begriff ›ducere‹, ›führen‹, benutzt wird. Und doch, was den Zusammenhang wiederum plausibler macht, haben abgeleitete Wörter sowohl in Sanskrit (vgl. ›agmas‹) wie im Griechischen (vgl. ›ogmos‹) die Bedeutung von ›Weg‹, ›Straße‹, ›Pfad‹.

Im Lateinischen machte das Wort eine Reihe wichtiger Modifikationen durch, und auf diese Weise nahm es Bedeutungen an, die es in Sanskrit oder im Griechischen nicht gehabt hatte. Auf der einen Seite verwies das Verb nun auf die Kraft oder den Geist, der die Dinge tatsächlich in Bewegung setzt. Auf der anderen Seite gewann es auch die genau entgegengesetzte Bedeutung einer nachahmenden Theateraufführung, wie beim englischen Wort ›actor‹.[32] Noch als Teil desselben Prozesses entwickelte sich ein neues Wort, ›actiones‹, als ob der Begriff ›actus‹ verdoppelt worden wäre.

Die Bedeutungsverschiebungen der englischen Wörter ›act‹ (als Verb und als Substantiv) und ›action‹ scheinen eine ähnliche Geschichte zu erzählen –ganz als ob sie die Entwicklungen im Lateinischen fortgeführt hätten. Laut dem ›Oxford English Dictionary‹ wurde das Wort ›act‹ zuerst als Substantiv benutzt, dann erst als Verb. Die ursprünglichen, nunmehr überholten Bedeutungen beider Begriffe standen nicht einfach in Beziehung zu der Tatsache des Tuns, Erreichens oder Ausführens, sondern – dem protoindoeuropäischen ›*ag‹ nahekommend – zu der Erfahrung, dass etwas in Bewegung gesetzt wird; im Besonderen zu dem aktiven Kraftprinzip, das die Bewegung eigentlich antreibt. Es ist keineswegs zufällig, dass praktisch alle Beispiele, die im ›Oxford English Dictionary‹ für solche archaischen Verwendungen aufgelistet werden, aus der Theologie oder Religion kommen, wo sie auf die Seele, den Geist, auf Gott oder göttliche Gnade verweisen. Auf der anderen Seite, je mehr wir uns der Moderne nähern, desto mehr gewinnt das Wort ›act‹ ausschließlich den Sinn einer Darstellung auf den Gebieten des Theaters und des Rechts, und ist somit nicht mehr verbunden mit etwas Tun oder Erreichen, was nun ausschließlich mit dem Begriff ›action‹ verknüpft wird – bei dem jedoch ebenfalls etwas von Recht und Theater mitschwingt. Das Resultat des Veraltens des ursprünglich landwirtschaftlich-bäuerlichen Sinnes ist, dank seiner engen, andauernden Verflechtung mit dem theologischen Sinn, dass jetzt die Bedeutungen von ›act‹ und ›action‹ mit stark performativem, rechtlichem oder theatermäßigem Bezug als etwas angesehen wurden, das für das Prinzip der Aktivität steht, was schließlich in der soziologischen Handlungstheorie als

32 Im Griechischen wurde für den Schauspieler ein hiervon verschiedener Begriff verwendet (›hypocrites‹).

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

das Prinzip menschlicher Autonomie und Tätigkeit theoretisiert wurde, wobei der Nachahmungsaspekt eines ›acts‹ unberücksichtigt blieb.

Die Untersuchung von ›act‹ und ›action‹ führt also zum selben Ergebnis wie die obige Untersuchung von ›Erfahrung‹: eine radikale Veränderung und Umkehrung des Sinnes mit dem Aufstieg der modernen Welt. Während ›action‹ mit dem Wortstamm ›*ag‹, genauso wie ›experience‹ mit dem Wortstamm ›*per‹, zuvor für einen komplexen, strukturierten Prozess stand, bei dem einige vorangingen und eine schwierige und gefährliche Aufgabe meisterten, indem sie den Weg wiesen, und andere ihnen darin mehr oder weniger erfolgreich nachfolgten (sie nachahmten), häufig dem Leiden unterworfen, wurden ›Führung‹ und ›Nachfolge‹ in der modernen Welt voneinander getrennt, so dass Letztere zu einem bloßen ›Nachäffen‹ geworden ist, und dann war es genau dieser mimetische Akt, der, mit dem Aufstieg des modernen Subjekts und seinem Anspruch auf Autonomie, zum Prinzip von ›Handlungsfähigkeit‹ und ›Handlung‹ wurde, wobei alle alternativen Modelle, denen man folgen könnte, arrogant ignoriert wurden. Modernes Denken und Philosophieren, von Bacons ›Experiment‹ und Cartesianischer ›Erfahrung‹ über die Kantische ›Kritik‹ bis hin zu Parsons' ›Handlungstheorie‹, spiegeln diese Phänomene einfach wider, wenn sie nicht sogar ihr aktiver Urheber sind. Sie versagen sämtlich darin, ihre Besonderheit herauszuarbeiten und zu untersuchen. Dieses Papier hegt die Hoffnung, einen Beitrag zu dieser Aufgabe geleistet zu haben.

Schlussfolgerung

Wörter wie ›Erfahrung‹ und ›Experiment‹, ›Kritik‹ und ›Krise‹, ›Akt‹ und ›Aktion‹, vor allem in direktem Zusammenhang mit Begriffen wie ›Untersuchung‹, ›Prüfung‹, ›Wahrheit‹, ›Rationalität‹ und ›Wahlfreiheit‹, gehören nicht nur zu den wichtigsten Konzepten der Moderne in Wissenschaft, Philosophie, Kunst, Recht und Soziologie, sie definieren geradezu die ›Episteme‹ der modernen Welt, in der wir leben. Die Tragweite der radikalen Sinnverschiebungen, die sie in den letzten Jahrhunderten durchgemacht haben, kann daher kaum überschätzt werden; und eine Untersuchung solcher Verschiebungen schenkt uns unvergleichliche Einsichten in die Veränderungen, die über diesen Zeitraum hinweg auf der elementarsten anthropologischen Ebene stattgefunden haben, und sie bestimmt zugleich deren problematischen Charakter.

Zwei dieser Veränderungen, im Herzen der Sozio- und Psychogenese der Moderne, in dem Sinne, dass sie sowohl ihre Symptome als auch ihre Urheber sind, sind das Verschwinden von Ereignissen und das eng damit zusammenhängende Um-sich-Greifen des ›Lustprinzips‹. Bis zum modernen Zeitalter war das Leben der Menschen und Gemeinschaften beherrscht von ›Ereignissen‹: Dinge, die einfach geschahen, zur Freude oder – öfter –

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

zum Leidwesen, die überraschend und unerwartet waren, und die nach einer schnellen und passenden Antwort verlangten. Solche Ereignisse reichten von Kriegen und Naturkatastrophen über unerwartete Ankünfte und Abreisen (wie Geburt und Tod) bis hin zu Freundschaft, Liebe und Betrug, und sehr oft schufen sie ein drängendes Bewusstsein für die Gegenwart des Übernatürlichen, oder bloßen Glücks (Schicksals, der Vorsehung, von ›Fortuna‹). Die moderne Welt versucht, vor allem durch die moderne Wissenschaft, das Ausmaß des ›Ereignisses‹ zu begrenzen, im Namen menschlicher Glückseligkeit. In ihrem Äußersten, der extremsten Variante der mechanischen Welt als Ort der Rationalität, streitet sie sogar ab, dass ›Ereignisse‹ überhaupt geschehen können: Alles wird von Gesetzen durchwaltet – eine Ansicht, die genauso extrem ist wie die puritanische Vorstellung, nach der alles gemäß dem unerforschlichen Ratschluss eines verborgenen Gottes geschieht, als sein direkter Ausfluss.

Die Erfahrung, in einer Welt zu leben, die gänzlich von mechanischen Gesetzmäßigkeiten bestimmt ist, ist extrem bedrückend, und so ›musste‹ dies durch eine Zwillingshypothese ergänzt werden, die genauso absurd ist, die aber eine ähnlich unerschütterliche Grundlage moderner Welterfahrung darstellt: das Lustprinzip. Gemäß dieser Vorstellung sind Menschen ganz einfach Lustmaximierer – was eigentlich bedeutet, dass die einzige Haltung, die ›Hominoiden‹ (Lebewesen mit Vernunftbegabung) in einer äußeren Welt eiserner Gesetze verbleibt, die Maximierung der Anzahl lustvoller Wahrnehmungen ist, die innerlich herbeigeführt werden können. Dadurch werden, wie durch einen tollen Zaubertrick, die bedrückenden und entfremdenden Eigenschaften der modernen Welt in eine nie da gewesene Gelegenheit zur Lustmaximierung umgewandelt – ein Prinzip, von dem angenommen wird, dass es im Herzen der menschlichen Natur liege, in der unaufgeklärten Vergangenheit aber von allen möglichen Institutionen, Regulierungen und Werten unterdrückt worden sei. Diese Vorstellung liegt Benthams ›radikaler‹ Philosophie zugrunde; und es ist das große Verdienst Durkheims, trotz all seiner offenkundigen Schwächen, dass er die Zurückweisung des Utilitarismus, in all seinen Formen, ins Zentrum der Soziologie rückte. Indem Voegelin, Turner und Koselleck darauf beharrten, den Dingen auf den Grund zu gehen und den tieferliegenden Sinn von ›Erfahrung‹ und ›Krise‹ ans Licht zu bringen, legten sie den Grundstein für ein besseres Verständnis der Entstehung der modernen Welt mit seiner höchst eigentümlichen Rationalität, die von Weber als das seinem Lebenswerk zugrunde liegende Problem erwählt wurde (Weber 1988: 1, 11f.).[33]

33 Sein Ziel war es bekanntlich, »die besondere *Eigenart* des okzidentalen und, innerhalb dieses, des modernen okzidentalen, Rationalismus zu erkennen und in ihrer Entstehung zu erklären« (Weber 1988: 12). Im gleichen Abschnitt, vor dem Zitat, werden Begriffe wie ›Rationalität‹, ›rational‹ und ›irrational‹ sechs Mal in Anführungszeichen gesetzt. Die englische Überset-

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Eric Voegelin, Victor Turner und Reinhart Koselleck sind nicht bloß ›wichtige Figuren‹ der zeitgenössischen Theorie des Sozialen. Ihr Werk enthält vielmehr entscheidende Hinweise, mittels derer die schlimmsten Fehltritte der modernen Theorie des Sozialen, im Gefolge von Aufklärung und Neo-Kantianismus, aber auch von Marx und Freud, überwunden werden könnten. Die Arbeit von Bernd Giesen, mit ihrer Betonung von Ereignissen, wie etwa die ›Achsenzeit‹, und der dringenden Notwendigkeit, ›Erfahrung‹ neu zu denken, mit ihrem Vertrauen in Victor Turners Werk mit seinem Konzept der Liminalität beim Verfechten einer möglichen ›performativen Wende‹ in der Kultursoziologie, wobei er von Reinhart Koselleck, seinem ehemaligen Lehrer und langjährigen Kollegen, inspiriert wird, stellt einen wichtigen Schritt in diesem Prozess dar.

(Übersetzung: Gerold Gerber)

Literatur

Alinei, Mario (1996). La teoria della continuità. Bologna: Il Mulino.

Alinei, Mario (2000a). Continuità dal Mesolitico all'età del ferro nelle principali aree etnolinguistiche. Bologna: Il Mulino.

Alinei, Mario (2000b). »An Alternative Model for the Origins of European Peoples and Languages: The Continuity Theory«. In: *Quaderni di Semantica* 21. Jg. S. 21-50.

Bateson, Gregory (1983). Ökologie des Geistes. Anthropologische, psychologische, biologische und epistemologische Perspektiven. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Bateson, Gregory (1990). Geist und Natur. Eine notwendige Einheit. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Bateson, Gregory/Bateson, Mary Catherine (2005). Angels Fear: Towards an Epistemology of the Sacred. Cresshill, NJ: Hampton Press.

Chantraine, Pierre (1999). Dictionnaire étymologique de la langue grecque: histoire des mots. Paris: Klincksieck.

Elias, Norbert (1997). Über den Prozeß der Zivilisation. Wandlungen des Verhaltens in den weltlichen Oberschichten des Abendlandes. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Elias, Norbert (2005). Studien über die Deutschen. Machtkämpfe und Habitusentwicklung im 19. und 20. Jahrhundert. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

zung von Parsons lässt diese Anführungszeichen symptomatischer Weise alle weg.

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Ernout, Alfred/Meillet, Antoine (1959). Dictionnaire étymologique de la langue latine: histoire des mots. Paris: Klincksieck.

Foucault, Michel (2008). Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Giesen, Bernhard (1993). Die Intellektuellen und die Nation. Eine deutsche Achsenzeit. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Giesen, Bernhard (2004a). Triumph and Trauma. London: Paradigm.

Giesen, Bernhard (2004b). »Nontemporaneity, Asynchronicity and Divided Memories«. In: *Time and Society* 13. Jg., Heft 1. S. 27-40.

Giesen, Bernhard (2006). »Performing the Sacred: A Durkheimian Perspective on the Performative Turn in the Social Sciences«. In: Alexander, Jeffrey C./Giesen, Bernhard/Mast, Jason L. (Hg.). Social Performance: Symbolic Action, Cultural Pragmatics and Ritual Change. Cambridge: Cambridge University Press. S. 325-367.

Grandsaignes d'Hauterive, Robert (1948). Dictionnaire des racines des langues européennes. Paris: Larousse.

Koselleck, Reinhart (1992). Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Liddell, Henry G./Scott, Robert (1951). A Greek-English Lexicon. Oxford: Clarendon Press.

Marchant, J.R.V./Charles, Joseph L. (1948). Cassell's Latin Dictionary (Latin-English and English-Latin). Hants: Current Medical Research and Opinion.

Pokorny, Julius (1959). Indogermanisches Etymologisches Wörterbuch. Bern: Francke.

Ryan, W. F./Norman, Peter (1995). The Penguin Russian Dictionary. New York: Viking.

Szakolczai, Arpad (2000). Reflexive Historical Sociology. London: Routledge.

Szakolczai, Arpad (2003). The Genesis of Modernity. London: Routledge.

Turnbull, Colin (1968). The Forest People. New York: Simon & Schuster.

Turner, Ralph L. (1989). A Comparative Dictionary of the Indo-Aryan Languages. London: Oxford University Press.

Turner, Victor W. (1967). »Betwixt and Between: The Liminal Period in ›Rites de Passage‹«. In: Ders.: The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual. New York: Cornell University Press. S. 93-111.

Turner, Victor W. (1969). The Ritual Process. Structure and Anti-Structure. Chicago: Aldine.

Turner, Victor W. (1985a). »The Anthropology of Performance«. In: Ders.: On the Edge of the Bush. Anthropology as Experience. Tucson: The University of Arizona Press. S. 177-204.

Turner, Victor W. (1985b). »Experience and Performance: Towards a New Processual Anthropology«. In: Ders.: On the Edge of the Bush. Anthropology as Experience. Tucson: The University of Arizona Press. S. 205-226.

Turner, Victor W. (1995). »Einführung«. In: Ders.: Vom Ritual zum Theater. Der Ernst des menschlichen Spiels. Frankfurt/Main: Fischer. S. 7-27.

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Vasmer, Max (1953-58). Russisches Etymologisches Wörterbuch. Heidelberg: Winter.

van Gennep, Arnold (1984). »Review of É. Durkheim, Les formes élémentaires de la vie religieuse: Le système totemique en Australie«. In: Pickering, W.S.F (Hg.): Durkheim on Religion. London: Routledge. S. 205-208.

van Gennep, Arnold (1999). Übergangsriten. Frankfurt/Main: Campus.

Voegelin, Eric (1966). Anamnesis. Zur Theorie der Geschichte und Politik. München: Piper.

Voegelin, Eric (1978). Anamnesis. On the Theory of History and Politics. Notre Dame, Ill.: University of Notre Dame Press.

Voegelin, Eric (1993). »Letter from Voegelin to Alfred Schutz on Edmund Husserl«. In: Emberley, Peter/Cooper, Barry (Hg.): Faith and Political Philosophy: The Correspondence Between Leo Strauss and Eric Voegelin, 1934-64. University Park, PA: The Pennsylvania State University Press. S. 19-34.

Wade, Terence (1996). Russian Etymological Dictionary. London: Bristol Classical Press.

Walde, Alois (1938). Lateinisches Etymologisches Wörterbuch. Heidelberg: Winter.

Weber, Max (1988). Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. Bd. I. Tübingen: Mohr.

Wheeler, Marcus/Unbegaun, Boris/Falla, Paul (2000). The Oxford Russian Dictionary. Oxford: Oxford University Press.

Yates, Frances A. (1964). Giordano Bruno and the Hermetic Tradition. London: Routledge.

Yates, Frances A. (1972). The Rosicrucian Enlightenment. London: Paladine Books.

Yates, Frances A. (1979). The Occult Philosophy in the Elizabethan Age. London: Routledge.

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Soziologiegeschichtliche Anmerkungen zur Karriere des Lebensbegriffs in der Soziologie

DANIEL ŠUBER

»Alle Wissenschaft ist Erfahrungswissenschaft.«
(Wilhelm Dilthey)

Bekanntlich geht die Unterscheidung zwischen ›Erfahrung‹ als beobachtungsbasierter objektiver Erkenntnisprozess einerseits und ›Erleben‹ im Sinne des unreflektierten Fühlens andererseits bereits auf die antiken Denkschulen der ›Empiriki‹ bzw. ›Dogmatiki‹ und ›Methodiki‹ zurück (vgl. Jay 2006: 10). Glaubt man einem der einflussreichsten Philosophen des vergangenen Jahrhunderts, so wurde bereits im antiken Griechenland die entscheidende Fehlprogrammierung eingeleitet, die letztlich die »Krisis der europäischen Wissenschaften« herauf beschwor, indem hier nämlich die

»die Zweckidee ›Erkenntnis‹ und ›Wahrheit‹ des natürlichen Daseins [umgebildet] und der neugebildeten Idee ›objektive Wahrheit‹ die höhere Dignität, die einer Norm für alle Erkenntnis zu[ge]messen [wurde]« (Husserl 1962: 124).

Husserl darf vielleicht als einer der letzten Philosophen gelten, der den bereits um die Jahrhundertwende geläufigen Topos des Auseinandertretens von ›Wissenschaft und Leben‹[1] zum Anlass einer systematisch angelegten ›Selbstbesinnungsphilosophie‹ genommen hat.

1 In der Regel wird Nietzsches 2. ›Unzeitgemäße Betrachtung‹ als Ursprungspunkt dieser Semantik referiert (Nietzsche 1972). Als paradigmatisches Dokument siehe den Aufsatz des ›jungen‹ Eduard Sprangers ›Leben und Wissenschaft‹ aus dem Jahre 1905 (Spranger 1980). Für eine allgemeine Rekonstruktion vgl. Fitzi (2006).

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Auch wenn man die Bedeutung Husserls als Historiker nicht überbewerten darf (vgl. Orth 1999: 62ff.), so kann als unbezweifelt gelten, dass der moderne Wissenschaftsbegriff von Bacon über Descartes bis zu Kant letztlich auf der Prämisse basiert, dass allein das durch Induktion gewonnene Wissen verallgemeinerbar bzw. »apodiktisch« (Kant) sei, nicht dagegen die Resultate der ›inneren Erfahrung‹.[2] Descartes hat entsprechend dem Lebensbegriff jegliche Relevanz abgesprochen« (Piepmeier 1980: 65). Erst Hegels dialektische Begriffslogik begründete die Möglichkeit, »den Begriff der Erfahrung aus der Sphäre der Sinnlichkeit in die Sphäre der reinen Begriffe« (Stegmaier 1997: 206) zu übertragen. ›Erfahrung‹ erhält bei Hegel dadurch, dass er sie zum Motor der ›dialektischen Bewegung‹ machte[3], einen weitaus stärkeren Sinn erhalten als noch bei Kant, bei dem er für die »bloße Anwendung von Begriffen auf sinnliche Eindrücke« (ebd.) stand. Für diesen Prozess der Selbsterkenntnis des ›Bewußtseins‹ hat Hegel schließlich auch den Begriff ›Leben‹ verwendet (vgl. Dierse/Rothe 1980: 76). Dass Hegels Aufnahme des Lebensbegriffs in seine Wissenstheorie wirkungsgeschichtlich kaum Früchte getragen hat, lässt sich vielleicht daran ablesen, dass Wilhelm Dilthey, über den sogleich noch intensiver verhandelt wird, noch um die Jahrhundertwende vom 19. zum 20. Jahrhundert das allgemeine »Mißtrauen gegenüber dem innern Erleben« (1990: 279) denunzierte.

Für die nachstehende Skizze der ›Karriere‹ des Lebensbegriffes in der modernen deutschen Soziologie scheint es daher geboten, zunächst die Verbindungslinien, die von dem philosophischen Diskurs zu den Anfangskonzepten der Soziologie führen, herauszustellen. Dies erfordert einen etwas genaueren Blick auf die geistesgeschichtliche Positionierung des Lebensbegriffs im Ausgang des 19. Jahrhunderts, also der Geburtsepoche der Soziologie.

›Leben‹: Eine begriffshistorische Verortung

Wie hier nur angedeutet werden kann, ist die Fundierung der Soziologie durch Simmel und Weber – aus einer (begriffs-)historischen Perspektive – nicht nur als Teilbewegung einer »epochale(n) Wende« (Koselleck 1991: 133) anzusehen, sondern auch als eine spezifische »Hinwendung zur Wirklichkeit« (ebd.: 123). Das Eintreten für eine autonome wissenschaftliche Perspektive auf gesellschaftliche Erfahrung stand in den letzten Dekaden des 19. Jahrhunderts nämlich in Konkurrenz zur Formulierung von al-

2 Siehe hierzu auch den Beitrag von Arpad Szakolczai in diesem Band.

3 »Diese dialektische Bewegung, welche das Bewußtsein an ihm selbst, sowohl an seinem Wissen als an seinem Gegenstande ausübt, insofern ihm der neue wahre Gegenstand daraus entspringt, ist eigentlich dasjenige, was Erfahrung genannt wird« (Hegel 1986: 78).

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

ternativen Kollektivsingularen wie »das Leben, die Gesellschaft, die Geschichte, die Sprache, die Erfahrung, das Erlebnis, die Interessen, die Bedürfnisse und vieles andere mehr« (ebd., 122). Der Begriffshistoriker Reinhart Koselleck hat eindringlich demonstriert, dass im Ausgang des 19. Jahrhunderts in den geisteswissenschaftlichen Debatten vor allem ein Kampf zwischen alternativen Begriffsprägungen ausgetragen wurde, die allesamt mit dem Anspruch unterbreitet wurden, die im Zuge der allgemeinen Devaluierung des Hegelschen Systems hinterlassene Leerstelle, die Hegels ›Epochenbegriff‹ des ›Geistes‹ hinterließ, zu füllen und damit den sich seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts ausdifferenzierenden Einzelwissenschaften ein alternatives, Einheit stiftendes Prinzip zur Verfügung zu stellen.

Dass auch an den Gründervätern der Soziologie diese Debatten keineswegs spurlos vorbei gingen, sondern sich diese zum Teil vehement in diese Diskussionen eingemischt hatten, soll im Weiteren angedeutet werden (vgl. Šuber 2007). Dabei bräuchte man zunächst etwa nur an Simmels Schilderung zurück zu denken, die – im übrigen ganz im Sinne Kosellecks – beschrieben, dass jede Kulturepoche einen Begriff empor bringt, »auf den alle Gedankenwege, als suchten sie erst an ihm ihre Orientierung, zugehen« (2000: 53). Für seine Zeit diagnostizierte er, dass »mit dem 20. Jahrhundert die mechanische Bewegung ihre Stelle als letzte Instanz einem andern Begriff einzuräumen (scheint): dem Leben« (ebd., 54). Dass Simmel sich selbst als Lebensphilosoph betätigt hat, kann heute als allgemein bekannt gelten. Auch wenn die inspirierenden Quellen, die ihn dazu anhielten, das ›Leben‹ grundsätzlich als »letztbestimmende Instanz des Geistes« (Simmel 1957: 83) anzusehen, im Falle Simmels wohl eher auf Figuren wie Goethe, Schopenhauer, Nietzsche und Bergson zurückzuführen sind, muss insbesondere im Hinblick auf die in Deutschland geführten Debatten in Rechnung gestellt werden, dass es der epochalen Leistung Wilhelm Diltheys zuzuschreiben ist, die allgemeine Programmatik der »populären Lebensphilosophie« (vgl. Ringer 1987: 301f., Kühne-Bertram 1983, Heilmann-Vollmer 1985) mit nachhaltiger Wirkung auf die Ebene der Wissenschaftstheorie transponiert zu haben. Aus diesem Grunde fungiert er in unserer Rekonstruktionsskizze zugleich als Initiator des mittlerweile also schon mehr als ein Jahrhundert währenden Diskurses um eine lebensnähere Fundierung der sozialwissenschaftlichen Erkenntnistheorie.

Zur wissenschaftstheoretischen Nobilitierung des ›Lebens‹ durch Wilhelm Dilthey

»Alle Wissenschaft ist Erfahrungswissenschaft« (1990: 128) verlautete Wilhelm Dilthey in seiner Vorlesung zur ›Einleitung in die Geisteswissenschaft‹. In welchem Sinne diese Aussage gemeint war, lässt sich keines-

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

falls mit einfachen begriffsgeschichtlichen Mitteln erläutern. Vielmehr muss man sich dieser Frage tentativ annähern. Einen ersten Hinweis auf die intendierte Zielrichtung gibt die folgende mündliche Bestimmung:

»So begreifen wir wohl: Wir stehen an dem Ursprunge der gesamten Geisteswissenschaften, indem wir die innere Wahrnehmung, die Erfahrung unserer eigenen Zustände zum Gegenstand der Betrachtung machen, der Analysis« (ebd., 277).

Dilthey selbst war sich über die Schwierigkeiten, den Erfahrungsbegriff zur Grundlage einer neuen Theorie der Geisteswissenschaften zu wählen durchaus im Klaren: »Es gibt nichts Zweifelhafteres als die unanalysierte innere Wahrnehmung und innere Erfahrung« (ebd., 278). Gleichwohl bezeichnete er schließlich seinen ersten Lösungsversuch dieser Aufgabe, die die Gestalt einer ›hermeneutischen Psychologie‹ (Kerckhoven/Lessing 1994/95: 66) annahm, explizit als ›Erfahrungswissenschaft‹ (ebd.). Zu der von Dilthey ausgehenden Motivik einer wissenschaftstheoretischen Rekonzeptualisierung des Erfahrungsbegriffs seien daher noch einige Worte verloren.

Diltheys Lebensprojekt einer ›Kritik der historischen Vernunft‹ setzte bekanntlich an einer Revision des klassisch-kantianischen Erfahrungsbegriffes an. Während Kants Vernunftkritik den Bereich der theoretischen Erkenntnis gegenüber demjenigen empirischer Erkenntnis strikt ab- und ›Erfahrung‹ damit zugleich aus dem Bereich wissenschaftlicher Erkenntnisse aussonderte, ging Diltheys Intention auf eine ›Rehabilitierung der praktischen Vernunft‹ (Riedel). Aus der berühmten ›Vorrede‹ zu seiner ›Einleitung in die Geisteswissenschaften‹, das heute immerhin auch von einigen wenigen Soziologen als ein »höchst wichtiges Theorieereignis in Deutschland« (Hahn 1999: 5) eingestuft wird, sind die beiden Stoßrichtungen, in welche Dilthey eine Erweiterung des wissenschaftstheoretischen Wissensbegriffs bewegen wollte, in programmatischer Formulierung zu entnehmen: Zum einen ging es ihm um eine Erweiterung des empiristischen und idealistischen Subjektbegriffs, denn:

»In den Adern des erkennenden Subjekts, das Locke, Hume und Kant konstruierten, rinnt nicht wirkliches Blut, sondern der verdünnte Saft von Vernunft als bloßer Denktätigkeit« (Dilthey 1959: XVIII).

In Diltheys Augen hatte die klassische Erkenntnistheorie »die Erfahrung und die Erkenntnis aus einem dem bloßen Vorstellen angehörigen Tatbestand erklärt« (ebd.). Entsprechend zielte Diltheys ›Kritik‹ darauf ab, bei der Grundlegung der Geisteswissenschaften nunmehr den »ganzen Menschen […], dies wollend fühlend vorstellende Wesen […], zugrunde zu legen« (ebd.). An diese Forderung einer systematischen erkenntnistheoretischen Berücksichtigung der »Totalität unseres Wesens« (ebd.) war ein

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

zweiter Einwand geknüpft, den man als Motiv einer ›Dynamisierung‹ oder ›Historisierung‹ zusammenfassen kann. In Diltheys plastischen Worten war damit Folgendes angesprochen:

»Das Apriori Kants ist starr und tot; aber die wirklichen Bedingungen des Bewußtseins wie ich sie begreife, sind lebendiger geschichtlicher Prozeß, sind Entwicklung« (Dilthey 1982: 51).

Es galt also neben den emotiven, volitiven und imaginativen Fähigkeiten des Menschen auch in Rechnung zu stellen, dass sich die Parameter des menschlichen Erkennens im Wandel der Zeit verändern können.

Diltheys Bemühungen manifestierten sich schließlich darin, die traditionelle Erkenntnistheorie durch eine »Selbstbesinnungsphilosophie, welche den ganzen unverstümmelten Befund seelischen Lebens umfasst« (Dilthey 1957a: 151), zu ersetzen. Diese sollte von dem »fundamentalen Satz aller Philosophie« Ausgang nehmen: »Zusammenhang als ein realer ist nur in der Struktur des Lebens gegeben« (Dilthey 1990: 236). Dilthey hatte im Laufe seiner intellektuellen Entwicklungen diverse Lösungswege eingeschlagen, die jedoch allesamt dem primären Ziel untergeordnet wa-ren,

»die Realität und objektive Gültigkeit der innern Erfahrung zu erkennen und die Regeln uns deutlich zu machen, unter welchen eine objektive Auffassung des inneren Geschehens möglich wird« (ebd., 280).

Verbindlich blieb hier jeweils auch der Ausgangspunkt von einem erkenntnistheoretischen Strukturkonzept, das sowohl dem psychologischen Ansatz der mittleren Phase als auch der Hermeneutik der Spätphase zugrunde lag. Der Begriff des ›Lebens‹ kann insofern als Zentralbegriff von Diltheys Philosophie (vgl. Misch 1984: 32) aufgefasst werden, als dieser den angedeuteten Strukturzusammenhang anzeigte, den es zunächst psychologisch, dann hermeneutisch zu dekuvrieren galt. Die zuweilen auch in Frage gestellte Kontinuität zwischen den diversen Werkphasen kommt vielleicht am deutlichsten in einer Passage aus dem späten ›Aufbau‹ zum Vorschein, in der es heißt:

»Das Nächstgegebene sind die Erlebnisse. Diese stehen nun aber, wie ich hier früher nachzuweisen versucht habe, in einem Zusammenhang, der im ganzen Lebensverlauf inmitten aller Veränderungen permanent beharrt; auf seiner Grundlage entsteht das, was ich als den erworbenen Zusammenhang des Seelenlebens früher beschrieben habe; er umfasst unsere Vorstellungen, Wertbestimmungen und Zwecke, und er besteht als eine Verbindung dieser Glieder« (Dilthey 1993: 90).

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

›Leben‹ steht bei Dilthey letztlich symbolisch für einen holistischen Strukturzusammenhang, in welchem sämtliche Wahrnehmungskapazitäten des Menschen gleichursprünglich und untrennbar aneinander gekoppelt sind. Entsprechend konnte Dilthey als erkenntnistheoretische Grundmaxime seiner »Logik des Lebens« (Kühne-Bertram 2004: XIV) festhalten: »Hinter das Leben kann das Erkennen nicht zurückgehen« (1957b: 180). Auf dieser Grundlage wird nachvollziehbarer, weshalb Dilthey die zu seiner Zeit für selbstverständlich genommenen Idee einer voraussetzungslosen Erkenntnistheorie (vgl. Schnädelbach 2000) als »Illusion« (1957a: 150) abtun konnte, denn ›Denken‹ ist in dieser Konzeption stets schon im ›Leben‹ aufgehoben:

»Nur weil im Leben und Erfahren der ganze Zusammenhang enthalten ist, der in den Formen, Prinzipien und Kategorien des Denkens auftritt, nur weil er im Leben und Erfahren analytisch aufgezeigt werden kann, gibt es ein Erkennen der Wirklichkeit« (ebd., 83).

Unabhängig von der mehr oder minder erfolgreichen Einslösung seiner programmatischen Ambitionen durch Dilthey selbst[4], bleibt festzuhalten, dass er seinen Zeitgenossen und Nachfolgern ein maßgebliches und einflussreiches philosophisches Grundprogramm überliefert hat, an dem sich auch noch die Gründerväter der modernen Soziologie – wenn auch selten explizit – abgearbeitet haben.

›Leben‹ als Kampfbegriff in der Philosophie

Bevor wir an diese Aufgabe herantreten, soll an dieser Stelle jedoch die Tragweite, Irritation und gelegentlich sogar als »Krisis« (Antoni 1950: 56) charakterisierte Wirkung der von Dilthey eingebrachten Lektion umrissen werden. Diese ist vielleicht am eindrücklichsten an der Art und Weise zu ermessen, in der sie seine vermeintlichen Antipoden und Konkurrenten zu Erwiderungen und Anpassungen, gleichgültig zunächst ob positiver oder negativer Natur, herausgefordert haben.

Für Rickert, dem Kopf der ›Südwestdeutschen Schule‹ des Neukantianismus und allgemein als zentraler Widersacher Diltheys angesehenen Systematiker, bot der Begriff des ›Lebens‹ wiederkehrend Anlass zu hitzigen Streitschriften (vgl. Krijnen 2001: 374). Rickert grenzte seine eigene Art des Philosophierens stets und insbesondere gegen eine »intuitive Philosophie« ab, die im ›Erleben‹ ihre fundierende Einheit gefunden habe

4 Heute sieht man Diltheys Durchführung seines Revisionsprogramms in aller Regel als gescheitert an. Siehe dazu Schnädelbach (1974: 135), Lessing (1984: 304), Acham (1985: 29f.).

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

(1999: 23) – womit selbstredend in erster Linie Dilthey angesprochen war (vgl. Rickert 1922: X, 46). Eine derartige »Metaphysik der unmittelbaren Erfahrung« (1999: 24), so wandte er ein, sei kategorisch außerstande, die zentralen philosophischen Fragen zu lösen, da sie auf einem »Monismus« (ebd.) aufruhe. Ein solches »Einheitsstreben« (ebd.) führe notwendig zu einer Verkürzung des Weltbegriffs, dessen Vielheit und Reichtum die Philosophie zu entfalten habe. Für unseren Fragezusammenhang aufschlussreich ist der eigentümliche Sachverhalt, dass Rickert trotz der vehementen Ablehnung der »intuitiven Lebensphilosophie« durchaus nicht bereit war, seinen Gegnern die Definitionshoheit über den Lebensbegriff zu überlassen. Vielmehr entwarf er ein eigenes lebensphilosophisches Alternativprogramm. Unmissverständlich stellte er im Vorwort zur zweiten Auflage seiner ›Darstellung und Kritik‹ der Lebensphilosophie klar: »ich strebe selber eine Philosophie des Lebens an« (1922: X; im Original: gesperrt). Jedoch konnte es in den Augen des Neukantianers niemals darum gehen, die »volle Wirklichkeit des Seelenlebens zur Darstellung« (1957a: 168) zu bringen, sondern darum, »die prinzipielle Bestimmtheit der Geltung unserer konkret-inhaltlichen Erkenntnis der Welt« (Krijnen 2001: 128) zu eruieren. Denn allein Philosophie war nach seiner Auffassung in der Lage, das ›Weltganze‹ in den Blick zu bekommen (vgl. Rickert 1999: 1ff.). Die originale wissenschaftstheoretische Lebensproblematik Diltheys wird von Rickert also in seinen wertphilosophisch-transzendentalen Erklärungsansatz integriert und entstellt:[5]

»Was sie [die Lebensphilosophie; D.Š.] dabei behandelt, können wir das erlebende Subjekt auch im Sinne des unmittelbar ›lebendigen‹ Lebens nennen, denn indem die Philosophie die Akte des Wertens erforscht und ihren Sinn deutet, nähert sie sich damit dem Unmittelbaren so weit, wie sie ihm als Wissenschaft sich nur irgend zu nähern vermag« (1921: 313).

Eine ähnliche Adaptierungsstrategie lässt sich auch für den Begründer eines weiteren Konkurrenzansatzes nachweisen. Denn auch in Husserls Grundlegung der Phänomenologie

»(bestimmten) solche Schlüsselbegriffe wie Erlebnis und Leben, Anschauen und Denken, Wissen, Erkenntnis und Einsicht sowie nicht zuletzt Ausdruck und Bedeutung, Auslegung und Verstehen […] Leitlinien der Forschung« (Ströker 1997/98: 152).

5 »Es ist die Frage, ob Windelband und Rickert die Einheit des Lebens nicht auf einen dermaßen entfernt liegenden Horizont projizieren, daß der Bedarf an Weltanschauung, den sie als eines der aufregendsten Phänomene ihrer Zeit erfuhren, in ihrer Philosophie keine Befriedigung finden konnten« (Griffioen 1998: 63).

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Ernst Wolfgang Orth hat die »Äquivozität des Lebensbegriffs« (1999: 157) in Husserls Gesamtwerk herausgestellt und insgesamt fünf Bedeutungen unterschieden (ebd., 159). Symptomatisch für unseren am Beispiel Rickerts getroffenen Befund ist, dass auch Husserl sich gegenüber dem Einwand, die ihm etwa nach seiner transzendentalen Wendung der phänomenologischen Theorie in den ›Ideen I‹ (1976) von 1913 weite Teile des Münchner und Freiburger Phänomenologenkreises entgegenbrachten, trotzig verwahrte:

»als ob ich mit dieser Wesensforschung an das tatsächliche Leben nicht herankomme und als ob ich historische und überhaupt Tatsachenforschung ausschließen wollte« (van Kerckhoven 1984: 151).

Auch wenn der folgende Sachverhalt von einigen wenigen Vertretern der Phänomenologie noch heute geleugnet werden mag, so konzediert mittlerweile das Gros der Interpreten, dass Husserls Ausgangspunkt vom »transzendentalen ursprünglichen Leben« (1993: 338) auf einer anderen kategorialen Ebene anzusiedeln ist, als dasjenige, welches Dilthey in den Kulturschöpfungen verobjektiviert sah (vgl. Šuber 2008). Folgende Festlegung Husserls dürfte die Kluft zwischen seinem Anspruch und Ausführung verdeutlichen:

»Es handelt sich also in der Tat um eine ganz ›unnatürliche‹ Einstellung und eine ganz unnatürliche Welt- und Lebensbetrachtung. Das natürliche Leben vollzieht sich als eine ganz ursprüngliche, als eine anfangs durchaus notwendige Welthingabe, Weltverlorenheit. Das Unnatürliche ist das der radikalen und reinen Selbstbesinnung, der Selbstbesinnung auf das reine ›ich bin‹, auf das reiche Ichleben, und auf die Weisen, wie in diesem Leben, was in irgendeinem Sinne sich als objektives gibt, eben diesen Sinn und diese Geltungsweise als Objektives gewinnt; rein aus der inneren und eigenen Leistung dieses Lebens selbst« (1959: 121).

Die Zuwendung einiger der engsten Mitarbeiter Husserls – Landgrebe, Kaufmann, Jonas – zu Heideggers ›Daseinsphänomenologie‹ darf für sich bereits als Beleg für die Schwierigkeiten gelten, die man mit Husserls ›Lebensphilosophie‹ empfand. Heidegger selbst hatte sich spätestens zu Beginn der 1920er-Jahre von der transzendentalphilosophisch gewendeten Phänomenologie verabschiedet, die er als Rückwendung zu einem neukantianischen Ausgangspunkt missbilligte. Nach seiner eigenen Darstellung sei es die »Geschichtslosigkeit der Phänomenologie« (Heidegger 1988: 75) gewesen, die ihn zur Suche nach philosophischen Alternativen und schließlich zu Dilthey führte.[6]

6 Siehe hierzu die Darstellungen bei Lembeck (1988: 9ff.) sowie Pöggeler (1963: 27ff., 1989: 255ff.).

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Der Begriff des ›Lebens‹ und ›Erleben‹ stellt – wie man resümieren kann – ein Medium dar, über welches man diverse disziplinäre Diskurse und Denkrichtungen miteinander vermitteln kann. Wie sehr diese letztlich noch aktuelle Debatten in den Geistes- und Sozialwissenschaften prägen, soll weiter unten näher angedeutet werden. Zunächst steht ein Blick auf die Sozialwissenschaften an.

Soziologische ›Schwierigkeiten mit dem Erlebensbegriff‹

In einem seiner inhaltlichen Relevanz nach vergleichsweise unterschätzten Beitrag zur ›Wissenschaftslehre‹ lesen wir bei dem Begründer der ›verstehenden Soziologie‹:

»Wenn man sagt, daß jedes ›Erlebnis‹ das Gewisseste des Gewissen sei, so trifft dies natürlich darauf zu, daß wir erleben. Was wir aber eigentlich erleben, dessen kann auch jede ›deutende‹ Interpretation erst habhaft werden, nachdem das Stadium des ›Erlebens‹ selbst verlassen ist und das Erlebte zum ›Objekt‹ von Urteilen gemacht wird, die ihrerseits ihrem Inhalt nach nicht mehr in ungeschiedener Dumpfheit ›erlebt‹, sondern als ›geltend‹ anerkannt werden« (Weber 1968: 104).

Bei Georg Simmel, der gelegentlich als der ›eigentliche‹ Erfinder der verstehenden Sozialwissenschaft gehandelt wird (vgl. Lichtblau 1994: 550), stößt man in der zweiten Auflage der ›Probleme der Geschichtsphilosophie‹ auf die ähnliche lautende Position, der gemäß man sozialwissenschaftliche Kategorien als »solche zweiter Potenz« anzusehen habe, die »an einem Material erst wirksam werden können, nachdem es die Kategorie des Erlebens passiert hat« (1997: 291). Damit greift Simmel der heute weithin bekannten Differenzierung Alfred Schütz' zwischen Konstruktionen erster und zweiter Ordnung vorweg. Denn auch Schütz, seinerseits ein Adept der ›verstehenden Soziologie‹, ging von der Grundüberzeugung aus,

»daß der Sinnzusammenhang, in welchen die wissenschaftliche Deutungsweise diese Welt einzuordnen unternimmt, nicht einer des lebendigen Erlebens, sondern einer der ordnenden Betrachtung ist« (2004: 89f.).

Nimmt man die hier gesammelten Eindrücke zusammen, so erscheinen die kritischen Einwürfe, die in fast regelmäßigen Abständen gegenüber der sozialwissenschaftlichen Konzeptualisierung von ›Erleben‹ hervorgebracht werden, durchaus gerechtfertigt. Denn in den zitierten Passagen dreier bedeutender Gründerfiguren der modernen Soziologie bekundet sich unisono eine große Skepsis gegenüber der Tragfähigkeit des Erlebnisbegriffes. Manch einer mag sich sogleich an die 1984 von Friedrich H. Tenbruck,

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

lancierten Rufe nach »Bewältigung der Sozialwissenschaften« erinnert fühlen. Im Sinne hatte er dabei eine Analyse und Überwindung des den Sozialwissenschaften zugrunde liegenden Weltbildes und dessen Folgen (vgl. Tenbruck 1984: 50). Dabei bezog Tenbruck seine Forderung auf die Beobachtung, dass in der soziologischen Auslegung der ›Wirklichkeit‹ in den Ansätzen der frühen wie auch der Nachkriegssoziologie

»Handeln zur Ausführung Rollen, Erziehung zur Sozialisation, Sozialisation zur Einübung von Verhaltensmustern, Verbindlichkeiten zu sozialen Normen, Gewissen und Verantwortung zu gesellschaftlichen Verkehrsregeln, Verfehlungen zu abweichendem Verhalten absinken« (ebd., 233f.).

Dies habe – um Tenbrucks bekanntes Verdikt anzuführen – nicht nur zur »Abschaffung des Menschen« aus der Soziologie geführt, sondern ebenso zur »Vernichtung von Person und Kultur« (ebd., 238).

Nicht minder kritisch urteilt wenige Jahre später auch Joachim Matthes in einer metatheoretischen Betrachtung des soziologischen Erfahrungsbegriffs.[7] Ähnlich wie Tenbruck detektierte er gewisse Aporien im »Stiftungsakt soziologischen Denkens« (Matthes 1992: 108). Zum eine wurde durch Durkheims Formulierung der ›Regeln der soziologischen Methode‹ mit bleibendem Erfolg eine strikte Trennung der wissenschaftlichen von der Alltagserfahrung inthronisiert (ebd., 103). Neben dieser sog. »Exterioritätsidee« (ebd., 109) habe jedoch darüber hinaus auch die im handlungstheoretischen Ansatz Max Webers implementierte »Individualisierung gesellschaftlicher Erfahrung« (ebd., 109) den Sachverhalt, dass »die eigenwertige Beachtung der gesellschaftlichen Erfahrung für die Konstitution der soziologischen Erfahrung« ausgeschlossen bleibe, verstärkt. Noch für die gegenwärtige Lage vindiziert Matthes »große Schwierigkeiten […], Modi der Erfahrungsbildung als Tätigkeit, als Handeln, als auch soziales Handeln zu begreifen« (ebd., 111). Unisono mit Matthes fasst auch Jürgen Gebhard zusammen, dass

»die Scheidelinie zwischen ›wissenschaftlicher‹ und ›nicht-wissenschaftlicher‹ Erfahrung nach anderen Kriterien bestimmt werden (muss), als dies die herrschende Sozialwissenschaft und die Wissenschaftstheorie in der Regel tun« (1992: 66).

7 Man kann hier sogar eine Ausweitung der Tenbruckschen Perspektive wahrnehmen, da Matthes nun auch Webers Gründungsakt, die bei Tenbruck bekanntlich (mit demjenigen Simmels) als Ausnahmefall firmiert (Tenbruck 1984: 231), mit in die Kritik nimmt (Matthes 1992: 108f.). Matthes bezieht sich im Übrigen positiv auf Tenbrucks Beschreibungen der Wirkungen des soziologischen Weltbildes (ebd., 115).

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Obgleich hier weder die Intention noch die Relevanz der hier paradigmatisch ausgeführten Reflexionen Tenbrucks und Matthes grundsätzlich angezweifelt werden sollen, möchten wir im Folgenden jedoch auf einen zu diesen Deutungen quer stehenden Ideen- und Wirkungsstrang hinweisen, der ein etwas anderes Licht auf das soziologische Verhältnis zu Kategorien wie ›Erfahrung‹ und ›Erleben‹ wirft und das zuvor dargelegte einseitige Bild zu relativieren erlaubt.

›Leben‹ in den erkenntnistheoretischen Konzeptionen der klassischen Soziologie

Das Verdachtsmoment, dass die epistemologische Gestalt der modernen deutschen Soziologie, wie sie von Simmel und Weber begründet wurde, gerade nicht, wie es sehr häufig angenommen wird[8], auf neokantianischen Wurzeln aufruht, sondern die ›verstehende Soziologie‹ – in den auf Weber gemünzten Worten von Johannes Weiß – »genau die durch die Diltheysche ›Kritik der historischen Vernunft‹ hindurchgegangene Gestalt dieser Wissenschaft (repräsentiert)« (1992: 355), ist schon älteren Datums, muss aber heute noch immer als Minderheitenposition eingestuft werden. In den vergangenen Jahren scheint sich so etwas wie eine neue Zuwendung zu den lebensphilosophischen Elementen in den Wissenskonzeptionen der soziologischen Klassiker herausentwickelt zu haben. Im Falle Webers ist eine solche Interpretationsrichtung am längsten und eindringlichsten fundiert.[9] Bei Simmel scheint sie dagegen erst im Entstehen begriffen.[10] Sogar Durkheims Konzipierung der Soziologie in seinem Spätwerk ist kürzlich parallel zu Diltheys Wissenschaftsmodell gelesen worden (Schmaus 2007: 93ff.).[11] In Bezug auf Schütz' Konzipierung der Soziologie hatte Gurwitsch schon in den 1970ern den Eindruck geäußert, dass in der »Phänomenologie der natürlichen Einstellung eher die Erfüllung der Intentionen Diltheys als derjenigen Husserls« (Srubar 1983: 69) erkennbar sei und daher eine Interpretationsperspektive empfohlen, welche die »Schützschen

8 Siehe exemplarisch folgende Bemerkung: »Along with Windelband, Heinrich Rickert, Emil Lask, and Max Weber, Georg Simmel contributed to the neo-Kantian efforts to develop the so-called ›human sciences‹« (Adair-Toteff 1994: 3).

9 Siehe bereits Wanstrat (1950) sowie Baier (1981/82). Wilhelm Hennis' (1987a, 1987b) Arbeiten zu Nietzsches Einfluss auf Weber haben hier sicher verstärkend gewirkt und Anlass für Weiterführungen gesorgt. Arbeiten jüngeren Datums sind Stauth/Turner (1986), Weiß (1992), Stauth (1994), Hettling (1997), Fischer (1999), Häußling (2000), Morikawa (1991).

10 An erster Stelle wäre hier Fitzis (2002) Rekonstruktion des Zusammenhangs zwischen Simmels Sozialtheorie und seiner Lebensphilosophie anzuführen.

11 Siehe zum lebensphilosophischen Einfluss bei Durkheim auch Moebius (im Erscheinen).

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Begriffe und Theorien unter dem Gesichtspunkt ihrer Bedeutung für das von Dilthey begonnene und von einigen seiner Nachfolger fortgesetzte Werk (betrachtet)« (Gurwitsch 1971: XXXVIII). Zuletzt sei noch auf Karl Mannheims Wissenssoziologie verwiesen, in der man jüngst deutliche Spuren der Lebensphilosophie Diltheys ausgemacht hat (vgl. Plé 1994/95, Šuber 2006).[12]

Diese oberflächliche Auflistung soll zunächst nur andeuten, dass selbst die soziologischen Klassiker ganz offenbar ein durchaus engeres Verhältnis zu einem lebensphilosophisch geprägten Programm der Überwindung rationalistischer Erkenntniskategorien und zur Hinwendung zu ›Wirklichkeit‹ im oben erörterten Sinne pflegten, als es gemeinhin angenommen wird und als es die Ausführungen Tenbrucks und Matthes' suggerieren. Daher soll auf einige wenige Bezugnahmen seitens der soziologischen Gründerväter auf ›Erfahrung‹ im Sinne Diltheys – oder genauer: ›Erleben‹ – etwas konkreter eingegangen werden.

Für Max Weber kann man – konträr zu dem zu Beginn dieser Einleitung vermittelten Anschein – ein ambivalentes Verhältnis zur Kategorie der vorwissenschaftlichen Erfahrung, welche Dilthey zum Ausgangspunkt seiner umfassenden Neuausrichtung der Epistemologie wählte, resümieren. In der eingangs zitierten Passage wurde deutlich, dass Weber die Möglichkeit des Hauptgeschäftes einer ›verstehenden Soziologie‹, nämlich ›deutende Interpretation‹, an die Voraussetzung knüpfte, unabhängig von der konkreten Erlebensdimension formulierbar zu sein. Doch nur einige Seiten später stößt man auf folgende Formulierung:

»›Verstehen‹ – im Sinne des evidenten ›Deutens‹ – und ›Erfahren‹ sind auf der einen Seite keine Gegensätze, denn jedes ›Verstehen‹ setzt (psychologisch) ›Erfahrung‹ voraus und ist (logisch) nur durch Bezugnahme auf ›Erfahrung‹ als geltend demonstrierbar« (Weber 1968: 115).

In dieser Bestimmung scheint Weber die Kategorie des ›Erfahrens‹ geradezu zur *conditio sine qua non* der sozialwissenschaftlichen Erkenntnis überhaupt zu stilisieren.[13] Welche konkrete wissenschaftstheoretische Funktion Weber dem ›Erleben‹ zugewiesen hatte, lässt sich nun genauer seiner ›Idealtypenlehre‹ entnehmen.

Weber ging es im ›Objektivitätsaufsatz‹ in erster Linie darum, die Autoren des ›Archivs für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik‹ an gewisse Regeln der Begriffsbildung zu binden. Anders als in der Konzeption seines vermeintlichen »erkenntnistheoretischen Gewährsmannes« (Tenbruck

12 Eine Wechselbeziehung zwischen Lebensphilosophie und Wissenssoziologie hatte Landmann (1968: 15) bereits in den Sechzigern vermutet.

13 Eine ähnliche Ambivalenz in Webers Einstellung gegenüber der erkenntnistheoretischen Funktion des Erlebnisbegriffes hat die bemerkenswerte Studie von Manfred Hettling (1997: 51) herausgestellt.

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

1959: 574), Heinrich Rickert, war Weber nicht geneigt, die Stoffauswahl lediglich den ›subjektiven Wertinteressen‹ der Wissenschaftler zu überlassen, sondern forderte daher »die Bezugnahme auf ein positives Wissen von ›Regeln des Geschehens‹« (ebd., 276). Weber charakterisierte diesen Wissenstypus näher als »aus der eigenen Lebenspraxis und der Kenntnis von dem Verhalten anderer geschöpftes ›nomologisches‹ Erfahrungswissen« (ebd., 277). Keineswegs nur die Begriffskonstitution wurde von Weber an »Erfahrungswissen« zurück gebunden, sondern dieses sollte in einer weiteren wissenschaftstheoretischen Hinsicht zentral sein, nämlich für die Evaluation der Ergebnisse wissenschaftlichen Arbeitens:

»Die objektive Gültigkeit alles Erfahrungswissens beruht darauf und nur darauf, daß die gegebene Wirklichkeit nach Kategorien geordnet wird, welche in einem spezifischen Sinn subjektiv, nämlich die Voraussetzung unserer Erkenntnis darstellend, und an die Voraussetzung des Wertes derjenigen Wahrheit gebunden sind, die das Erfahrungswissen allein uns zu geben vermag« (1968: 212f.).

Übereinstimmung mit »Erfahrungswissen« sollte in Webers ›Wirklichkeitswissenschaft‹ das Kriterium für die Gültigkeit einer sozialwissenschaftlichen Deutung abgeben. Er sprach in diesem Sinne auch häufig von »Erfahrungswahrheit« (Weber 1968: 112, 125, 155, 261).

Die hier skizzierte spannungsvolle Konstellation, die in Webers Einschätzung der Bedeutung des vorwissenschaftlichen Erfahrungsgrundes angelegt zu sein scheint, soll hier nicht weiter aufzulösen versucht werden, sondern scheint symptomatisch zu sein. Denn wir begegnen ihr auch noch in Simmel wieder.

Wie aus folgender Beschreibung aus Simmels Spätphase heraus sticht, erachtete auch er ganz im Sinne Diltheys nicht das ›Erkennen‹, sondern vielmehr das ›Erleben‹ als einen ursprünglichen Akt, welcher die Wissenskonstitution anleitet:

»Im Erkennen reagieren gewisse differentielle Seiten unseres Wesens auf die Dinge oder bilden die Vermittlungen unseres Weltverhältnisses; als Erleben aber dürfen wir wohl die von viel breiteren und ganz fundamentalen Schichten vollzogene Antwort unserer Gesamtexistenz auf das Dasein der Dinge bezeichnen, unsere Seite des Verhältnisses zwischen einem Objekt und der Ganzheit oder Einheit unseres Seins« (2000: 321f.).

Nicht mit dem ›Denken‹, sondern dem ›Erleben‹, so lässt sich Simmels Position konkretisieren, »fängt also, absolut genommen, auch die Erkenntnis an« (ebd., 322). Wesentlich prägnanter kann man Diltheys lebensphilosophische Argumentationsfigur, wonach das ›Erkennen‹ nicht hinter das ›Leben‹ zurückgehen könne, kaum paraphrasieren. Doch ähnlich wie Weber war auch Simmel durch diesen erkenntnisanthropologischen Befund

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

keineswegs zu der wissenschaftstheoretischen Konsequenz getrieben, die Grenze zwischen ›Erkennen‹ und ›Erleben‹ einzureißen. In scheinbar gezielter Distanzierung von Dilthey folgerte er,

»daß das Objekt, vom Leben aufgenommen und bearbeitet, sich von dieser vitalen Bedingtheit löst und als erkanntes zu einem selbständigen Bilde, in sachlich ideeller Sphäre wird« (ebd.).

Folglich erhielten die wissenschaftlichen Formungen gegenüber ihrem Grundmaterial einen Unabhängigkeitsstatus zugesprochen. Am Beispiel der Form ›Geschichte‹ hatte Simmel das Verhältnis zwischen ›Leben‹ und ›Erkenntnis‹, folgendermaßen geschildert:

»Die Historie aber isoliert gerade die einzelne Reihe, drängt das Lebensganze zurück, zu dem jede sich mit den anderen verwebt, fingiert gewissermaßen ein Leben, dessen Inhalte auf die Schnur eines Begriffes aufgereiht sind, während das wirkliche Leben gerade durch die unzähligen Unterbrechungen der Reihen entsteht, die ein fortwährendes Zurückgreifen, Darüberhingreifen mit sich bringen« (ebd., 330).

Die beiden Illustrationen von Webers und Simmels epistemologischen Ausgangspunkten führen vor Augen, dass die von Dilthey ausgegangene Herausforderung des klassischen Wissenschaftskonzepts, das um die Jahrhunderte erfolgreich von den diversen Schulen des Neukantianismus verteidigt wurde (vgl. Fellmann 1981: 178, Vollhardt 1986: 188, Tenbruck 1994: 71), keineswegs spurlos an den Begründern der Soziologie vorbei gegangen sind. Wie gesehen, wären sowohl Weber als auch Simmel derjenigen Theoriebewegung subsumierbar, die sich für eine stärkere Beachtung der lebenspragmatischen Grundlagen des Erkennens stark gemacht hat, sodass sich die These, welche Horst Müller (1960) bereits 1960 in Bezug auf Simmels Verhältnis zur Lebensphilosophie gemünzt hatte, umkehren ließe. Hatte Letzterer konkludiert, dass – wie Gregor Fitzi zusammenfasst – »die gesamten erkenntnistheoretischen und metaphysischen Gedanken Simmels, trotz Ausgehens vom Kantschen Kritizismus, auf einer lebensphilosophischen Konzeption beruhen« (Fitzi 1996: 90), so würde ich eher für die Deutung plädieren, dass Simmel und Weber von lebensphilosophischen Prämissen ausgingen, aber wissenschaftstheoretisch neukantianische Lösungswege vorzogen.[14]

14 Es ließe sich über den deutschen Kontext hinaus auch nach Frankreich zeigen, wo Durkheim in den letzten Jahren seines Lebens durch die Beschäftigung mit dem amerikanischen Pragmatismus mit ganz ähnlichen programmatischen Forderungen nach Überwindung des klassisch-idealistischen Subjekt-Objekt – Dualismus vertraut wurde. Durkheim stellte sich – trotz aller Kritik – hinter das pragmatistische Grundanliegen einer »Erneuerung des

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

In diese Reihe fügt sich letztlich auch Karl Mannheims erkenntnistheoretische Ausrichtung der Wissenssoziologie. Wie wohl kein weiterer Soziologie vor oder nach ihm, hat Mannheim sich explizit zu Diltheys Wissenstheorie bekannt. In seinen erkenntnisphilosophischen Schriften, die der Abfassung seiner Soziologie des Wissens vorausgingen, hatte sich Mannheim eindringlich mit den alternativen Theorien der geisteswissenschaftlichen Wissensbegründung auseinander gesetzt und war dabei zu dem Schluss gekommen, dass Dilthey das »Problem der Eigenart geisteswissenschaftlicher Erkenntnis von einem diesen Disziplinen kongenialeren philosophischen Boden zu erfassen versuchte« (1980: 178) als etwa Neukantianismus und Phänomenologie. Er stellte sich ausdrücklich hinter Diltheys Postulat einer systematischen wissenschaftstheoretischen Aufarbeitung der »alltäglichen bzw. ›allgemeinen Welterfahrung‹« (ebd., 150). Schon der ›junge‹ Mannheim, so Kettler/Meja/Stehr, habe die Erkenntnistheorie als Wissensfundierungsinstanz durch eine »dynamisch-historische Lebensphilosophie« (1980: 19) ersetzen wollen. Die Umwege, die aus einer ›soziologischen Theorie der Kultur‹, deren Begründung dem damals 29jährigen am Herzen lag, eine Soziologie des Wissens hervorgehen ließen, können hier unberücksichtigt bleiben. Hier muss stattdessen der Hinweis genügen, dass sich hinter der im Vergleich zum frühen Ansatz umfassend geänderten Terminologie noch immer Denkfiguren verbergen, die auf die lebensphilosophische Axiomatik Diltheys verweisen (vgl. Šuber 2006, 2007: 383ff.).

Die hier geschilderten Eindrücke können vielleicht als Illustrationen einer These herhalten, derzufolge die moderne Soziologie als »Erbin« (Weiß 1993: 46) und als »moderne Nachfolgerin der Philosophie« (Krasnodebski 2003: 111) anzusehen sei, deren Heraufkunft einherging mit dem Nachweis der »Unterlegenheit und Schädlichkeit philosophischen Denkens« (Weiß 1993: 46). Soziologiehistoriker sprechen in diesem Zusammenhang auch von einer »›Soziologisierung‹ der philosophischen Reflexi-

traditionellen Rationalismus« (Durkheim 1987: 11). Die jahrzehntelang weitgehend unbeachtet gebliebenen Pragmatismus-Vorlesungen sind in den letzten Jahren einer fundamentalen Neubewertung unterzogen worden (Gross 1997, Rawls 1997, 2004). In diesem Kontext wurde schließlich auch gegen das verbreitete Bild, wonach Durkheims Wissenstheorie auf idealistischen Boden basiere, argumentiert. Joas sieht in diesen Quellen – ähnlich wie Rawls – eine »empirische Wende der Konstitutionsproblematik« (1987: 261) angelegt. Da man vom amerikanischen Pragmatismus eine nur mittelbare Wirkung auf die Konstitution der deutschen Soziologie ausgehend vermuten darf, wird in dieser Einleitung nicht weiter auf zweifellos vorhandenen programmatischem Übereinstimmungen zwischen Lebensphilosophie und Pragmatismus eingegangen. Siehe dazu etwa die Studie von Fellmann (1993), in der William James der lebensphilosophischen Strömung subsumiert wird.

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

on« (Rehberg 1981: 162) bzw. einer »Soziologisierung der Sinnfragen« (Clam 2002: 13) und deuten damit auf die Ersetzung von Philosophie durch Soziologie hin. Auch wenn man derartige Schlussfolgerung für zu weitgehend halten mag, so belegen die Ausführungen immerhin, dass sich die Gründerväter der deutschen Soziologie auf intensivere Weise mit epistemologischen Grundproblemen und den zu ihrer Lösung eingebrachten philosophischen Angeboten befasst haben, als es gemeinhin angenommen wird.

In welcher Form sich eine grundlagentheoretisch orientierte, Begriffe von ›Erfahrung‹ und ›Erleben‹ aufgreifende Debatte in der postklassischen Phase der Soziologie fortgesponnen hat, soll nun in groben Zügen skizziert werden. Dabei können nur einige Stationen identifiziert werden, an denen das Desiderat einer kritischen Überarbeitung des sozialwissenschaftlichen Erfahrungsbegriffs vergleichsweise deutlich hervorschien.

Zur ›Kritik der sozialwissenschaftlichen Erfahrung‹ in der Nachkriegszeit

Die deutsche Debatte

Die eindeutig lebensphilosophisch inspirierten Anknüpfungen der Soziologie, die bei Mannheim besonders sichtbar waren, sind in der Historiographie der Soziologie sehr lange unentdeckt geblieben. Über die Gründe lassen sich diverse Spekulationen anstellen. Zum einen mag dies sicher der allgemeinen Unwilligkeit der deutschen Nachkriegssoziologen geschuldet sein, die eigene disziplinäre Vergangenheit selbstreflexiv zu rekapitulieren.[15] Stattdessen entschied man sich in der Mehrheit, nicht an die durch Weber, Simmel, Schütz vermittelten Traditionen anzuknüpfen. Bekanntlich hat erst Parsons' Reimport der europäischen soziologischen Traditionen hier befreiend gewirkt. In der Atmosphäre des Endes der 60er und zu Beginn der 70er Jahre wurde der Einfluss der deutschen Lebensphilosophie nicht nur auf das »tragische Bewußtsein in der deutschen Soziologie« (Lenk 1964), sondern deren Folgen im Hinblick auf den deutschen Faschismus (Lieber 1974) aus ideologiekritischer Distanz schließlich doch aufgearbeitet worden. In der Bedeutung, die man der Lebensphilosophie im Hinblick auf die Ermöglichung des Faschismus attribuierte, dürfte zweifellos der Hauptgrund dafür liegen, dass eine Wiederentdeckung der Lebensphilosophie nur sehr zögerlich stattfand (vgl. Fitzi 1996: 89).[16]

15 Erinnert sei an Kurt Lenks (1961: 227) Feststellung, dass noch bis 15 Jahre nach Kriegsende noch immer keine verlässliche deutschsprachige Geschichte der Soziologie erschienen war.

16 Eine maßgebliche Kritik der ideologiekritischen Perspektive auf die Lebensphilosophie hatte Landmann (1968: 12ff.) lanciert.

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Vor diesem Hintergrund dürfte es vielleicht weniger überraschend sein, dass eine systematische Verknüpfung des geisteswissenschaftlichen Erbes mit der soziologischen Tradition wiederum von einem nordamerikanischen Soziologen, nämlich Edward Tiryakian (1965), versucht wurde. Dieser hatte jedoch in dem Kompositum »existential phenomenology« die Anliegen Diltheys, Husserls und Heideggers bis zur Ununterscheidbarkeit amalgamiert. Erhellender war hier eindeutig Thomas Luckmanns Anknüpfung an die phänomenologische Tradition. Aus seiner Perspektive war die bereits von Weber aufgeworfene Fragestellung, »wie Wissenschaft, falls überhaupt, den Sinnzusammenhang menschlicher Existenz in Gesellschaft und Geschichte aufklären kann« (1999: 309), keineswegs beantwortet. Er sieht die Soziologie seither in einer Krise befangen, die von der von Luckman als »skandalös« empfundenen »Abtrennung der wissenschaftlichen Konstrukte und Erklärungen von der lebensweltlichen Praxis« (ebd., 312) herrührte. Luckmann betont daher seit den 1970ern unentwegt die »Notwendigkeit einer allgemeinen Theorie des Wissens« (1980: 10). Bekanntermaßen erschien ihm die späte phänomenologische Theorie Husserls als Erfolg versprechender Ausgangspunkt, diese Lücke zu schließen – jedoch, wie er zugleich betont, nur »unter bestimmten Umständen« (ebd.). Aus der von Schütz/Luckmann begründeten Grundperspektive sind diverse Richtungen einer nicht-naturalistischen, teilweise ›verstehenden‹ Soziologie hervorgegangen, die sich teilweise in weiter Distanz von der Phänomenologie positioniert haben. So betrachtet Eberle sowohl die Ethnomethodologie als auch Goffmans Rahmenanalyse sogar als »Konkurrenzunternehmen« (Eberle 2000: 68) zu Schütz' ursprünglichem Ansatz. Auch ist durchaus nicht eindeutig, wie sich die diversen Schulrichtungen einer ›verstehenden Soziologie‹, die sich als Abkömmlinge der Phänomenologie betrachten, zu den phänomenologischen Ausgangspunkten wirklich verhalten. Der skeptische Befund Walter L. Bühls aus dem Jahr 1972, dass es der Soziologie trotz mehrfacher Ansätze noch immer nicht gelungen sei, das Paradigma einer ›verstehenden Soziologie‹ mit Erfolg zu etablieren (Bühl 1972: 7, 10), scheint daher noch immer nicht ganz überholt. Seine Behauptung, dass die Anstrengungen der Nachkriegssoziologie samt der diversen Runden der ›Erklären/Verstehens‹-Debatten sogar weniger ergiebig waren als die Etablierungsbemühungen der Gründerväter (ebd., 12), darf heute als Übertreibung gelten. Es bleibt hier daher zu resümieren, dass weder die Phänomenologie noch die (philosophische) Hermeneutik als allgemein tragfähige Paradigmen zur Grundlegung sozialwissenschaftlichen Arbeitens anerkannt sind und die Debatten noch in vollem Gange sind (vgl. Soeffner 2004: 7).[17]

17 Einige interessante Neuanstöße zu einer Debatte um das Fundierungspotential von hermeneutischen und phänomenologischen Denkrichtungen sind Renn/Srubar/Wenzel (2005) und Raab et al. (2008) zu entnehmen.

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Auch vor diesem Hintergrund sind vielleicht die gegenwärtig zu beobachtenden Hinwendungen zu alternativen Denktraditionen wie der ›Philosophischen Anthropologie‹, der Existenzphilosophie und schließlich auch der Lebensphilosophie zu deuten.

Die seit den 1990er Jahren zu beobachtende Renaissance der ›Philosophischen Anthropologie‹ (vgl. Manzei/Gutmann/Gamm 2005: 7) ist sicher nur zum Teil der durch die neuen ›Lebens‹wissenschaften bewirkten »tiefgreifenden anthropologischen Entsicherung« (Krüger/Lindemann 2006: 8) und der daraus resultierten Notwendigkeit, »das Problem der Außengrenzen der Menschheit« (Stagl/Reinhard 2006: 13) von neuem auszuloten, geschuldet. Dass diese Denktradition im Ausgang von Plessner eine »doppelte Korrektur- und Korrektivfunktion« in der gegenwärtige Debatte, nämlich zum einen im Hinblick auf die Grundlagenproblematik der Kulturwissenschaft wie auch auf die Abgrenzung gegenüber den Biowissenschaften einnehmen kann, hat Joachim Fischer (2004: 61f.) begründet. Aus dieser Richtung wird aktuell von jüngeren Wissenschaftler/innen der Versuch der Begründung einer »Lebenssoziologie« (Delitz 2006, Seyfert 2006) angestrengt. Hier wird für einen Perspektivenwechsel der soziologischen Grundbegrifflichkeit argumentiert, die, in Abgrenzung gegenüber »statischen Semantiken« (Seyfert 2006: 197), auf ›Leben‹ als allgemeinen abstrakten Referenzpunkt setzt, der

»nicht nur das soziale, sondern das gesamte vitale Geschehen – es ist die Vielzahl von Gefügen, die sich aus Partialelementen chemo-physischer, organischer, anthropologischer und artifizieller/kultureller Schichten kontingent zusammensetzt« (ebd., 193).

Auf diese Weise soll jenseits des Problems der Konstitution von sozialer Ordnung die vorgängige Frage nach den Entstehungs- und Entwicklungsdynamiken – dem »Aktiv-Werden« (ebd., 198) – bestimmter sozialer ›Gefüge‹ (Deleuze/Guattari) ins Zentrum der soziologischen Aufmerksamkeit gerückt werden.

Gegenwärtig ist auch zu einem weiteren Theoretiker, der sich selbst – ebenso wie Plessner – als in der durch Dilthey inaugurierten Tradition der Lebensphilosophie wahrnahm, eine extrem späte Hinwendung in Gang gesetzt worden. Die Rede ist von Martin Heidegger. Dessen in ›Sein und Zeit‹ und den Vorträgen und Vorlesungen aus den 1920ern unterbreitete ›Daseinsanalyse bzw. ›Hermeneutik der Faktizität‹ kann heute, so der Initiator dieser Theoriebewegung, als »Medium einer ›Kritik der sozialwissenschaftlichen Vernunft‹« (Weiß 2001: 33) herdienen.

Heidegger entwirft grundlegend ein Bild des Menschen, das mit dem in der Soziologie geläufigen divergiert (vgl. Koppetsch 2001: 352). Während Heideggers Grundannahme auf der Idee fußt, das der Mensch immer

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

schon und zugleich in diversen Modi existiert: ›Gestimmtheit‹ (›Angst‹, ›Sorge‹, ›Liebe‹, etc.), Sprachlichkeit, Geschichtlichkeit, Leiblichkeit und Sozialität, beginnt man in der Soziologie gerade erst, solche Aspekte wie Emotionalität und Leiblichkeit zu theoretisieren. Somit bietet sich dieser Denkansatz zur Überwindung eines Menschenbildes, das eine »Unterscheidung von Aktivität und Passivität, von Erleben und Handeln zur Charakterisierung der grundlegenden menschlichen Weltbezüge« (ebd., 353) voraussetzt, direkt an.

In Heideggers Daseinsanalyse vollziehe sich somit, so Weiß, »die gründlichste, die am besten durchdachte und die am konsequentesten entfaltete Selbstreflexion menschlicher Existenz in der Philosophie des 20. Jahrhunderts« (ebd., 34). Diese sei nun noch in einer anderen Hinsicht auf die Soziologie anzuwenden, nämlich als analytische Perspektive, in der die Soziologie als Disziplin die Möglichkeitsbedingungen ihres eigenen ›Gewordensein‹ zur Reflexion erheben kann. Die Sozialwissenschaften bildeten nach Heidegger den Schlusspunkt der sich seit der Neuzeit vollziehenden Anthropologisierung bzw. Soziologisierung des menschlichen Welt- und Selbstverhältnisses, und doch übersieht die Soziologie ihren Entstehungszusammenhang regelmäßig. Um das in der Daseinsanalyse liegende Potential für die Soziologie zu nützen, sei es folglich notwendig, »Heideggers Analysen zu einem ›existenzialen Begriff der Wissenschaft‹ aufzunehmen und im Hinblick auf die Soziologie zu spezifizieren« (ebd., 45). Unter einem solchen Rückgriff kann vielleicht das von einigen Soziologen beklagte Desiderat einer ›Soziologisierung der Soziologiegeschichte‹ (Endreß 2001) der Einlösung einen Schritt näher gebracht werden.

Schließlich seien an dieser Stelle noch die Anstrengungen gewürdigt, um die sich Karl-Otto Apel und Jürgen Habermas seit Mitte der 1970er verdient gemacht haben, indem sie die deutsche Debatte um die Theorie der Geisteswissenschaften mit zeitgenössischen Grundmotiven der Analytischen Philosophie verbunden haben. Apel hat etwa gezeigt, dass die Kantischen apriorischen ›Verknüpfungsformen‹, ›Vermögen‹ und ›Akte‹ des ›Bewußtseins‹

»im Laufe der Entwicklung der analytischen Philosophie einem ähnlichen Verlebendigungsprozeß unterworfen wurde, wie ihn das transzendentale Bewußtsein Kants bei Dilthey erfahren sollte« (1981b: 76).

Apels Bestreben nach einer ›Transformation der Philosophie‹ setzte an der Idee der Erweiterung des ›Bewußtseinsapriori‹ um das ›Leibapriori‹ an. Beide Aspekte stünden prinzipiell in einem Verhältnis der Komplementarität zueinander und würden sich »im ganzen der Erkenntnis« ergänzen.

Ähnlich hat auch Habermas in seiner Rekonstruktion das gemeinsame Motiv von Hermeneutik und sprachanalytischer Philosophie in der jeweiligen Betonung des »Vorrang[s] des Sinnaprioris vor der Tatsachenfest-

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

stellung« (1999: 66) herausgestellt. Gleichwohl in der von Apel und Habermas begründeten Kommunikationstheorie der transzendentalphilosophische Begründungsrahmen bewusst beibehalten wurde, findet der spätestens mit Dilthey in die Wissenschaftstheorie etablierte Leitgedanke der Überwindung der Trennung von ›theoretischer‹ und ›praktischer‹ Vernunft auch hier eine Fortführung, welche seit den 80ern insbesondere im angelsächsischen Diskursraum die sozialwissenschaftliche Grundlagendebatte angeheizt hat.

Frankreich

Aus der Zusammensetzung differenter Quellen – Wittgenstein, Heidegger, Merleau-Ponty, Mauss – hatte Pierre Bourdieu seit den 60er Jahren damit begonnen, einen grundlagentheoretischen Ansatz zu entwickeln, der sogar in der Diktion (der deutschen Übersetzung) an Diltheys Formel der ›Kritik der historischen Vernunft‹ erinnert. Bourdieus Unternehmen einer ›Kritik der theoretischen Vernunft‹ (1999: 47) war auf eine theoretische Analyse der Logik der sozialen Praxis und – ganz im Sinne des Diltheyschen Programms (vgl. Riedel 1978: 70) – auf die Überwindung der Separierung von ›theoretischer‹ und ›praktischer Vernunft‹ angesetzt.[18] Eine solche fundamentale Betrachtung, so Bourdieu, habe »über eine Beschreibung dessen hinweg[zu]gelangen, was das ›erlebte‹ Erfahren der Sozialwelt als solches charakterisiert« (1999: 50) und zuvörderst

»die von der wissenschaftliches Erkenntnis implizit angewandte Theorie der Praxis ans Licht zu ziehen und auf diese Weise eine wahrhaft wissenschaftliche Erkenntnis der Praxis und der praktischen Erkenntnis möglich zu machen« (ebd., 53).

Die beiden in den Sozialwissenschaften etablierten Denkrichtungen des Subjektivismus und Objektivismus stünden nämlich »gleichermaßen im Gegensatz zur praktischen Erkenntnisweise [.], der Grundlage der normalen Erfahrung der Sozialwelt« (ebd., 49). Daher ergab sich für Bourdieu, der im Übrigen mit Diltheys Werk offenbar nur flüchtig vertraut war oder es für theoretisch belanglos erachtete, die Notwendigkeit,

»die wissenschaftstheoretischen und sozialen Bedingungen, welche sowohl das reflexive Zurückkommen auf die subjektive Erfahrung der Sozialwelt als auch

18 Uns ist durchaus nicht entgangen, dass Bourdieu seine Haltung als über jede bloße Rehabilitierungsabsicht der Praxis hinausgehend verstanden wissen wollte (vgl. Bourdieu 1999: 53). Zum Ursprung der Bourdieuschen Programmatik bei Marcel Mauss siehe den Beitrag von Stephan Moebius in diesem Band.

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

die Objektivierung der objektiven Bedingungen dieser Erfahrung möglich machen, einer kritischen Objektivierung zu unterziehen« (ebd., 49f.).

Mit Bourdieu setzt also spätestens wieder eine radikal ausgerichtete Grundlagenreflexion der erkenntnistheoretischen Voraussetzungen der Sozialwissenschaften ein, die auf eine Neukonzipierung resp. Erweiterung des wissenschaftlichen Erfahrungsbegriffs drängt.

In den letzten Jahren wurde damit begonnen, eine soziologische Denkschule, die zwischen 1937 und 1939 unter der Titulation ›Collège de Sociologie‹ firmierte, einer »relativen Vergessenheit« (Moebius 2006: 133) zu entreißen.[19] Das gemeinsame Interesse der daran Beteiligten – Roger Caillois, George Bataille und Michel Leiris – war darauf gerichtet, soziale Handlungsformen jenseits der rationalen Vernunft und deren Bedeutung für den Zusammenhalt moderner Gesellschaften zu explorieren. Einer solchen »Sakralsoziologie« (ebd., 135), die unter einem gewissen Einfluss der deutschen und französischen Lebensphilosophie stand (vgl. ebd., 69, Moebius: im Erscheinen), ging es, wie Stephan Moebius resümierte, um »affektive, imaginäre oder symbolische Wahrnehmungsformen, gemeinsame Erlebnisse des Sakralen, Mythen, Narrationen, gemeinsame (Tabu-) Überschreitungen, Opfern und Ritualisierungen« (ebd., 141). Unter den zeitgenössischen französischen Sozialwissenschaftlern, die direkt an dieses Soziologieprogramm anknüpfen, ragt Michel Maffesolis ›Soziologie des Orgiasmus‹ (1986) hervor.

Dass sich gegenwärtig eine Neuzuwendung zu diesen Autoren beobachten lässt, dürfte kaum zufällig sein, sondern fügt sich in das hier skizzierte alllgemeinere Bedürfnis nach einer Überschreitung des sozialwissenschaftlichen Erfahrungsbegriffs über rein kognitive oder zweckorientierte Handlungsdimensionen hinaus. Dieses Motiv dürfte zweifellos auch derjenigen Theoriebewegung zugrunde liegen, die unter dem Rückgriff auf Marcel Mauss' ›Gabe-Theorem‹ ansetzend, versucht, diverse Unzulänglichkeiten und Verkürzungen der gegenwärtigen sozialwissenschaftlichen Praxis- und Handlungstheorie zu beseitigen.[20]

Eine andere, ebenfalls aus Frankreich stammende, Spielart einer Neuzuwendung zur vorgängigen Erlebnissphäre, die zeitlich parallel zu derjenigen Bourdieus entwickelt wurde, wäre mit Michel Foucaults später Machttheorie benannt. Nach Foucaults Vorstellung war die moderne Macht durch zwei Revolutionen konstituiert: Zum einen die Entwicklung von Zurichtungstechniken seit dem 18. Jahrhundert, die auf den individuellen Körper gerichtet wurden; zum anderen die Ausbildung der ›Biopolitik‹ als auf ganze Bevölkerungen gerichtete Kontrollinstanz seit dem spä-

19 Siehe hierzu Hollier (1995), Richman (2002), Marroquín (2005), Moebius (2006).

20 Vgl. die Beiträge in Moebius/Papilloud (2006) und Moebius, in diesem Band.

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

ten 19. Jahrhundert. ›Leben‹ ist in dieser Konzeption als ›organisches Leben‹ und als derjenige Erfahrungsbereich in den Blick genommen, in dem sich Machtdispositive festsetzen. Erweitert und radikalisiert wurde diese Perspektive durch Agamben (2002). ›Biopolitik‹ wird hier nicht mehr nur als modernes Phänomen, sondern zum Konstitutivum des Politischen überhaupt verallgemeinert. Agambens Archäologie geht bis zu Aristoteles und dessen Unterscheidung zwischen ›biologischem Leben‹ (›zoé‹) und einem ›politisch-sozialen Leben‹ (›bíos‹) zurück und erklärt, dass ›Biopolitik‹ unaufhebbar mit souveräner Macht einhergeht. Als nicht der Politik, sondern vielmehr dem ökonomischen Gesetz der Akkumulation unterworfen, erscheint das ›Leben‹ bei Hardt/Negri (2002). Entsprechend lautet ihre These: »Produktion und Leben (fallen) im imperialen Bereich der Biomacht immer mehr ineins« (ebd., 410).

›Leben‹ wird in der durch Foucault gestifteten Denktradition weniger als autonome Erkenntniskategorie oder als epistemologisch einzuholender Wahrnehmungsmodus aufgefasst, sondern vielmehr als vor-soziale Dimension, welche gegenüber manipulativen Eingriffen offen ist und daher zum Ansatzpunkt jeder kultur- und zeitgeschichtlichen Deutung zu nehmen ist.

Der angelsächsische Diskurs

In eine ähnliche Richtung wie der Ansatz Bourdieus zur Überwindung des kruden Dualismus zwischen Objektivismus/Subjektivismus bzw. Struktur/Handlung in der soziologischen Theorie stieß aus dem Bereich der angelsächsischen Sozialwissenschaft Anthony Giddens' Versuch der Grundlegung der Sozialwissenschaften in einer ›doppelten Hermeneutik‹. Ähnlich wie Bourdieu argumentiert auch Giddens für eine Neukonzipierung des Verhältnisses des soziologischen Wissens zur Ebene von Praxis und Alltag. Zum einen gelte es zu berücksichtige, dass bei der Wissenskonstitution die »immersion of the observer in a form of life« (Giddens 1976: 149) immer schon vorausgesetzt ist und man es also niemals mit ›objektiven‹, sondern vorstrukturierten Daten zu tun hat. ›Verstehen‹ wird entsprechend nicht als spezifischer methodischer Zugang der Sozialwissenschaften bewertet, sondern als »the ontological condition of human society« (ebd., 151). Zum anderen sei aus demselben Grund sozialwissenschaftliche Begriffsbildung selbst als »a form of life in itself« und als »a mode of practical activity« (ebd., 162) zu begreifen. Sozialwissenschaftliches Wissen ist also auf doppelte Weise an das ›Leben‹ gebunden – sowohl hinblicklich des Objektbereichs als auch des Erkenntnissubjekts. Mit dieser ›Strukturierungstheorie‹ wird Giddens zu einem der wenigen Autoren, die den metatheoretischen Diskurs um den sozialwissenschaftlichen Erfahrungsbegriff am Leben gehalten haben (vgl. Matthes 1992: 120). Im Hinblick auf die Frage, inwiefern Giddens' Unternehmen letztlich erfolgreich

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

darin gewesen ist, ein ›interpretatives Paradigma‹ in der Soziologie zu befestigen, scheint Matthes eher skeptisch zu sein.

Seit Beginn der 1970er Jahre ging aus dem Bereich der angelsächsischen Kulturwissenschaften eine Theoriebewegung aus, welche die in den Sozialwissenschaften bis dato gebräuchlichen Grundkonzepte zur Revision zwang. Wie sich ihr Initiator, Clifford Geertz, im Rückblick erinnert, waren die Abwendung von abstrakten theoretischen Voraussetzungen und die Reorientierung an wirklichkeitsnäheren Ausgangspunkten das Ursprungsmotiv seiner Arbeit: »Wearied of slipping about on Kantian, Hegelian, or Cartesian iceflows, I wanted to walk« (2000: xii). Auch wenn Geertz seine philosophischen Quellen weitgehend im Dunkeln hielt (vgl. Colson 1975: 638), zeigen seine Anstrengungen unübersehbare Affinitäten zu den Heroen der linguistischen Wende – insbesondere Wittgenstein – aber ebenso zum amerikanischen Pragmatismus und zur Hermeneutik. An seiner eigenen Zunft kritisierte Geertz das Festhalten an einer »›stratigraphic‹ conception of the relations between the various aspects of human existence« (Geertz 1973: 44), in der die verschiedenen Aspekte des menschlichen Weltzugangs voneinander separiert betrachtet würden. Dieses Wirklichkeitsmodell wollte er dagegen durch ein ›synthetisches‹ Modell ersetzt haben, »in which biological, psychological, sociological, and cultural factors can be treated as variables within unitary systems of analysis« (ebd.). Gleichwohl man sich hier unmittelbar an Diltheys Strukturtheorie erinnert fühlen mag, sucht man bei Geertz vergebens nach einer aufschlussreichen Referenz auf Dilthey.

Ganz anders bei einem weiteren Protagonisten des ›cultural turn‹, der am Ende seines Lebens über zufällige Wege zu Dilthey fand und ihn schließlich zum Zentrum seiner theoretischen Anstrengungen machte.[21] Ähnlich wie Tenbruck der Soziologie die ›Abschaffung des Menschen‹ vorhielt, bemängelte auch Victor Turner an der Anthropologie das »systematic dehumanizing of the human subjects« (1988: 72) sowie eine »dehydration of social life« (1982: 91). In Dilthey war er eines Erfahrungsbegriffes fündig geworden, der über die als ungenügend empfundene, funktionalistisch verkürzte Konzipierung in der ›British Social Anthropology‹ hinausging. Nach intensiver Lektüre von dessen Arbeiten entwickelte Turner schließlich eine ›Anthropology of Experience‹ (vgl. Šuber: im Erscheinen), für welche Dilthey zum intellektuellen Paten berufen wurde (vgl. Bruner 1986: 4). ›Erfahrung‹ wurde hier nicht mehr auf Sinneswahrnehmung beschränkt, sondern stattdessen die ›gelebte Erfahrung‹ (»lived experience«) – »as thought and desire, as word and image« – zur »primary reality« (ebd., 5) stipuliert. Diese konzeptionellen Ausgangspunkte verband Turner schließlich mit seinen ethnographischen Beobachtungen und schärfte daraufhin seinen einflussreichen sozial-dramaturgischen Ansatz.

21 Siehe Szakolzai, in diesem Band.

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

In ganz ähnliche Richtung wie Turner wollte auch eine weitere Vertreterin der Britischen Sozialanthropologie, Mary Douglas, stoßen. Sie entwickelte (gemeinsam mit Steven Nye) eine ›Critique of the Social Science‹ (Douglas/Nye 1998). Auch hier wurde die Einseitigkeit des sozialwissenschaftlichen Subjektbegriffs attackiert und konkret beklagt, dass »the social sciences' description of the self does not refer to a social being« (ebd., 89). Ihre Suche nach den in den Sozialwissenschaften ›vermißten Personen‹ endete schließlich in einer Typologie von vier unterschiedlichen Subjektkonzepten (ebd., 109ff.). Dass es aus heutiger Sicht noch immer eines grundlagentheoretischen Reflexionsprozesses bedarf, belegt vielleicht am eindringlichsten die Aussage Johannes Fabians, der für einen anthropologischen Ansatz warb, der die Bedeutung von Leidenschaft (im doppelten Sinne) und Ekstase für die anthroplogische Erkenntnis hervorhob, welcher zufolge ein solcher Versuch noch immer – im Jahre 2001! – algemein als »skandalös« (2001: 31) empfunden würde. Die jüngst zu beobachtende, insbesondere von den ›Cultural Studies‹ angestoßene, Öffnung auf Dimensionen des ›Sehens‹, ›Hörens‹ (Bull/Back 2004), ›Berührens‹ (Classen 2005) und ›Riechens‹ (Drobnick 2006) darf man vielleicht schon als ›Durchbruch‹ werten.

Literatur

Acham, Karl (1985). »Diltheys Beitrag zur Theorie der Kultur- und Sozialwissenschaften«. In: *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften* 3. Jg. S. 9-51.

Adair-Toteff, Christopher (1994). »Kant's Philosophical Influence on Classical German Sociology: Simmel's ›Exkurs über das Problem: Wie ist Gesellschaft möglich?‹«. In: *Simmel Newsletter* 4 Jg., Heft 1. S. 3-8.

Agamben, Giorgio (2002). Homo sacer. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Antoni, Carlo (1950). Vom Historismus zur Soziologie. Stuttgart: Koehler.

Apel, Karl-Otto (1981), »Die Entfaltung der ›sprachanalytischen‹ Philosophie und das Problem der ›Geisteswissenschaften‹«. In: Ders.: Transformation der Philosophie II: Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft. Frankfurt/Main: Suhrkamp. S. 28-95.

Baier, Horst (1981/82). »Die Gesellschaft – ein langer Schatten des toten Gottes. Friedrich Nietzsche und die Entstehung der Soziologie aus dem Geist der Décadence«. In: *Nietzsche-Studien* 10/11. Jg. S. 6-33.

Bourdieu, Pierre (1999). Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Bruner, Edward M. (1986), »Experience and its Expressions«. In: Turner, Victor W./Bruner, Edward M. (Hg.): The Anthropology of Experience. Urbana: University of Illinois Press. S. 3-30.

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Bull, Michael/Back, Les (Hg.) (2004). The Auditory Culture Reader. Oxford: Berg.

Bühl, Walter L. (1972). Verstehende Soziologie. Grundzüge und Entwicklungstendenzen. München: Nymphenburger.

Clam, Jean (2002). Was heißt, sich an Differenz statt an Identität orientieren? Zur De-ontologisierung in Philosophie und Sozialwissenschaft. Konstanz: Universitätsverlag Konstanz.

Classen, Constance (Hg.) (2005). The Book of Touch. Oxford: Berg.

Delitz, Heike (2006). »Helmuth Plessners Wissenssoziologie. Potenzierte Reflexivität der klassischen Wissenssoziologie«. In: *Sociologia Internationalis* 44. Jg., Heft 2. S. 167-191.

Dierse, Ulrich/Rothe, Klaus (1980). »Art. ›Leben‹«. In: Ritter, Joachim (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 5. Basel: Schwabe & Co: Sp. 71-97.

Dilthey, Wilhelm (1957). Gesammelte Schriften V: Die Geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens. Stuttgart: Teubner.

Dilthey, Wilhelm (1957). Gesammelte Schriften VII: Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften. Stuttgart: Teubner.

Dilthey, Wilhelm (1959). Gesammelte Schriften I: Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte. Stuttgart: Teubner.

Dilthey, Wilhelm (1982). Gesammelte Schriften XIX. Grundlegung der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und der Geschichte. Ausarbeitungen und Entwürfe zum zweiten Band der Einleitung in die Geisteswissenschaften (ca. 1870 - 1895). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Dilthey, Wilhelm (1990). Gesammelte Schriften XX: Logik und System der philosophischen Wissenschaften. Vorlesungen zur erkenntnistheoretischen Logik und Methodologie (1864 - 1903). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Dilthey, Wilhelm (1993). Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Douglas, Mary/Ney, Steven (1998). Missing Persons. A Critique of the Social Science. Berkeley: University of California Press.

Drobnick, Jim (Hg.) (2006). Smell Culture Reader. Oxford: Berg.

Durkheim, Émile (1987). Schriften zur Soziologie der Erkenntnis. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Eberle, Thomas S. (2000). Lebensweltanalyse und Handlungstheorie. Beiträge zur verstehenden Soziologie. Konstanz: Universitätsverlag Konstanz.

Endreß (2001). »Zur Historizität soziologischer Gegenstände und ihren Implikationen für eine wissenssoziologische Konzeptualität von Soziologiegeschichte«. In: *Jahrbuch für Soziologiegeschichte* 1997/98. Opladen: Leske & Budrich. S. 65-90.

Fabian, Johannes (2001). Anthopology with an Attitude: Critical Essays. Stanford: Stanford University Press.

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Fellmann, Ferdinand (1980). »Simmels Theorie der historischen Erkenntnis und die Befreiung vom Historismus«. In: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 62. Jg. S. 164-184.

Fellmann, Ferdinand (1993). Lebensphilosophie. Elemente einer Theorie der Selbsterfahrung. Reinbek: Rowohlt.

Fischer, Karsten (1999). ›Verwilderte Selbsterhaltung‹. Zivilisationstheoretische Kulturkritik bei Nietzsche, Freud, Weber und Adorno. Berlin: Akademie-Verlag.

Fischer, Joachim (2004). »Leben – das ›grenzrealisierende Ding‹. Philosophische Anthropologie als Doppelkorrektiv von Genombiologie und Biomachtdiskkurs«. In: Bröckling, Ulrich/Bühler, Benjamin/Hahn, Marcus et al. (Hg.): Disziplinen des Lebens. Zwischen Anthropologie, Literatur und Politik. Tübingen: Narr. S. 61-71.

Fitzi, Gregor (1996). »Darstellungen der Simmelschen Lebensphilosophie«. In: *Simmel Newsletter* 6. Jg., Heft 1. S. 89-92.

Fitzi, Gregor (2002). Soziale Erfahrung und Lebensphilosophie. Georg Simmels Beziehung zu Henri Bergson. Konstanz: Universitätsverlag Konstanz.

Gebhard, Jürgen (1992). »Gibt es ›wissenschaftliche‹ Erfahrung vom Menschlichen?«. In: Schneider, Hans Julius/Inhetveen, Rüdiger (Hg.): Enteignen uns die Wissenschaften? Zum Verhältnis zwischen Erfahrung und Empirie. München: Fink. S. 61-80.

Giddens, Anthony (1976). New rules of sociological method: a positive critique of interpretative sociologies. Oxford: Polity Press.

Griffioen, Sander (1998), »Rickert, Windelband, Hegel und das Weltanschauungsbedürfnis«. In: Krijnen, Christian/Orth, Ernst Wolfgang (Hg.): Sinn, Wert, Geltung. Neukantianische Motive in der modernen Kulturphilosophie. Würzburg: Königshausen & Neumann. S. 57-72.

Gross, Neil (1997).»Durkheim's Pragmatism Lectures: A Contextual Interpretation«. In: *Sociological Theory* 15. Jg., Heft 2. S. 126-149.

Gurwitsch, Aron (1971), »Einführung«. In: Alfred Schütz. Gesammelte Aufsätze I: Das Problem der sozialen Wirklichkeit. Den Haag: Nijhoff. S. XV-XXXVIII.

Habermas, Jürgen (1999). »Hermeneutische und analytische Philosophie. Zwei komplementäre Spielarten der linguistischen Wende«. In: Ders.: Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze. Frankfurt/Main: Suhrkamp. S. 65-101.

Hahn, Alois (1999). »Die Systemtheorie Wilhelm Diltheys. Für Niklas Luhmann«. In: *Berliner Journal für Soziologie* 9. Jg. S. 5-24.

Hardt, Michael/Negri, Antonio (2002). Empire - die neue Weltordnung. Frankfurt/Main: Campus.

Häußling, Roger (2000). Nietzsche und die Soziologie. Zum Konstrukt des Übermenschen, zu dessen anti-soziologischen Implikationen und zur soziologischen Reaktion auf Nietzsches Denken. Würzburg: Königshausen & Neumann.

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1986). Phänomenologie des Geistes. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Heidegger, Martin (1988). Gesamtausgabe 63: Ontologie. Hermeneutik der Faktizität (SS 1923). Frankfurt/Main: Klostermann.

Heilmann-Vollmer, Hanne-Lore (1985). »Bibliographie Populäre Lebensphilosophie und Lebensorientierung in Zeitschriften innerhalb des zweiten Drittels des 19. Jahrhunderts«. In: *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften* 3. Jg. S. 285-308.

Hennis, Wilhelm (1987a). Max Webers Fragestellung. Studien zur Biographie des Werks. Tübingen: Mohr.

Hennis, Wilhelm (1987b). »Die Spuren Nietzsches im Werk Max Webers«. In: *Nietzsche-Studien* 16. Jg. S. 382-404.

Hettling, Manfred (1997). »Das Unbehagen in der Erkenntnis. Max Weber und das ›Erlebnis‹«. In: *Simmel Newsletter* 7. Jg., Heft 1. S. 49-65.

Hollier, Denis (1995). Le Collège de Sociologie 1937 - 1939. Paris: Gallimard.

Husserl, Edmund (1959). Husserliana VIII: Erste Philosophie (1923 - 24). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion. Den Haag: Nijhoff.

Husserl, Edmund (1962). Husserliana VI: Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie. Den Haag: Nijhoff.

Husserl, Edmund (1976). Husserliana III/1: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie 1. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. Den Haag: Nijhoff.

Husserl, Edmund (1993). Husserliana XXIX: Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlaß 1934-1937. Den Haag: Nijhoff.

Jay, Martin (2006). Songs of Experience. Modern American and European Variations on a Universal Theme. Berkeley: University of California Press.

Joas, Hans (1987). »Durkheim und der Pragmatismus. Bewußtseinspsychologie und die soziale Konstitution der Kategorien«. In: Émile Durkheim. Schriften zur Soziologie der Erkenntnis. Frankfurt/Main: Suhrkamp. S. 257-288.

Kerckhoven, Guy van (1984). »Die Grundsätze von Husserls Konfrontation mit Dilthey im Lichte der geschichtlichen Selbstzeugnisse«. In: Orth, Ernst Wolfgang (Hg.): Dilthey und der Wandel des Philosophiebegriffs seit dem 19. Jahrhundert. Freiburg: Alber. S. 134-177.

Kerckhoven, Guy van/Lessing, Hans-Ulrich (1994-95). »Psychologie als Erfahrungswissenschaft. Zu Diltheys Psychologie-Vorlesungen der siebziger und achtziger Jahre«. In: *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften* 9. Jg. S. 66-91.

Kettler, David/Meja, Volker/Stehr, Nico (1980). »Einleitung«. In: Karl Mannheim. Strukturen des Denkens. Frankfurt/Main: Suhrkamp. S. 9-31.

Koppetsch, Cornelia (2001). »Heidegger und die Theorie der Praxis«. In: Weiß, Johannes (Hg.): Die Jemeinigkeit des Mitseins. Die Daseinsanalytik Martin

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Heideggers und die Kritik der soziologischen Vernunft. Konstanz: Universitätsverlag Konstanz. S. 345-370.

Koselleck, Reinhart (1991). »Wie sozial ist der Geist der Wissenschaften? Zur Abgrenzung der Sozial- und Geisteswissenschaften«. In: Frühwald, Wolfgang/Jauß, Hans Robert/Koselleck, Reinhart et al. (Hg.): Geisteswissenschaften heute. Eine Denkschrift. Frankfurt/Main: Suhrkamp. S. 112-141.

Krasnodebski, Zdzislaw (2003). »Alfred Schütz und die ›soziologische‹ Aneignung der Phänomenologie«. In: Srubar, Ilja/Vaitkus, Steven (Hg.): Phänomenologie und soziale Wirklichkeit. Entwicklungen und Arbeitsweise. Opladen: Leske & Budrich. S. 111-122.

Krijnen, Christian (2001). Nachmetaphysischer Sinn. Eine problemgeschichtliche und systematische Studie zu den Prinzipien der Wertphilosophie Heinrich Rickerts. Würzburg: Königshausen & Neumann.

Krüger, Hans-Peter/Lindemann, Gesa (2006). »Vorwort zur Reihe«. In: Dies. (Hg.): Philosophische Anthropologie im 21. Jahrhundert. Berlin: Akademie Verlag. S. 7-9.

Kühne-Bertram, Gudrun (1983). »Bibliographie der populären Lebensphilosophie des 19. Jahrhunderts in Deutschland«. In: *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften* 1. Jg. S. 289-305.

Kühne-Bertram, Gudrun (2004). »Vorbericht der Herausgeberin«. In: Wilhelm Dilthey. Gesammelte Schriften XXIV: Logik und Wert. Späte Vorlesungen, Entwürfe und Fragmente zur Strukturpsychologie, Logik und Wertlehre (ca. 1904-1911). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. S. XIII-XL.

Landmann, Michael (1968). »Einleitung des Herausgebers«. In: Georg Simmel. Das individuelle Gesetz. Philosophische Exkurse. Frankfurt/Main: Suhrkamp. S. 7-29.

Lembeck, Karl-Heinz (1988). Gegenstand Geschichte. Geschichtswissenschaftstheorie in Husserls Phänomenologie. Dordrecht: Kluwer.

Lenk, Kurt (1964). »Das tragische Bewußtsein in der deutschen Soziologie«. In: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 16. Jg. S. 257-287.

Lessing, Hans-Ulrich (1984). Die Idee einer Kritik der historischen Vernunft. Wilhelm Diltheys erkenntnistheoretisch-logisch-methodologische Grundlegung der Geisteswissenschaften. Freiburg: Alber.

Lichtblau, Klaus (1994). »Kausalität oder Wechselwirkung? Max Weber und Georg Simmel im Vergleich«. In: Wagner, Gerhard/Zipprian, Heinz (Hg.): Max Webers Wissenschaftslehre. Interpretation und Kritik. Frankfurt/Main: Suhrkamp. S. 527-562.

Lieber, Hans-Joachim (1974). »Die deutsche Lebensphilosophie und ihre Folgen«. In: Ders.: Kulturkritik und Lebensphilosophie. Studien zur deutschen Philosophie der Jahrhundertwende. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. S. 106-127.

Luckmann, Thomas (1980). »Philosophie, Sozialwissenschaft und Alltagsleben«. In: Ders.: Lebenswelt und Gesellschaft. Grundstrukturen und geschichtliche Wandlungen. Paderborn: Schöningh. S. 9-55.

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Luckmann, Thomas (1999). »Das kosmologische Fiasko der Soziologie«. In: Hitzler, Ronald/Reichertz, Jo/Schröer, Norbert (Hg.): Hermeneutische Wissenssoziologie. Standpunkte zu einer Theorie der Interpretation. Konstanz: Universitätsverlag Konstanz. S. 309-318.

Maffesoli, Michel (1986). Der Schatten des Dionysos. Zu einer Soziologie des Orgiasmus. Frankfurt/Main: Syndikat.

Mannheim, Karl (1980). Strukturen des Denkens. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Manzei, Alexandra/Gutmann, Mathias/Gamm, Gerhard (2005). »Vorwort«. In: Dies. (Hg.): Zwischen Anthropologie und Gesellschaftstheorie. Zur Renaissance Helmuth Plessners im Kontext der modernen Lebenswissenschaften. Bielefeld: transcript. S. 7-11.

Marroquín, Carlos (2005). Die Religionstheorie des Collège de Sociologie. Von den irrationalen Dimensionen der Moderne. Berlin: Parerga-Verlag.

Matthes, Joachim (1992). »Über das Erfahren von Erfahrung. Von den Schwierigkeiten des erfahrungswissenschaftlich orientierten Soziologen, mit gesellschaftlicher Erfahrung umzugehen«. In: Schneider, Hans Julius/Inhetveen, Rüdiger (Hg.): Enteignen uns die Wissenschaften? Zum Verhältnis zwischen Erfahrung und Empirie. München: Fink. S. 101-123.

Misch, Georg (1984). »Die Idee der Lebensphilosophie in der Theorie der Geisteswissenschaften«. In: Rodi, Frithjof/Lessing, Hans-Ulrich (Hg.): Materialien zur Philosophie Wilhelm Diltheys. Frankfurt/Main: Suhrkamp. S. 132-146.

Moebius, Stephan (2006). Die Zauberlehrlinge. Soziologiegeschichte des Collège de Sociologie (1937-1939). Konstanz: Universitätsverlag Konstanz.

Moebius, Stephan (im Erscheinen). »Über die kollektive Repräsentation des Lebens und des Sakralen. Die Verknüpfung von Durkheim und Nietzsche in Geschichte und Gegenwart der Soziologie und Kulturanthropologie«. In: Rehberg, Karl-Siegbert (Hg.): Die Natur der Gesellschaft. Verhandlungen des 33. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie. Frankfurt/Main: Campus.

Moebius, Stephan/Papilloud, Christian (Hg.) (2006). Gift - Marcel Mauss' Kulturtheorie der Gabe. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Morikawa, Takemitsu (2001). Handeln, Welt und Wissenschaft. Zur Logik, Erkenntnistheorie und Wissenschaftstheorie der Kulturwissenschaften bei Friedrich Gottl und Max Weber. Wiesbaden: DUV.

Müller, Horst (1960). Lebensphilosophie und Religion bei Georg Simmel. Berlin: Duncker & Humblot.

Nietzsche, Friedrich (1972). »Unzeitgemäße Betrachtungen. Zweites Stück: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben«. In: Colli, Giorgio/Montinari, Mazzino (Hg.): Friedrich Nietzsche. Werke. Kritische Gesamtausgabe. Bd. III, 1. Berlin: de Gruyter. S. 239-330.

Orth, Ernst Wolfgang (1999). Edmund Husserls Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Vernunft und Kultur. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Piepmeier, Rainer (1980). »Leben«. In: Ritter, Joachim (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 5. Basel: Schwabe & Co. Sp. 62-71.

Plé, Bernhard (1994/95). »Anknüpfungen der Wissenssoziologie Mannheims an die Verstehensproblematik bei Dilthey. Zur Rolle der ›Weltanschauungen‹ als kulturelles und wissenschaftliches Problem«. In: *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften* 9. Jg. S. 293-317.

Pöggeler, Otto (1963). Der Denkweg Martin Heideggers. Pfullingen: Neske.

Pöggeler, Otto (1989). »Die Krise des phänomenologischen Philosophiebegriffs (1929)«. In: Ders./Jamme, Christoph (Hg.): Phänomenologie im Widerstreit. Zum 50. Todestag Edmund Husserls. Frankfurt/Main: Suhrkamp. S. 255-278.

Raab, Jürgen/Pfadenhauer, Michaela/Stegmaier, Peter et al. (Hg.) (2008). Phänomenologie und Soziologie. Positionen, Problemfelder, Analysen. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Rawls, Anne Warfield (1997). »Durkheim and Pragmatism: An old twist on a contemporary debate«. In: *Sociological Theory* 15. Jg., Heft 1. S. 5-29.

Rawls, Anne Warfield (2004). Epistemology and Practice. Durkheim's ›The Elementary Forms of Religious Life‹. Cambridge: Cambridge University Press.

Rehberg, Karl-Siegbert (1981). »Philosophische Anthropologie und die ›Soziologisierung‹ des Wissens vom Menschen. Einige Zusammenhänge zwischen einer philosophischen Denktradition und der Soziologie in Deutschland«. In: Lepsius, M. Rainer (Hg.): Soziologie in Deutschland und Österreich 1918-1945. Sonderheft 23 der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie. Opladen: Westdeutscher Verlag. S. 160-198.

Renn, Joachim/Srubar, Ilja/Wenzel, Ulrich (Hg.) (2005). Kulturen vergleichen: sozial- und kulturwissenschaftliche Grundlagen und Kontroversen. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften.

Richman, Michèle H. (2002). Sacred Revolutions: Durkheim and the Collège de Sociologie. Minneapolis, Minn.: University of Minnesota Press.

Rickert, Heinrich (1921). System der Philosophie. Tübingen: Mohr.

Rickert, Heinrich (1922) »Philosophie des Lebens. Darstellung und Kritik der philosophischen Modeströmungen unserer Zeit«. Tübingen: Mohr.

Rickert, Heinrich (1999). Philosophische Aufsätze. Tübingen: Mohr.

Riedel, Manfred (1978). Verstehen oder Erklären? Zur Theorie und Geschichte der hermeneutischen Wissenschaften. Stuttgart: Klett-Cotta.

Ringer, Fritz K. (1987). Die Gelehrten. Der Niedergang der deutschen Mandarine 1890 - 1933. Stuttgart: Klett-Cotta.

Schmaus, Warren (2007). »Understanding and Explanation in France: From Maine de Biran's méthode psychologique to Durkheim's Les Formes élémentaires de la vie religieuse«. In: Feest, Uljana (Hg.): Historical Perspectives on *Erklären* and *Verstehen*: An Interdisciplinary Workshop. Berlin: Max Planck Institut für Wissenschaftsgeschichte. S. 83-100.

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Schnädelbach, Herbert (1974). Geschichtsphilosophie nach Hegel. Die Probleme des Historismus. Freiburg: Alber.

Schnädelbach, Herbert (2000). »›Erkenntnis der Erkenntnis‹? Eine Verteidigung der Erkenntnistheorie«. In: Schnädelbach, Herbert (Hg.): Philosophie in der modernen Kultur. Vorträge und Abhandlungen 3. Frankfurt/Main: Suhrkamp. S. 163-186.

Schütz, Alfred (2004). Alfred Schütz Werkausgabe II: Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie. Konstanz: Universitätsverlag Konstanz.

Seyfert, Robert (2006). »Wissen des Lebens. Lebenssoziologische Beiträge zur Wissenssoziologie«. In: *Sociologia Internationalis* 44. Jg., Heft 2. S. 193-215.

Simmel, Georg (1957). »Vom Wesen des historischen Verstehens«. In: Landmann, Michael (Hg.): Brücke und Tür. Stuttgart: Koehler. S. 59-85.

Simmel, Georg (1997). Georg-Simmel-Gesamtausgabe 9: Kant. Die Probleme der Geschichtsphilosophie (Zweite Fassung 1905/1907). Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Simmel, Georg (2000). Georg-Simmel-Gesamtausgabe 13: Aufsätze und Abhandlungen 1909-1918. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Soeffner, Hans-Georg (2004). Auslegung des Alltags – Der Alltag der Auslegung. Konstanz: Universitätsverlag Konstanz.

Spranger, Eduard (1980). »Leben und Wissenschaft«. In: Ders.: Gesammelte Schriften VI: Grundlagen der Geisteswissenschaften. Tübingen: Niemeyer. S. 91-103.

Srubar, Ilja (1983). »Abkehr von der transzendentalen Phänomenologie. Zur philosophischen Position des späten Schütz«. In: Grathoff, Richard/Waldenfels, Bernhard (Hg.): Sozialität und Intersubjektivität. München: Fink. S. 68-84.

Stagl, Justin/Reinhard, Wolfgang (2005). »Einleitung«. In: Dies. (Hg.): Grenzen des Menschseins. Probleme einer Definition des Menschlichen. Wien: Böhlau. S. 9-29.

Stauth, Georg/Turner, Bryan S. (1986). »Nietzsche in Weber«. In: *Zeitschrift für Soziologie* 15. Jg. S. 81-94.

Stauth, Georg (1994). »Kulturkritik und affirmative Kultursoziologie. Friedrich Nietzsche, Max Weber und die Wissenschaft von der menschlichen Kultur«. In: Wagner, Gerhard/Zipprian, Heinz (Hg.): Max Webers Wissenschaftslehre. Interpretation und Kritik. Frankfurt/Main: Suhrkamp. S. 167-198.

Stegmaier, Werner (1997). Interpretationen. Hauptwerke der Philosophie. Von Kant bis Nietzsche. Stuttgart: Reclam.

Ströker, Elisabeth (1997/98). »Georg Misch und die Phänomenologie«. In: *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften* 11. Jg. S. 145-159.

Šuber, Daniel (2006). »›Existenz‹ und ›Denken‹. Zu den (lebens)philosophischen Grundlagen der Wissenssoziologie Mannheims«. In: Tänzler, Dirk/Knoblauch, Hubert/Soeffner, Hans-Georg (Hg.): Neue Perspektiven der

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Wissenssoziologie. Zur Aktualität eines Forschungsparadigmas. Thomas Luckmann zum 75. Geburtstag. Konstanz: Universitätsverlag Konstanz. S. 235-270.

Šuber, Daniel (2007). Die soziologische Kritik der philosophischen Vernunft. Zum Verhältnis von Soziologie und Philosophie um 1900. Bielefeld: transcript.

Šuber, Daniel (2008). »Phänomenologie/Lebensphilosophie. Zu einem zentralen Kapitel im Streit um die Phänomenologie«. In: Raab, Jürgen/Pfadenhauer, Michaela/Stegmaier, Peter et al. (Hg.): Phänomenologie und Soziologie. Positionen, Problemfelder, Analysen. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften. S. 109-120.

Šuber, Daniel (im Erscheinen). »Dilthey's Theory of Knowledge and Its Potential for Anthropological Theory«. In: Kumar Giri, Ananta/Clammer, John (Hg.): Philosophy and Anthropology: Border Crossing and Transformations.

Tenbruck, Friedrich H. (1959). »Die Genesis der Methodologie Max Webers«. In: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 11. Jg. S. 573-630.

Tenbruck, Friedrich H. (1984). Die unbewältigten Sozialwissenschaften oder die Abschaffung des Menschen. Graz: Styria.

Tenbruck, Friedrich H. (1994). »Neukantianismus als Philosophie der modernen Kultur«. In: Orth, Ernst Wolfgang/Holzhey, Helmut (Hg.): Neukantianismus. Perspektiven und Probleme. Würzburg: Königshausen & Neumann. S. 71-87.

Tiryakian, Edward A. (1965). »Existential Phenomenology and the Sociological Tradition«. In: *American Sociological Review* 30. Jg. S. 674-688.

Vollhardt, Friedrich (1986). »Nachwort«. In: Heinrich Rickert. Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft. Stuttgart: Reclam. S. 185-207.

Wanstrat, Renate (1950). »Das sozialwissenschaftliche Verstehen bei Dilthey und Max Weber«. In: *Schmollers Jahrbuch* 70. Jg. S. 19-44.

Weber, Max (1968). Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. Tübingen: Mohr.

Weiß, Johannes (1992). »Das Verstehen des Lebens und die verstehende Soziologie (Dilthey und Weber)«. In: *Annali di Sociologia/Soziologisches Jahrbuch* 8. Jg. S. 353-368.

Weiß, Johannes (1993). »Die Soziologie und die Aufhebung der Philosophie«. In: Weiß, Johannes (Hg.): Vernunft und Vernichtung. Zur Philosophie und Soziologie der Moderne. Opladen: Westdeutscher Verlag. S. 46-56.

Weiß, Johannes (Hg.) (2001). Die Jemeinigkeit des Mitseins. Die Daseinsanalytik Martin Heideggers und die Kritik der soziologischen Vernunft. Konstanz: Universitätsverlag Konstanz.

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

›Erlebnis‹ versus ›Erfahrung‹? Motive soziologischer Krisenbewältigung

KARL-SIEGBERT REHBERG

Grundbegriffliche Annäherungen

›Erleben‹ und ›Erlebnis‹ sind leibnahe Ganzheitskategorien, die wissenschaftlich erst der Entschlüsselung bedürfen, der abstrahierenden Neutralisierung, wenn aus der Evidenz ihrer Selbstgegebenheit ein Sinnmaterial für die psychologische oder soziologische Analyse werden soll. Gleichwohl erweisen sich diese, erst im 19. Jahrhundert herausbildenden, die Beziehung zu Religion, Liebe und Kunst romantisch-pantheistisch auffassenden (Cramer 1972: 704) und später lebensphilosophisch inspirierten Kategorien als Überschreitung aller rationalistisch eingeengten Handlungsvorstellungen. In der Philosophischen Anthropologie ist ›Erlebnis‹ vor allem in Max Schelers (1973) Theorie der Formen, Arten und Modi emotionaler Einstellungen, etwa von Liebe und Hass als Mittel der Entschlüsselung eines alltäglich-praktischen Miterlebens der ›Erlebnisse‹ und Zustände anderer bedeutsam. Solche Einsicht (im wahrsten Sinne des Wortes) ist nur durch einen reflexiven Selbstbezug auf die eigene *leibliche*, also psychophysische Einheit möglich, worauf schon die erste Definition von 1838 in W.T. Krugs ›Encyklopädischem Lexikon‹ verweist: »Erlebnis heißt alles, was man selbst erlebt (empfunden, geschaut, gedacht, gewollt, gethan oder gelassen) hat« und wird eben dadurch zur »Grundlage der eigenen Erfahrung« (vgl. Cramer 1972: 705). Für Wilhelm Dilthey (1979b: 139) wird das ›Erlebnis‹ dann den Wahrheitsanspruch der Geisteswissenschaften gegen die naturwissenschaftliche Psychologie begründen, denn Psychisches sei nur im ›Erleben‹ gegeben. Die Einheit von Innen- und Außenwelt werde gleichsam durch die »Erlebniswirklichkeit« gestiftet (vgl. Hoffmeister 1955). In diesem Sinne wird ›Erleben‹ auch in Erich Rothackers (1969) Überlegungen zur ›Tiefenperson‹ fortgeführt. Gestützt wird eine derartige

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

›Erlebnisphänomenologie‹ ebenso durch die Analysen des ontogentischen Leistungsaufbaues des Menschen in der elementaren Anthropologie Arnold Gehlens (1993). Der Erlebnisbegriff hatte als Selbstvergewisserung der menschlichen Daseinsfülle außerwissenschaftliche Quellen. In der historistischen Verstehenstheorie und psychisch tiefgehender dann in den von Edmund Husserl angeregten phänomenologischen Untersuchungen wurden Erlebnisse als intentionale Aspekte des umfassenderen ›Bewußtseinsstromes‹ aufgefasst, bei Alfred Schütz als »Erlebnisstile« (Schütz/Luckmann 1975: 43ff.). Wesentlich suchte man dabei im ›Erleben‹ einen Schlüssel zur Analyse personaler Gegebenheiten. Man denke auch an Henri Bergsons (1982) Theorien des Verhältnisses von Leibgegebenheit und ›Bildern‹ der eigenen Existenz und der Welt.

Dem romantischen Ursprung folgte dann im 20. Jahrhundert die Explosion erlebnishaft-existentieller Steigerungen. Sie waren in Deutschland vermittelt auch über die Jugendbewegung und andere Formen des Gemeinschaftsdenkens, das Helmuth Plessner (1981) als unbalancierte Bedrohung der persönlichen Integrität kritisiert hat. Aber es gab auch avantgardistische Formen des Ausdrucks ›wesenhafter‹ Einheitserlebnisse (wie z.B. im Ausdruckstanz). Als Abwehr des befürchteten »Gehäuses der Hörigkeit« (Weber 1980: 835) der Moderne formierten sich auch politische, mit Tatsehnsüchten verbundene, Steigerungsformen bis in ein expressionshaftes (andernorts: futuristisches) Pathos sogar der Kriegsbegeisterung, selbst des Sterbens. Sämtlich waren das Motive, die zuerst in Frankreich, dann im italienischen Faschismus einen Ausdruck fanden, schließlich in abgeschwächter und stets beargwöhnter Form auch im Nationalsozialismus, der daraus einen Teil seiner Faszination gezogen hat. Max Scheler (1976: 155f.) berichtet, dass Mussolini einem seiner Bekannten erzählt habe: »›Wir machen hier in Italien ein Praktikum der Geburt der Tragödie‹ d.h. des ›dionysischen‹ Menschen!« Scheler setzt das in Verbindung mit der Übernahme der Sport- und Jugendbewegungen mit ihrem neuen »Leibgefühl« oder der in den USA mächtigen ›eugenetischen Bewegung‹. Dort scheine es zugleich einen »Untergang des protestantischen Sittenideals« zu geben, also »die neuen *erotischen* Sitten der Jugend in allen Ländern«, zudem »die große Bewegung der *Psychoanalyse* und die moderne *Triebpsychologie*«, die »weltumfassende Tanzwut« oder die »seit Nietzsche und Bergson entstandenen *panvitalistischen* Doktrinen«, parallel zu der »seltsamen Neigung unserer Tage zur dunklen Mystik«, schließlich die neuen Mythen der »Sport- und Kino-›Heldentypen‹«.

Zwar ist für jede wissenschaftliche Erschließung der »Kreativität des Handelns«[1] ein Verständnis von ›Erleben‹ und der daraus gewonnen ›Erlebnisse‹ unverzichtbar, jedoch will ich im Folgenden ein für die deutsche

1 So Joas (1992), bei dem die Erlebniskategorie allerdings nicht hervorgehoben ist.

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Soziologie und ihre Verbindung mit der Zeitgeschichte charakteristische Verschiebung von der Erlebnisemphase und gleichzeitigen Hinwendung zu kühleren, aber gleichwohl wirklichkeitsgesättigten ›Erfahrungs‹-Kategorien nachzeichnen. Für manche der Autoren mag das ein nachträgliches Purgatorium gewesen sein, eine erzwungene Reinigung von den eigenen Aufschwungphantasmen, welche durch die selbstproduzierte Verhängnisgeschichte widerlegt worden waren. Die ›Erlebnisgesellschaft‹ (Schulze 1992) würde dann die massen-konsumistische Abspannungsvariante all dessen sein, was man nicht unbedingt kulturkritisch zu verachten hätte.

Im Folgenden wird ausgehend von diesen Grundgedanken der szientistische Erfahrungsbegriff zum Ausgangspunkt genommen, um dann die Mobilisierung praktisch-geschichtlicher (mit dem ›Erleben‹ verbundener) Erfahrungsgehalte aufzuzeigen, die unter bestimmten Bedingungen der gesellschaftlichen Lage wiederum in einer Selbstbeschränkung auf's ›Empirische‹ münden können. Es wäre dies Selbstaufklärung durch Erfahrung, die den Entgrenzungsgefahren des Erlebnishaften misstrauen gelernt hat.

Dabei hat die Betonung der ›Erfahrung‹ als einer sinnlich-praktischen Erkenntnisform zwei Bezugsebenen, die schon begriffsgeschichtlich sichtbar werden, wenn man an die in den romanischen Sprachen festgehaltene Nähe von ›esperienza‹ und ›sperimento‹ denkt, also von *praktischer* Erfahrung und dem systematisierten Durcharbeiten der Beobachtung (bis hin zum wissenschaftlichen Experiment); im Französischen wird das sogar zum Synonym: ›experiénce‹.

Zum einen geht es um die praktische Vertrautheit mit den Weltdingen und die damit verbundene Wissens- und Persönlichkeitserweiterung, um ein Ausgreifen in die Welt, das räumliche Metaphern nahe legt. In dem deutschen Wort ›Erfahrung‹ steckt ja auch die etymologische Erinnerung daran, dass man sich sein Wissen buchstäblich ›er-*fahren*‹ müsse, nicht nur als Handwerksgeselle. Es traf dies auch auf die seit der Antike mobilen (zumeist militärgestützten) Macht-Eliten und oft auch auf die priesterlichen oder gelehrten Deutungsspezialisten zu und ist heute eine Realität für die »globale Klasse« (Dahrendorf 2000), jedoch ebenso für große Teile der Bevölkerungen der reichen Länder (ganz zu schweigen von den Armutswanderungen früher und heute).

Zum anderen erinnert die Wortverbindung an die experimentelle Anreicherung unserer Weltkenntnis. In diesem Sinne sprechen wir von »Erfahrungswissenschaften«. Der Erfolg der Naturwissenschaften eröffnete empirisch gestützte Verallgemeinerungen bis hin zur Formulierung von ›Gesetzmäßigkeiten‹, während in den Kultur- und Sozialwissenschaften (ganz gleich, ob sie nur ›verstehend‹ oder auch ›erklärend‹ sein sollen) ein erfahrungsgeleitetes Konzept der »Wirklichkeitswissenschaft« entwickelt wurde. Max Weber (1968b: 170f.) meinte mit diesem Begriff allerdings eine von der historischen Vielfalt ausgehende und auf Typisierungen beru-

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

hende Forschung, welche er allen kausal-deterministischen Theorien entgegensetzte. Im Falle der *praktischen* Erfahrung (die in marxistischer Tradition emphatisch als »Praxis«, in ethnologisch-poststrukturalistischer Filterung unter dem Begriff der »Praktiken« gefasst wird) wie auch im Falle der *szientistisch-kontrollierten* Erfahrung kommen gesteigerte Verfügungschancen ins Spiel, die nicht jedem offen stehen, handele es sich um ein Arkanwissen der eigentlich Handlungsmächtigen oder um die spezialisierende Ausdifferenzierung wissenschaftlicher Disziplinen.

Diese Bestimmungen nun, die in ein aufklärerisches Fortschrittsmodell der Erfahrungs*zunahme* eingepasst sind, werden in der modernen Kulturkritik durch eine Differenzwahrnehmung problematisiert. Für die Massengesellschaften wird nämlich parallel zur Wissenserweiterung ein Erfahrungs*verlust* unterstellt. Danach leben wir heute, abgefiltert von primären Realitäten, nur noch aus einer medial vermittelten »Erfahrung zweiter Hand« (Gehlen 2004: 51ff.), wie das der Formulierung Niklas Luhmanns (1996: 9) korrespondiert, wonach alles, was »wir über unsere Gesellschaft, ja über die Welt, in der wir leben, wissen, wissen wir durch die Massenmedien«. Nicht weniger unterstellt Jean Baudrillard (2005) in seiner Theorie der »Simulakren« eine zunehmende Unwahrscheinlichkeit unmittelbarer Erfahrungsmöglichkeiten. Dort folgt daraus aber keine Nietzscheanische »Herden«-Verachtung oder konservative Skepsis den Massen gegenüber. Vielmehr wurde in der postmodernen Betonung des Wucherns hybrider Wissens- und Lebensstile die Annahme einer Erfahrungsvirtualisierung affirmativ radikalisiert.

Wissen als Macht

Es gab ein Pathos der Wissenschaften, das die Enthüllung der Wahrheit als Angriff auf die herrschenden Mächte verstand, als ein aufklärerisches Durchschauen, wie es das Selbstbewusstsein der Wissenschaftler seit der Renaissance begründet hat. In die methodischen Zweifel waren auch die Evidenzen des Alltags eingeschlossen, die unmittelbaren Erlebnisgehalte als Basis der Weltwahrnehmung. Erkenntnis schien geradezu an das Zerbrechen des »Selbstverständlichen« (wie es schön heißt) gebunden. Deshalb auch konnte die auf de-komponierende wie auf konstruktiv-synthetisierende Denkakte sich stützende (Natur-)Erkenntnis als anstößig, gar sündig erscheinen, als Hochmut oder Selbstabschließung gegenüber den menschlichen Lebensvollzügen. Schon der biblische Sündenfall, insbesondere dessen protestantische Umdeutung, nach welcher der Mensch durch die methodische Beherrschung der Welt ein »viel seel'geres«[2] Paradies in sich trage, ließ dem »Willen zum Wissen« den Sturz in Endlichkeit

2 So zitiert Max Weber (1963: 80) John Miltons ›Paradise Lost‹.

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

und Beschränktheit des menschlichen Daseins folgen. Aber auch diese ursprünglichste Erniedrigung des Menschen war schon mit einem, für das Überleben notwendigen, Beherrschungszuwachs verknüpft. Seit Francis Bacon wurde Wissen dann selbst zu einer Macht sei es im Dienste einer Betrachtung der Natur als einer göttlichen Schöpfung, sei es in der Emphase innerweltlicher Weltverbesserung durch die Arbeiterbewegung oder generalisiert in der (unzutreffend so genannten) »Wissensgesellschaft«. Aber darin gründete nicht nur das positivistische Selbstbewusst-sein einer methodisch angeleiteten Leitung der gesellschaftlichen Dinge auf der Basis rationaler und empirischer Erkenntnis, sondern das führte auch zu jenem untergründigen Zusammenspiel von Ermächtigung und Bemächtigung des Menschen durch Wissen, wie das Michel Foucault in seinen unterschiedlich ansetzenden, gleichwohl einer Grundfrage folgenden Analysen der erkenntnisgestützten Ausweitung disziplinierender Macht thematisiert hat. In alledem drückt sich die Überzeugung aus, dass eine Enthüllung des Verborgenen die Welt zu entzaubern vermöge und dass personale Weltkenntnis zu systematisieren und wissenschaftlich zu domestizieren sei. Weil diese Einstellung weltbildbestimmend wurde, konnte ›Erfahrung‹ mit ihr verflochten werden, änderten sich die Erlebnis- und Erfahrungswerte angesichts der Beobachtungsinstitutionen, entstand eben eine *verwissenschaftlichte* Kultur.

Mit der Imagination der Erkennbarkeit der Welt, weit über die Naturtatsachen hinaus, und der wissenschaftlichen Arbeiten, »die für eine Reform der Gesellschaft notwendig sind«, wurde im Projekt des Auguste Comtes (1973) der Soziologie als komplexester aller Wissenschaften (Comte 1883: 31) eine Sonderstellung eingeräumt, galt sie als auch praktisch wirksame Schlüsseldisziplin des »positiven Stadiums« der Menschheitsgeschichte. Der Erfinder des disziplinären Kunstnamens, mit dem er sich vom verbreiteten Begriff einer »physique sociale« (Quetelet 1914) absetzen wollte, redete keinem Empirismus, keiner bloßen »Fliegenbeinzählerei« das Wort, sondern einer Struktur- und Bewegungswissenschaft, welche sich durchgängig auf beobachtbare Tatsachen stützen müsse. Durch seine Kontakte zu Claude-Henri de Saint-Simon, dem er für mehrere Jahre als Sekretär diente und dem er die pedantische Sachlichkeit und den weitausgreifenden Schwung seines Ideengebäudes entlehnte, hatte schon Comte dem ›Utopismus‹ zugunsten der gesellschaftlichen Reorganisation auf wissenschaftlicher Basis entsagt. Vergleichbares tat Karl Marx mit seiner Fundierung des Sozialismus durch strenge Wissenschaftlichkeit (wenngleich selbst diese Übereinstimmung die Verachtung nicht mildern konnte, mit der Marx die Arbeiten Comtes kommentierte aber seine Angriffe fielen ja stets schärfer aus, wenn er Nähen oder Übereinstimmungen befürchten musste, also den meisten konkurrierenden sozialistischen Denkern gegenüber).

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Gleichwohl konnte diese positivistische Kultur sich mit Phantasmen verbinden, wie das Gustave Flaubert an den provinziellen Statthaltern des aus Paris berichteten methodischen Wissenschaftsfortschrittes bissig entlarvte, beispielsweise in ›Madame Bovary‹ an dem Apotheker Homais und dem unglücklichen Charles, schließlich am Scheitern der ausgetüftelten Wissensprojekte von ›Bouvard und Pecuchet‹. Aber das industrielle und sozialtechnologische Fortschrittsdenken war dadurch nicht widerlegt, zeigt sich seither in vielen kühnen Zukunftsentwürfen und wird in der Science-Fiction-Literatur bis heute oft phantasievoll reflektiert.

Übrigens zielten die durchdringenden, allen Aberglauben auflösen wollenden, methodischen Erkenntnisfortschritte im 19. Jahrhundert fast ausschließlich auf eine *Einheitswissenschaft*, eine umfassende theoretische Erklärung von Natur *und* Kultur, welche immer auf die Entdeckung von Gesetzmäßigkeiten gerichtet war sowie auf deren Verknüpfung zu umfassenden Theoriegebäuden. Und wie immer die Wissenschaften ausdifferenziert und von ihren Gegenständen mitbestimmt sein sollten, war es vor allem doch der Fortschritt naturwissenschaftlicher Erkenntnis, welche zum Modell der Wissensproduktion auch für andere Lebensbereiche wurde, war es ein hochgesonnener selbstbewusster Szientismus, der schließlich alle Weltkenntnisse zur Synthese zu bringen hoffte.

Dieses Selbstbewusstsein, das einheitliche Bedingungen und Zielsetzungen mit der Vielfalt der Erkenntnisobjekte zu verbinden suchte, wurde in demselben »bürgerlichen Jahrhundert« der Wissenschaftsgläubigkeit bereits durch die eingangs erwähnte romantische Feinabstimmung des Erlebnishaften, der Ausdrucksfülle und Expressionswahrhaftigkeit irritiert und relativiert. Bei Friedrich Nietzsche (1964: 336) etwa machte sich das dann in einer, gegen die großen Systemwissenschaften gerichteten Mobilisierung von Erfahrung (auch des Leidens) geltend. Dem »Positivismus« wurde ein um schonungslose Klarheit bemühter »Nihilismus«, eine erneute *Ent-Täuschung* entgegengesetzt. Indem man die teleologisch-idealistische Geistphilosophie pragmatisch *hinterfragte* und in jeder Erkenntnis ein »Werkzeug der Macht« sah, kam man zu einem trieb- und interessengeleiteten Perspektivismus. Die leibgebundene Existenz erschien als »Weltgrund«, aber nur in Bezug auf ein Tun und mögliche »Täter« (ebd., 340). Gleichwohl wurde der emphatische Erlebnisbegriff zu einer Erkenntniskategorie. Das gilt für Wilhelm Diltheys (1979a) geisteswissenschaftliche Verstehenstheorie, sodann für die phänomenologischen und hermeneutischen Erkundungen der Sinnwelten. Und als Zeitgeist-Hintergrund boten ›Erlebnisse‹ auch der wissenssoziologischen Rekonstruktion, überhaupt soziologischen Theorien und Zeitdeutungen, Ansatz- und Anhaltspunkte.

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Soziologie als Ernüchterungsprojekt

Gegen die älteren Gesellschaftstheorien von Hobbes und Locke bis zu Marx als den analytisch-kritischen »Großen Erzählungen«, welche die Entstehung des modernen Staates ebenso wie des modernen Kapitalismus legitimierten oder kritisch verarbeiteten, ging es der akademisch sich institutionalisierenden Soziologie um speziellere Gesichtspunkte, mit der sich die Gründungsväter erfolgreich in die arbeitsteilige Ausdifferenzierung des universitären Systems einzunisten wussten. Zwar waren die Ansprüche an das neue Fach durchaus weitreichend: man denke an Durkheims akademischen Erfolg im Rahmen der »Neuen Sorbonne« oder an die Empfehlungen Carl Heinrich Beckers (1919) zur Einrichtung des »Synthesefaches« Soziologie an allen deutschen Universitäten, wodurch der Sinnkrise nach der Niederlage von 1918 eine zugleich sachlich-konstruktive wie auch weltanschaulich plurale Denkweise entgegengesetzt werden sollte. Fachwissenschaftliche Präzisierung und Deutungsfunktion konnten Hand in Hand gehen.

Mit der Akademisierung der Sozialtheorie war somit ein Abrücken von Zukunftsentwürfen, den großen Geschichtsphilosophien ebenso wie von den einheitswissenschaftlichen Weltdeutungen verbunden. Ambivalenzen, Gegenläufigkeiten, unauflösliche Widersprüche wurden zum Thema einer zuweilen »tragisch« eingefärbten Kultur- und Gesellschaftsbetrachtung. In dieser Situation wurde nach anderen als den durch die quantifizierenden und formalisierenden Wissenschaften vermittelten Erfahrungen gesucht: »Geist« und »Leben« erschienen als Quellen menschlicher Existenz, welche auch die wissenschaftlichen Wahrnehmungen leiten sollten.

Wenn Max Weber (1972: 1) auch in seiner inzwischen eingängig gewordenen und deshalb in ihrer originellen Überwindung der Windelbandschen und Rickertschen Wissenschaftsaufteilungen kaum mehr erkennbaren Formulierung des ersten Paragraphen von ›Wirtschaft und Gesellschaft‹ »Verstehen« und »Erklären« durchaus zusammenband, so ist Friedrich H. Tenbruck (1989) darin doch Recht zu geben, dass Webers Wissenschaftskonzept gegen jede Suche nach allgemeinen Gesetzmäßigkeiten gerichtet gewesen sei, wenn Weber etwa formulierte:

»Die Sozialwissenschaft, die *wir* treiben wollen, ist eine *Wirklichkeitswissenschaft*. Wir wollen die uns umgebende Wirklichkeit des Lebens, in welches wir hineingestellt sind, *in ihrer Eigenart* verstehen den Zusammenhang und die Kultur*bedeutung* ihrer einzelnen Erscheinungen in ihrer heutigen Gestaltung einerseits, die Gründe ihres geschichtlichen So-und-nicht-anders-Gewordenseins andererseits« (Weber 1968b: 170f.).

Jede historische Wissenschaft, auch wo sie im Dienste heuristischer Systematisierung steht, ist in diesem Sinne an die Wirklichkeits-, Erlebnis-

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

und Erfahrungsfülle des Lebens gebunden. »Prinzipiell unmöglich« erschien es Weber (1968a: 113) zwar, diese umfassend abbilden zu wollen, wohl aber, dass die »Bestandteile der gegebenen Wirklichkeit […] als ›reale‹ Bestandteile einem konkreten kausalen Zusammenhang eingefügt« werden sollen.

Wissenschaftlich fundiertes Orientierungswissen wollte auch Max Schelers durch eine philosophisch angeleitete Soziologie vermitteln. Bedeutsam erschien ihm das besonders in einer historischen Situation, in welcher der »uralte tragische deutsche Gegensatz von Macht und Geist« überwunden werden könne, wenn man mit Vilfredo Pareto einsehe, dass Demokratie und Elite einander nicht ausschlössen. Dem soziologischen Blick Schelers (1976: 145ff.) eröffnete sich nach der Auflösung der alten »Bluts- und Traditionseliten«, wie dem preußischen Adel, und nachdem nach vorne weisende Parteieliten diese nicht ersetzt hätten, die Notwendigkeit einer »Einheit von Bildung und Macht«. Neue geistige Impulse wüchsen, wie die faschistische Bewegung in Italien, als »Renaissancebewegung der Kriegsteilnehmer und der italienischen Jugend«, aus einer Erlebnisgemeinschaft heraus. Sich durchaus von dem antidemokratischen Modell des nietzscheanischen »Übermenschen« distanzierend, gegenüber propagierte Scheler (1976: 151) einen, allen Beschränktheiten der einzelnen Kulturen enthobenen »Allmenschen«. Dieser habe die Notwendigkeit des kommenden Zeitalters (und somit auch der Philosophischen Anthropologie) zu erkennen und zu realisieren: den »Ausgleich«. Scheler sah eine Konvergenz unterschiedlichster Dualismen, ja sogar großer Kulturkreise als Zeitsignatur *und* als Aufgabe. Heute heißt das »Globabilität« oder »Weltgesellschaftlichkeit«. Scheler sah diesen zunehmend sich vollziehenden und zugleich zu befördernden »Ausgleich« kultureller Differenzen in der Relativierung der Rassenspannungen wie der Mentalitäten, »der Selbst-, Welt- und Gottesauffassungen der großen Kulturkreise«, des Männlichen und Weiblichen (»Wert- und Herrschaftssteigerung des Weibes«, ebd., 159), von Kapitalismus und Sozialismus, von Ober- und Unterklassen, von politischen Machtanteilen so genannter »Kultur-, Halbkultur- und Naturvölker«, von Jugend und Alter, von Fachwissenschaft und Menschenbildern, von körperlicher und geistiger Arbeit, von »Gesamtkultur und -zivilisation der Menschen« (ebd., 152).

Ihm erschien diese Tendenz nach einem Weltkrieg als »erstem wirklichen Gesamt*erlebnis*« der Menschheit (ebd., 152) als »unentrinnbares Schicksal«, wobei er, wie Georg Simmel, das subjektive Korrelat dieser Annäherungen in einer wachsenden Differenzierung des »geistigen Individuums Mensch« vermutete. Die damit verbundenen Prozesse einer »Verhirnlichung« und »Re-sublimierung« sah er allerdings in Gegensatz zu weit verbreiteten irrationalistischen und anti-intellektuellen Strömungen der Zeit gestellt. Etwa propagierte der Mussolini-Faschismus eine vitalistische und aktivistische Verachtung für alle »Gehirnmenschen und Gelehr-

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

ten« (ebd., 155), wie sie sich ebenfalls in der futuristischen Aufschwung- und Beschleunigungsbegeisterung fand. Überhaupt gäbe es eine »systematische Triebrevolte« der Menschen des neuen Zeitalters gegen die einseitige, gleichwohl funktionell unumkehrbare »Sublimierung«, wodurch die nietzscheanischen Formeln vom »Leben« ihren »Goldklang« erhielten, während die Gebildeten, dies durchschauend, sich umso mehr in den Dienst des Ausgleichs als eines Werkes neuer Eliten zu stellen hätten (ebd., 162ff.). So sollte ausgleichende ›Erfahrung‹ gegen die sich selbst abschließenden Evidenzen des ›Erlebens‹ gesetzt werden.

Krisenerlebnis und planerische Erfahrungs-Utopie

Diese historische Lage prägte auch noch die Ausgangsposition und das programmatische Selbstbewusstsein der Wissenssoziologie Karl Mannheims, welcher seinerseits die liebgewordenen und ideologisch verfestigten Dualismen traditioneller Großideologeme durchschauen und durch eine relationierende und selbstreflexive Analyse von Kategorien, Denkmodellen und Denkstilen ersetzen wollte. Auch hier waren es die erlebnisvermittelte Erfahrung jenes unumkehrbaren »Polytheismus« der Werte wie Max Weber (1992: 99) eine Formulierung John Stuart Mills aufgenommen hatte , welche dazu zwang, jedes Denken auf seine jeweilige »Seinsverbundenheit« zu beziehen und die unterschiedlichen Perspektiven gerade dadurch in Kontakt zueinander zu bringen. Darin sah Mannheim die Aufgabe der »freischwebenden« Intellektuellen, denn der Intellekt ist wie Georg Simmels ›Philosophie des Geldes‹ (1958) zu entnehmen ist ein vermittelndes Medium, neutralisierend gegenüber den Inhalten und deshalb strukturanalog.

Solche Programme einer aktiven, an bestimmte Trägergruppen adressierten Verpflichtung zur Aufklärung sind immer mit Vorstellungen des »Unsichtbaren« in aller empirisch erfassbaren Wirklichkeit verknüpft. Oft hat man Mannheim vorgeworfen, er beschwöre ›irrationalerweise‹ eine ›Krise‹, welche er durch den ihm zugeschriebenen ›Relativismus‹ selbst befördert habe. Im englischen Exil, in das ihn die Nazis 1933 zwangen, war es jedoch gerade die reale Krise des von Deutschland mit Krieg und Vernichtung überzogenen europäischen Kontinents, die ihn dazu zwang, die Summe seiner soziologischen Erfahrungen als Appell an die Gebildeten (auch unter den Politikern) zu richten. Scheler darin nicht unähnlich, beschrieb er den »Umbau« der Massengesellschaften einerseits als Tatsachenreihe. Diese Transformation wollte er auch zur Grundlage der Aufgabenstellung für aufgeklärte Intellektuelle machen, welche der Regressionsbereitschaft der Massen sich ebenso entziehen könnten wie dem Repressionsprojekt der Diktatoren (Mannheim 1935: 34). Nachdem die totali-

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

tären Systeme des 20. Jahrhunderts sich als mörderische Realisierungen der Entwürfe des 19. Jahrhunderts erwiesen und auch die alten Eliten abgeräumt oder zur schäbigen Anpassung gebracht hatten, sah Mannheim (ebd., 7) nichts weniger als die »soziale Umformung des Menschen« als Aufgabe einer »Soziologie der Kultur«.

Dabei ist von Tatsachen auszugehen, etwa von der »Eindringlichkeit« der Umformung der Wirtschaft, welche durch Inflation und (wie Mannheim sich schon damals ausdrückte) durch »strukturelle Arbeitslosigkeit« das Schicksal der Massen präge (ebd., 6, 136f.). Eine soziologische Analyse, welche die Krise verstehen wolle, müsse wahrnehmen, dass zwei, lange gehegte, Vorurteile zusammengebrochen seien: »einmal der Glaube an die Dauerhaftigkeit eines ›Volkscharakters‹, zweitens der Glaube an einen allmählichen ›Fortschritt der Vernunft in der Geschichte‹« (ebd., 11). Mit einer Formulierung des Kunsthistorikers Wilhelm Pinder (1926) ging Mannheim (1935: 14) von der »Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigkeiten« aus, weshalb er unterschiedliche gesellschaftliche »Disproportionalitäten« heraushob. Ein Beispiel sah er in der widersprüchlichen Fundamentaldemokratisierung mit ihrer, schon von Max Scheler beobachteten, Tendenz zur »Stimmungsdemokratie« (ebd., 17ff.). So werde eine entscheidende Spannung erzeugt zwischen »funktioneller Rationalität«, samt der »Durchorganisierung der Verhaltensweisen der Mitglieder einer Gesellschaft in bestimmten Gebieten« auf der einen und der nachhinkenden »substantiellen Rationalität« der Menschen auf der anderen Seite. Aus diesem von Simmel (1958: 504ff.) als zunehmendes Auseinanderklaffen zwischen »objektiver« und »subjektiver Kultur« beschriebenen *Hiatus* forme sich leicht der »Ruf nach dem Führer«. Nach den entsetzlichen Erfahrungen mit der Manipulierbarkeit der Massen wollte Mannheim (1970) dem eine liberale und aufgeklärte Form der Planung entgegensetzen (vgl. Boris 1971), dabei weiterhin eine Verbindung von wissenschaftlicher Erkenntnis und Handlungsimperativen suchend. Da Politik in demokratischen Gesellschaften auch in ihren einzelnen Entscheidungen von der Mehrheit legitimiert werden müsse, ergebe sich jedoch das neuartige Dilemma, dass die »bürgerliche Anständigkeitsmoral« des »kleinen Mannes« nicht länger unschuldig bleibe, da sie durch die elitären Spezialisten der »Gewaltmoral« und eines oft nicht vermeidbaren »Machiavellismus« nicht mehr »geschützt« werde. Die in die Verhängnisse des politischen Handelns einbezogenen Massen zudem noch manipuliert von den »Techniken zur Beherrschung der Massenseele« könnten sich nicht in die Sublimierungen von »Cynismus und Selbstironie« flüchten und gingen deshalb »zur puren Brutalität« über (Mannheim 1935: 55ff.). Insofern gäbe übrigens die Bush/Blair-Koalition im Irakkrieg dem Volk durchaus seine ›Unschuld‹ wieder. Obwohl Mannheim den vereinfachenden Suggestionen Gustave Le Bons durchaus misstraute, wird in dieser merkwürdigen Konstruktion auch die These eines Erfahrungsverlustes der »Massen« sichtbar, welcher sie lenk-

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

bar mache (Mannheim 1935: 38f.).[3] In dieser Situation habe die sozialwissenschaftliche Komparatistik und Kausalforschung die entscheidende aufklärerische Aufgabe, zur Basis der »Vorstoßtruppe« (ebd., 195) gesellschaftlicher Rationalität zu werden, auch dadurch, dass sie abstraktanalytisches Denken mit der Anschauung konkreter Situationen derart verknüpfe, dass eine Übersetzung des rationalen Wissens in die Massengesellschaft möglich werde. Diese Planungen sollen nicht apodiktisch-elitär, vielmehr tentativ, also mit einem »Element des Suchens« (ebd., 203ff.) verbunden sein. Hier waren die leidvollen Erfahrungen mit den Totalitarismen des 20. Jahrhunderts zur Grundlage einer soziologisch begründbaren Lösung geworden, die sich den ansteckenden Erlebnisgehalten sowohl der Ohnmacht als auch der Machthypertrophie zu entwinden suchte. Diese auf eine bürgerliche Expertenkultur setzende, praktisch orientierte Hoffnung auf eine Aufklärung mit Leitungsanspruch erschien als zeitgemäßes (aber auch -abhängiges) Resultat wissenssoziologischer Relationierungen und erwies sich wohl selbst als illusionär, also erfahrungsarm.

Gemeinschaftsutopie und Enttäuschungsrealismus

Wenn die modernen, der Natur ihre Geheimnisse abzwingenden Wissenschaften auch alle Schleier der religiösen und magischen Vergangenheiten zerrissen haben und auf diese Weise selbst zum Schlüsselsymbol der neuen Welt des Menschen nach seinem »Ausgang aus selbstverschuldeter Unmündigkeit« (Kant) geworden sind, schien dieser Fortschritt und der ihn bedingende Siegeszug zu einer, die Handlungen anleiten könnenden Einheitswissenschaft doch schon am Ende des 19. Jahrhunderts als brüchig. Gegen deren Abstraktheit wurden die konkreten Gegebenheiten des menschlichen Lebens und Erlebens und der historischen Vielgestaltigkeit der menschlichen Existenzformen ins Spiel gebracht auch im Projekt einer Philosophischen Anthropologie (vgl. Rehberg 1981, Fischer 2008).

Im Falle der Soziologie konnte dieses »konkrete«, mit der »Tatsehnsucht« der Zeit sich verbindende, Denken bei Hans Freyer (immerhin dem Inhaber des ersten deutschen Lehrstuhles, der in Leipzig 1925 allein der Soziologie gewidmet worden war, 1933 aber durch Anordnung der sächsischen NS-Regierung in eine Professur für ›Politische Wissenschaft‹ umgewandelt wurde) zu einer soziologisch reflektierten Selbstauflösung der Soziologie führen. Ihm schwebte eine Gestaltung der Gesellschaft aus dem Geiste politischer Theorie und einer aus historischen Bedingungen abgeleiteten Wirklichkeitserfassung vor. Soziologie erschien als eine, durch die Erlebnisse der Jugendbewegung und der ›völkischen Erhebung‹ im Prinzip

3 Siehe zu diesem Zusammenhang auch Rehberg (2005a).

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

bereits überwundene Wissenschaft der überlebten kapitalistischen Klassenkampf-Gesellschaft mit ihrem Parlamentarismus und Liberalismus, dem Nationalstaat und dem vorgestrigen Schema von Bourgeoisie und Proletariat (Freyer 1964: 8) all' dies Ausprägungen des 19. Jahrhunderts, welche zu überwinden seien.[4] Am Ende sollte die Soziologie als Wissenschaft jenes Säkulums durch eine Volks- und Gemeinschaftslehre ersetzt werden.

Von Anfang an, schon in seinen expressionistisch-poetisierenden Schriften, war es die Verbindung eines normativ wirken wollenden Wissens und der erlebnissteigernden Tathandlungen, die Freyer unter symbolischen Titelkreationen anpries: ›Antäus‹ (1918) verband Geist, Moralität und einen »Willen zum Werk«, der sich in Pflicht und Gehorsam äußere. Wo einst der Mythos geherrscht habe, fühle sich die Generation von 1918 nach dem Weltkriegserlebnis »tatbereit am Rande der Geschichte« stehend, dazu gezwungen, eine neue »freie und schöpferische« Kraft zu entfalten. Ersehnt wurde eine jugendbewegte Sittlichkeit, die dem Übermenschen nachzubilden sei, insofern sie »jenseits von Schuld, Skrupel, Konflikt und dem ganzen Mechanismus des menschlichen Gewissens« das Leben lieben und das Schicksal annehmen sollte. Dem folgte 1923 ›Prometheus‹, wiederum als Aufruf zur »außergewöhnlichen Tat«, aber auf der Basis der »entsetzlichen Selbsterkenntnis« eines Zeitalters »der seelischen Not«. Es ist ein Buch über Macht und Gegenmacht der Revolte sowie über die Macht, deren der Geist bedürfte, um sich aus seiner Ohnmacht zu befreien. Hier findet sich erstaunlicherweise ein, politisch allerdings ganz anders eingefärbtes, Parallelmotiv zu Helmuth Plessners (1981a) Begründung einer Pflicht zur Macht, die sich aus dem Erlebnis der Bedrohtheit und Selbstverlorenheit des Menschen speist. bei ihm allerdings gegen jede Gemeinschaftssymbiose gerichtet ist. Wichtig, so Freyer, sei in dieser »rationalen Revolution« ein gesteigerter Wirklichkeitsbezug, denn der »neue Geist« verlange, ganz »Realist« zu sein, nur dann könne er der Menschheit seine Fragen oktroyieren. Derlei Hymnen 1935 folgte in ›Pallas Athene‹, schon während der NS-Herrschaft, die Vorwegnahme des Willens zum Kriege endeten in einer nietzscheanisch eingestimmten Indienstnahme auch der Wissenschaften für die »vulkanische Eruption« der »Volkswerdung«.

Dem folgte akademisch abgekühlt 1930 eine umfassende Bestandsaufnahme der soziologischen Denksysteme, wobei Freyer (1964) mit Weber »Wirklichkeitswissenschaft« gegen »wahllosen Empirismus« und alle ungeschichtlichen Abstraktionen setzte. Allerdings unterschied er sich von diesem schroff, indem er in der Werturteilsfreiheit den »grandiosen Irrtum« einer Gesellschaft sehen wollte, die nicht verstanden habe, dass sie

4 Vgl. zur Aktualität des Klassenbegriffs Rehberg (2006) sowie Gebhardt/Heim/Rehberg (2007).

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

bloß ein Durchgangstadium der historischen Entwicklung sei. Tatsächlich jedoch handelte es sich bei dem Wissenschaftsprinzip des stets zwischen politischer Leidenschaft und wissenschaftlichem Verstehensehrgeiz hin und her gerissenen Max Weber doch vor allem um ein asketisches Motiv der klarsichtigen Selbstbeschränkung. Freyer postulierte, in keiner Weise im Sinne des »Mythos von Heidelberg« sprechend, dass Soziologie im Chaos der krisenhaften Transformation der Klassengesellschaft von dem handeln müsse, was »noch nicht gesellschaftliche Wirklichkeit, sondern Intention gesellschaftlichen Wollens ist«. Dabei habe sie aber auch allen Verführungen zum Utopischen zu widerstehen, wenn sie ihren Wirklichkeitsbezug nicht verlieren wolle.

Über die utopischen politischen Inselreiche hatte Freyer 1936 geschrieben und eine Verfallsgeschichte des Utopischen geliefert, dessen Vollform bei Platon zu finden sei, weil dieser einen Staat gründete und nicht nur wie die schwächeren Nachfolger der Aufklärung diesen verbessern wollte. Es ging noch um ein »hohes Bild des Menschen« und nicht wie es in anti-westlicher Wendung hieß um eine »Mischung von Demokratie, gutem Benehmen, Komfort und Hygiene«, an H.G. Wells' ›Men like Gods‹ demonstrierte (Freyer 2000: 13). Im Jahrhundert der kapitalistischen Industrialisierung und Massengesellschaft schien bei Freyer bereits die utopische »Tiefpunkt« erreicht, in der nun Technik und die ›soziale Frage‹ der Verlängerung der Wirklichkeit ins Unvorstellbare dienten. Politik könne in dieser Lage »kein bündiges Gebilde« mehr erzeugen: »Aber dafür wird sie wirklichen Raum beherrschen und wirkliche Zeit gestalten, während die Utopie immer nur nirgends ist immer jenseits der Politik bleibt« (ebd., 164ff.). Darin drückt sich der Wechsel vom ›Erlebnis‹ zur abgekühlten ›Erfahrung‹ aus, zu einem empiriebezogenen Pragmatismus im Rahmen des Gegebenen.

Das wird zum Grundmotiv der in diesem Sinne wohl doch als »Schule« (vgl. Üner 1992, Rehberg 2000) wirksamen Leipziger Soziologie in der Bundesrepublik der 1950er und frühen 1960er Jahre (Rehberg 2000).[5] Nach dem Desaster der nationalsozialistischen Gewaltpolitik vermochte Freyer (1967: 79ff.) wiederum mit einem erfahrungsgeleitet-analytischem Gestus die Einsichten über die schon überwunden geglaubte ›bürgerliche Gesellschaft‹ mit Beobachtungen des »Dominantwerdens technischer

5 Hans Freyers Studien über Machiavelli betonten in dieser Linie das Politische, also das Realistisch-Zergliedernde seiner Machtanalyse, wenngleich das Buch von renaissancistischer Aufladung nicht frei ist. Durchweg gibt Freyer sich nüchtern und analytisch, so dass sogar der im Exil lebende Karl Mannheim ihm zugestand, dass er den Zusammenhang von Planung und Macht realistisch beschrieben habe. Und doch fügt der Wissenssoziologe klarsichtig hinzu, was das »Faschistische in den Formulierungen Freyers« sei, nämlich seine »Überbetonung des Machtmäßigen«, so dass die Gewalt zur Voraussetzung des Plans und die Diktatur zu seiner Grundlage werde. Vgl. Mannheim (1935: 155) sowie Rehberg (2001).

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Grundkategorien« und der unbegrenzten »Machbarkeit« so zu verbinden, dass diese zu zentralen Kategorien seiner Theorie »sekundärer Systeme« wurden. Nach den gescheiterten Mythisierungen folgte nun ein neuer Appell an die Verarbeitung konkreter Niederlage- und Noterfahrungen. Und es schien wie bei Leopold von Wiese (1948: 27ff.) zu sein, der nach 1945 das »Verhängnis« nicht im verbrecherischen System Hitlers, sondern in der Bürokratie, also in der Emanation einer unüberwindlichen Systemlogik zu sehen empfahl.

Antiutopische Erfahrungsnähe

Arnold Gehlen (1993: 149ff.), dessen »elementare Anthropologie« die Bedeutung des Selbsterlebnisses für den menschlichen Leistungsaufbau so unnachahmlich beschrieben hatte, reagierte auf die als »Epochenkrise« gedeutete und empfundene Zeit ebenfalls mit (existentiellen) Versuchen einer personalen Bewältigung (vgl. Rehberg 1994). Soziologie war für ihn als Philosophen schon in Leipzig durch Hans Freyer und seinem sehr heterogenen Umkreis präsent gewesen, gehörte also zu den Ausgangsbedingungen seiner akademischen Orientierungen. Allerdings lehnte er wie seit Wilhelm Dilthey viele seiner deutschen Kollegen dieses »westliche«, »französisch-angloamerikanische« Fach lange ab und äußerte sich vernichtend über diese Disziplin: Als er im Sommersemester 1933 den Lehrstuhl des ins Exil gezwungenen Paul Tillich an der Frankfurter Universität »vertrat«, sagte er höhnisch von ihm, dieser habe »tatsächlich die Zeichen der Zeit noch immer nicht begriffen und kann sich von seinen geliebten soziologischen Kategorien nicht trennen«, während es »jetzt gälte […] eine bestimmte Sache zu erarbeiten und die albernen soziologischen Begriffe […] in den verdienten Ruhestand [zu] entlassen«.[6] Nach 1945 jedoch positionierte auch Gehlen sich in der Linie Freyers und in enger Verbindung mit Helmut Schelsky durch die Option für eine empirisch distanzierte Sozialforschung, die auf umfassende Zeitdeutungen gleichwohl nicht verzichten wollte, zu denen Gehlen ja auch scharfsinnige Gedanken beigesteuert hat, etwa mit der These von einer neuen »Superstruktur«:

»Heute ist der Zustand erreicht, in dem man die Naturwissenschaften, die Technik und das Industriesystem funktionell im Zusammenhang sehen muß« (Gehlen 2004: 12).

Soziologie wurde also schon vor ihrem Aufstieg zur Leitwissenschaft in den 1960er Jahre und den ihr folgenden zwei Jahrzehnten zu derjenigen

6 Siehe undatierter Brief Gehlens an seinen damaligen Studenten, den späteren ungarischen Soziologen Alexander Szalai (Briefnachlass).

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Wissenschaft, welche die neuen gesellschaftlichen und vor allem politischen Verhältnisse und den nach 1945 am besten verstehbar machen konnte. Das galt, jenseits der unterschiedlichen wissenschaftlichen Herkunft, der politischen Überzeugungen und Lebensschicksale für alle Gründerfiguren der Nachkriegssoziologie, besonders selbstverständlich für diejenigen, die in den 1950er Jahren ihre erste Professur erhielten. Man wandte sich etwa der Industriesoziologie, nach der umfassend politisierten und durch Politik ruinierten vorhergehenden, nun der nach-totalitären Wirtschaftsgesellschaft zu (vgl. Lepsius 1979). Auch noch in Gehlens (z.B. 2004: 579ff.) späteren Arbeiten zur Soziologie als Disziplin blieb diese Nachkriegskonstellation sichtbar: Zwar verstand er diese Fach durchaus auch als historische Wissenschaft (ebd.), wenngleich ohne die Erfahrungssicherheit großer Geschichtsschreiber, denn etwa für Thukydides, Polybios oder noch Tacitus habe gegolten, dass man »oben stehen [muss], um etwas zu sehen« (ebd., 336ff.). Auch könne die Soziologie nicht als »Rahmenwissenschaft« für die Geschichtsschreibung aufgefasst werden, denn es habe sich als »überaus störend« erwiesen, »dass ganz wesentliche Grundkategorien […] während der letzten Stadien der vorindustriellen Feudalgesellschaft ausgeformt worden« seien, wie z.B. der Begriff des Bürgers (ebd., 601). Zwar wusste Gehlen (ebd., 599) sich mit Auguste Comte einig darin, dass die Soziologie der »Zusammengesetztheit« wegen an die Spitze der Wissenschaften gehöre, zumal auch noch anthropologische Fragen hineinspielten. Aber im Mittelpunkt stand für ihn die »Genese der Modernität«, die neuen Daten der modernen Gesellschaft, vor allem der Umbau von der Agrar- zur Industriegesellschaft als einer »absoluten Kulturschwelle«, sodann die funktionalen Betriebshierarchien, die Ausdifferenzierung von Verbandsformen (oder »Institutionen«) alles Probleme, die in den Speziellen Soziologien zu behandeln sein. »Unsere industrielle Welt ist erstmalig«, als ohne historische Analogien und gekennzeichnet durch eine »Emanzipation der Teilaspekte«; so entstand eine neue »Umwelt, […], die an Gewaltsamkeit und zugleich Künstlichkeit alle Vergleichbarkeiten hinter sich lässt« (ebd., 611, 298, 289).

Diese neuen Realitäten sollten zuerst einmal phänomenal erfasst werden, weshalb alle Formen empirischer Datenerzeugung und -interpretation (einschließlich der heute wieder aktuell werdenden demographischen Befunde) empfohlen wurden. Allerdings bedürfe es auch der Intuition, wie Gehlen (ebd., 582) mit Verweis auf David Riesmans bewunderte Studie (1956) betont, eben einer Methode des »Sehenkönnens« und das unter den Bedingungen einer pluralen Welt, die »Wertfreiheit« und Relativismus vom Wissenschaftler verlangt (ebd., 596f.). Auch hat Gehlen vorweggenommen, was in heute modischen Ansätzen geradezu als Paradoxiegebot erscheint, dass nämlich die »unerhörte Komplexheit und Farbigkeit der modernen Gesellschaft« bedinge, dass sie »nur mit dialektischen Begriffen und Gegensatzpaaren« noch beschreibbar sei (ebd., 226).

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Deshalb auch wehrt Gehlen den im alten Kontinent weit verbreiteten Vorwurf ab, die amerikanische Soziologie habe nur zusammenhanglose, »theoretisch sozusagen ungetaufte Einzelstudien über alles Mögliche als bloße Faktenwissenschaft« hervorgebracht und wenn das wahr wäre, würde er das sogar als eine Tugend bezeichnet haben: »Gerade in der Emanzipation von theoretischen Ambitionen sehe ich einen Zug zur Modernität« (ebd., 607). Attraktiv sei das Fach, weil alle Wissenschaften eine »Neigung zur Soziologisierung ihrer eigenen Probleme« zeigten (ebd., 612). Gleichwohl prognostizierte er bereits Zukunftsschwierigkeiten für die Soziologie, vor allem im Verhältnis zur modernen Intellektuellenkultur (ebd., 616). Und auf dem Umweg über die Kritik an den Intellektuellen als den verantwortungslosen Alltags-»Utopisten« der Gegenwart, in der Abwehr derer, welche die Soziologie zum Medium ihrer Weltverbesserungsrhetorik gemacht hätten, kommt Gehlen zu einem Grundmotiv seines eigenen Disziplinwechsels von der Philosophie zur Soziologie zurück: Ihre Rolle habe die letztere in erster Linie in der Gesellschafts- und Politikberatung zu suchen, oder wie er schärfer formulierte sich als »administrative« bzw. »gouvernementale Hilfswissenschaft« zu bewähren (ebd., 612, 602).

Für Gehlens Position könnte man zusammenfassend sagen, dass allerdings lange nach Hegels Prognose auch für ihn die Philosophie an ein Ende gekommen zu sein schien und die Realität sich seither in Spezialwissenschaften selbst reflektiere. Das klingt nüchtern, jedoch war der Hintergrund dramatisch. Die Selbstzerstörung des kurzlebigen Deutschen Reiches hinterließ auch für Gehlen ein Land, das »aus der Geschichte gefallen« war, erniedrigt wie einstmals Athen im Jahre 404 v. Chr., langfristig eingefügt in die *Pax Americana* wie jener Stadtstaat in das mazedonische Großreich und geführt von Intellektuellen (wie in dem antiken Fall die Philosophen ihre »achsenzeitliche« Karriere gemacht hatten). Aber während nach 1945 viele Zeitgenossen die Katastrophik beschworen, ging Gehlen zur Tagesordnung der Mikrobeobachtung einer Gesellschaft über, die den entscheidenden Mächten nur noch ausgeliefert sein würde. Deren Binnenverhältnisse wurden zum Thema, Soziologie somit zur adäquaten Wissenschaft für die Beobachtung dieser nach-politischen Zustände. Gehlen verband das mit (nietzscheanischen) Dekadenz-Motiven, und das Gegenbild wird (diesmal mit einer Fehlprognose verbunden, wie wir inzwischen wissen) *en passant* geliefert:

»Die Maßstäbe von Ruhm und Größe der Völker sind zwar bei uns kompromittiert und vergessen, aber sie gelten ja nun bei den zwei einzigen Großmächten, deren Zukunftskraft wohl niemand bezweifelt: Rußland und China« (ebd., 550).

Dann ist man für das Abendland schnell in der ›post-histoire‹, sieht eine »Fossilisierung im Modus der Beweglichkeit« (ebd., 325) aufsteigen und dies auf »stationärer Basis« (vgl. ebd., 283ff.).

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Was nun die mit der Machtabriegelung verbundene Theorieaskese unter solchen Umständen betrifft, könnte man im Werk Niklas Luhmanns zwar viele Übereinstimmungen mit (dem von dem systemtheoretischen Erfolgsautor später gerne verschwiegenen) Gehlen sehen, etwa im Hinblick auf die funktionale Ausdifferenzierung und die »Erstmaligkeit« der Moderne. Jedoch könnte Luhmanns Entscheidung für eine Theorieproduktion von elaborierter Künstlichkeit als Gegenposition erscheinen, wenn »Theorie« für Gehlen nicht vor allem Geschichtsphilosophie bedeutet hätte. Gehlen stand darin übrigens durchaus auch der Auffassung René Königs (1958: 7) nahe, der nach allen (auch ihn fasziniert habenden, aber früh auch kritisierten) Existentialismen und Kulturphilosophien nach 1945 nur noch eine Soziologie betreiben wollte, die »nichts als Soziologie« sei. Nimmt man Gehlens Verzicht auf jedes kritisch-moralische Raisonnement hinzu, so deckt sich seine Position überhaupt mit dem Selbstverständnis vieler Nachkriegssoziologen. Aber während er (wie viele von diesen) auf die Selbstevidenz des Empirischen setzte Helmut Schelsky formulierte sogar, Aufgabe der Soziologie sei es, zu zeigen, »was sowieso geschieht und gar nicht zu ändern ist« (1967: 126) , reagierte der jüngere Luhmann auf dieselbe Ausgangslage mit dem Konstruktivismus einer theoretisierenden Sublimierung.

»Realitätsdrall« und Aufbauwille

Helmut Schelsky hat allenfalls René König vergleichbar, der mit ihm in einer ambivalenten Beziehung stand, wie kaum ein anderer dazu beigetragen, die Soziologie in der frühen Bundesrepublik Deutschland zu einer Schlüsselwissenschaft für die damalige Zeitdeutung zu machen. Die Plausibilität eines Buchtitels wie ›Die skeptische Generation‹ (1975), seine Interpretationen der durch Krieg und Kriegsfolgen, durch Teilung und Flucht umgestülpten Sozialstruktur, samt der Erfindung des darauf passenden Begriffs »nivellierte Mittelstandsgesellschaft« (Schelsky 1965) sind dafür prägnante Beispiele. Aber auch die Provokation seiner ›Ortsbestimmung der deutschen Soziologie‹ aus dem Jahre 1959, als er zu suggerieren versuchte, diese Soziologie habe von den Nazis schon deshalb nicht zerstört werden können, weil ihre »Melodien« bereits vor 1933 »durchge-spielt« gewesen seien (Schelsky 1967: 37)[7], schließlich seine hochschulorganisatorischen Leistungen all das machte ihn zu einem der einflussreichsten deutschen Soziologen der damaligen Zeit. Empirische Forschung sollte gleichsam zum nach-ideologischen Fundament einer »indirekten Morallehre« (Schelsky 1967: 11) werden, ebenso Erkenntnisse, wie Schelskys (1960) sie in seiner damals vielbeachteten ›Soziologie der Sexualität‹ brei-

7 Vgl. auch Dahrendorf (1960).

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

ten Kreisen vermittelte. Auf Erfahrungsnähe und politischen Pragmatismus stützte sich noch seine, auf die »68er«-Ereignisse reagierende Popularisierung der Gehlenschen Intellektuellenkritik, ›Die Arbeit tun die anderen‹ (1975), und die Auseinandersetzung mit dem utopischen Hoffnungsprinzip von Ernst Bloch (Schelsky 1979). Als Schelskys ›Hauptwerk‹ kann eher als eine seiner vielen und damals einflussreichen Monographien eine Aufsatzsammlung gelten, in der die zwischen 1949 und 1961 erschienen Studien von Schelskys »Realitätsdrall« künden: ›Auf der Suche nach Wirklichkeit‹ (1965).[8]

Mitleidlos verabschiedete er in ›Der Mensch in der wissenschaftlichen Zivilisation‹ (Schelsky 1967: 439ff.) geradezu einer Programmschrift des »technokratischen Konservatismus« auch die Prämissen der alten Staatlichkeit. Gezeichnet wurde das Bild einer von Sachgesetzen beherrschten geschichtlichen Situation, durch die das Prinzip der Herrschaft aufgehoben werde. So sei die Erfüllung von »Sachzwängen« an die Stelle normativ fundierbarer Entscheidungen getreten.

Das habe Konsequenzen für die Herrschaftsverhältnisse: Waren sie seit Beginn der Gesellschaftsgeschichte auf das »direkte Gegenüber von Herrschenden und Beherrschten«, von Befehl und Gehorsam gegründet, so komme es in der wissenschaftlich-technischen Zivilisation zu einem ganz »neue[n] Grundverhältnis von Mensch zu Mensch [...], in welchem das Herrschaftsverhältnis seine alte persönliche Beziehung der Macht von Personen über Personen verliert«. Damit hätten sich auch die Staatsziele in einem Maße verschoben, dass man heute sagen könne: »souverän [ist], wer über die höchste Wirksamkeit der in einer Gesellschaft angewandten wissenschaftlich-technischen Mittel verfügt«, und nicht mehr, wer erfolgreich und legitim Gewalt monopolisiert (Max Weber) oder über den Ausnahmezustand verfügt (Carl Schmitt). So wird auch den Politikern der Staat zur bloßen Organisation, die nicht länger »ein Ausdruck des Volkswillens, noch die Verkörperung der Nation, weder die Schöpfung Gottes noch das Gefäß einer weltanschaulichen Mission, weder ein Instrument der Menschlichkeit, noch das einer Klasse« ist. Hatte Max Weber alle Herrschaft an Legitimation gebunden, so behauptet Schelsky nun, dass die moderne Technik keiner Legitimität mehr bedürfe: »mit ihr ›herrscht‹ man, weil sie funktioniert und solange sie optimal funktioniert«. So wird der »Staatsmann« und »Herrscher« zum Analytiker, Konstrukteur, Planer und Verwirklicher: »Politik im Sinne der normativen Willensbildung fällt aus diesem Raume eigentlich prinzipiell aus, sie sinkt auf den Rang eines Hilfsmittels für Unvollkommenheiten des ›technischen Staates‹ herab«. Bei Schelsky liegt die politische Pointe darin, dass der »technische Staat« die Demokratie außer Kraft setze, »ohne antidemokratisch zu sein« (ebd., 453ff.).

8 Siehe dazu Rehberg (2000b).

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Auch hier zeigt sich, dass Schelskys empirisch gestützte Ernüchterung in der avancierten Systemtheorie Luhmanns fortgesetzt und dort geistreich komplexiert wurde. Zwar hat dieser sich ganz pointiert in die Aufklärungstradition gestellt (wie schon der Reihentitel seiner Aufsatzsammlung ›Soziologische Aufklärung‹ belegt). Aber Eingriffs- und Steuerungsphantasien sind für ihn ebenso anachronistisch geworden wie jede Erörterung besserer Zustände, welche als eine Variante laufender Kommunikation aller Exklusivität enthoben sind (vgl. Rehberg 2005b). Auffällig ist allerdings, dass Luhmann bis zuletzt mit den Sozialen Bewegungen nicht recht fertig wurde, ihnen eine Kommunikationsfunktion also nur quer zu den funktional ausdifferenzierten Teilsystemen zugestehen konnte. Darin stand er den desillusionierten einstmaligen ›Erlebnisautoren‹ Freyer und Schelsky (der dafür sorgte, dass Luhmann innerhalb weniger Monate promoviert und habilitiert wurde und ebenso dessen Berufung an die von Schelsky gegründete Universität Bielefeld beförderte) nahe. An die Stelle empirischer Sozialforschung trat bei Luhmann jedoch eine hoch-artifizielle und ironisch-distanzierte Erfahrungsübersetzung in die »Autopoiesis« einer geistvollen Theorie. Wenn die Utopien säkularisierte Erlösungsreligionen gewesen sein mögen, wäre dies sozusagen die säkularisierte Utopie.

Literatur

Baudrillard, Jean (2005). Der symbolische Tausch und der Tod. Berlin: Matthes & Seitz.

Becker, Carl Heinrich (1919). Gedanken zur Hochschulreform. Leipzig: Quelle & Meyer.

Boris, Dieter (1971). Krise und Planung. Die politische Soziologie im Spätwerk Karl Mannheims. Stuttgart: Metzler.

Comte, August (1883). Die positive Philosophie im Auszuge von Jules Rig. Bd.1. Leipzig: Dürr.

Comte, Auguste (1973). Plan der wissenschaftlichen Arbeiten, die für eine Reform der Gesellschaft notwendig sind. München: Hanser.

Cramer, K. (1972). »Erleben, Erlebnis«. In: Ritter, Joachim (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie. Basel: Schwabe & Co. Sp. 702-711.

Dahrendorf, Ralf (1960). »Die drei Soziologien. Zu Helmut Schelskys ›Ortsbestimmung der deutschen Soziologie‹«. In: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 12. Jg. S. 120-133.

Dahrendorf, Ralf (2000). »Die globale Klasse und die neue Ungleichheit«. In: *Merkur. Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken*. 54. Jg. S. 1057-1068.

Dilthey, Wilhelm (1979a). Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte. Erster Band. In: Ders.: Gesammelte Schriften. Bd. I. Stuttgart: Teubner.

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Dilthey, Wilhelm (1979b). Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den geisteswissenschaften. In: Ders.: Gesammelte Schriften. Bd. VII. Stuttgart: Teubner.

Fischer, Joachim (2008). Philosophische Anthropologie. Eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts. München: Alber.

Freyer, Hans (1918). Antäus. Grundlegung einer Ethik des bewussten Lebens. Jena: Diederichs.

Freyer, Hans (1923). Prometheus. Ideen zur Philosophie der Kultur. Jena: Diederichs.

Freyer, Hans (1935). Pallas Athene. Ethik des politischen Volkes. Jena: Diederichs.

Freyer, Hans (1964). Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft. Logische Grundlegung des Systems der Soziologie. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Freyer, Hans (1967). Theorie des gegenwärtigen Zeitalters. Stuttgart: DVA.

Freyer, Hans (2000). Die politische Insel. Eine politische Geschichte der Utopien von Platon bis zur Gegenwart. Wien: Karolinger.

Gebhardt, Gunther/Heim, Tino/Rehberg, Karl-Siegbert (Hg.) (2007). ›Realität‹ der Klassengesellschaft ›Klassengesellschaft‹ als Realität? Dresdner Beiträge zur Soziologie. Bd. 2. Münster: MV Wissenschaft.

Gehlen, Arnold (1993). Gesamtausgabe. Bd. 3: Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt. 2 Bde. Frankfurt/Main: Klostermann.

Gehlen, Arnold (2004). Gesamtausgabe. Bd. 6: Die Seele im technischen Zeitalter und andere sozialpsychologische, soziologische und kulturanalytische Schriften. Frankfurt/Main: Klostermann. S. 5-137.

Hoffmeister, Johannes (1955). »Erleben«. In: Ders. (Hg.): Wörterbuch der Philosophischen Begriffe. Hamburg: Meiner. S. 214-215.

König, René (1958). »Einleitung«. In: Das Fischer Lexikon: Soziologie. Frankfurt/M.: Fischer.

Lepsius, M. Rainer (1979). Die Entwicklung der Soziologie nach dem Zweiten Weltkrieg 1945 - 1967. In: Lüschen, Günther (Hg.). Deutsche Soziologie seit 1945. Opladen: Westdeutscher Verlag. S. 25-70.

Luhmann, Niklas (1996). Die Realität der Massenmedien. Opladen: Westdeutscher Verlag.

Mannheim, Karl (1935). Mensch und Gesellschaft im Zeitalter des Umbaus. Leiden: Sijthoff.

Mannheim, Karl (1970). Freiheit und geplante Demokratie. Opladen: Westdeutscher Verlag.

Nietzsche, Friedrich (1964). Der Wille zur Macht. Versuch einer Umdeutung aller Werte. Stuttgart: Kröner.

Pinder, Wilhelm (1926). Das Problem der Generation in der Kunstgeschichte Europas. Berlin: Frankfurter Verlags-Anstalt.

Plessner, Helmuth (1981a). Gesammelte Schriften. Bd. V: Macht und menschliche Natur. Frankfurt/Main: Suhrkamp. S. 135-234.

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Plessner, Helmuth (1981b). Gesammelte Schriften. Bd. V: Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus. Frankfurt/Main: Suhrkamp. S. 7-133.

Quetelet, Lambert Adolphe Jacques (1914). Soziale Physik oder Abhandlung über die Entwicklung der Fähigkeiten des Menschen. Jena: Fischer.

Rehberg, Karl-Siegbert (1981). »Philosophische Anthropologie und die ›Soziologisierung‹ des Wissens vom Menschen. Einige Zusammenhänge zwischen einer philosophischen Denktradition und der Soziologie in Deutschland«. In: Lepsius, M. Rainer (Hg.): Soziologie in Deutschland und Österreich 1918-1945. Sonderheft 23 der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie. Opladen: Westdeutscher Verlag. S. 160-198.

Rehberg, Karl-Siegbert (1994). »Existentielle Motive im Werk Arnold Gehlens. ›Persönlichkeit‹ als Schlüsselkategorie der Gehlenschen Anthropologie und Sozialtheorie«. In: Klages, Helmut/Quaritsch, Helmut (Hg.): Zur geisteswissenschaftlichen Bedeutung Arnold Gehlens. Vorträge und Diskussionsbeiträge des Sonderseminars 1989 der Hochschule für Verwaltungswissenschaften Speyer. Berlin: Duncker & Humblot. S. 491-530.

Rehberg, Karl-Siegbert (2000a). »Hans Freyer Arnold Gehlen Helmut Schelsky«. In: Kaesler, Dirk (Hg.): Klassiker der Soziologie. Bd. 2: Von Talcott Parsons bis Pierre Bourdieu. München: Beck. S. 72-104.

Rehberg, Karl-Siegbert (2000b). »Art. ›Helmut Schelsky: ›Auf der Suche nach Wirklichkeit‹‹«. In: Kaesler, Dirk/Vogt Ludgera (Hg.): Hauptwerke der Soziologie. Stuttgart: Kröner. S. 367-372.

Rehberg, Karl-Siegbert (2001). »Aktion und Ordnung. Soziologie als Handlungslehre: Leipziger Klassiker-Lektüren«. In: Bohn, Cornelia/ Willems, Herbert (Hg.): Sinngeneratoren. Fremd- und Selbstthematisierung in soziologisch-historischer Perspektive. Festschrift für Alois Hahn zum 60. Geburtstag. Konstanz: Universitätsverlag Konstanz. S. 301-337.

Rehberg, Karl-Siegbert (2005a). »Die ›gesichtslose‹ Masse und das ›Ende der Persönlichkeit‹«. In: Drepper, Thomas/Göbel, Andreas/Nokielski, Hans (Hg.): Sozialer Wandel und kulturelle Innovation. Historische und systematische Perspektiven. Festschrift für Eckart Pankoke. Berlin: Duncker & Humblot. S. 85-111.

Rehberg, Karl-Siegbert (2005b). »Konservativismus in postmodernen Zeiten: Niklas Luhmann«. In: Burkart, Günter/Runkel, Gunter (Hg.): Funktionssysteme der Gesellschaft. Beiträge zur Systemtheorie von Niklas Luhmann. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften. S. 285-309.

Rehberg, Karl-Siegbert (2006). »Die unsichtbare Klassengesellschaft. Eröffnungsvortrag zum 32. Kongress der Deutschen Gesellschaft für Soziologie. In: Ders. (Hg.): Soziale Ungleichheit, kulturelle Unterschiede. Verhandlungen des 32. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in München 2004. 2 Bde. Frankfurt/Main: Campus. S. 19-38.

Riesman, David/Denney, Reuel/Glazer, Nathan (1956). Die einsame Masse. Darmstadt: Luchterhand.

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Rothacker, Erich (1969). Die Schichten der Persönlichkeit. Bonn. Bouvier.

Scheler, Max (1973). Wesen und Formen der Sympathie. In: Ders.: Gesammelte Werke. Bd. 7.Scheler, Max (1976). Der Mensch im Zeitalter des Ausgleichs. In: Ders.: Späte Schriften. Bern: Francke Verlag. S. 145-170.

Schelsky, Helmut (1955). Soziologie der Sexualität. Über die Beziehungen zwischen Geschlecht, Moral und Gesellschaft. Reinbek: Rowohlt.

Schelsky, Helmut (1965). Auf der Suche nach Wirklichkeit. Gesammelte Aufsätze. Düsseldorf: Diederichs.

Schelsky, Helmut (1967). Orstbestimmung der deutschen Soziologie. Düsseldorf: Diederichs.

Schelsky, Helmut (1975). Die skeptische Generation. Eine Soziologie der deutschen Jugend. Frankfurt/Main: Ullstein.

Schütz, Alfred/Luckman, Thomas (1975). Strukturen der Lebenswelt. Neuwied: Luchterhand.

Schulze, Gerhard (1992). Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart. Frankfurt/Main: Campus.

Simmel, Georg (1958). Philosophie des Geldes. Berlin: Duncker & Humblot.

Tenbruck, Friedrich H. (1989). »Abschied von der ›Wissenschaftslehre‹? In: Weiß, Johannes (Hg.): Max Weber heute. Erträge und Probleme der Forschung. Frankfurt/Main.: Suhrkamp. S. 90-115.

Üner, Elfriede (1992). Soziologie als ›geistige Bewegung‹. Hans Freyers System der Soziologie und die ›Leipziger Schule‹. Weinheim: VCH.

Weber, Max (1958). Gesammelte politische Schriften. Tübingen: Mohr.

Weber, Max (1963). Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus. In: Ders. Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. Bd. 1. S. 17-206.

Weber, Max (1968a). »Roscher und Knies und die logischen Probleme der historischen Nationalökonomie«. In: Ders.: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. Tübingen: Mohr. S. 1-145.

Weber, Max (1968b). »Die ›Objektivität‹ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis«. In: Ders. Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. Tübingen: Mohr. S. 146-214.

Weber, Max (1976). Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie. 3 Bde. Tübingen: Mohr.

Weber, Max (1980). Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie. Tübingen: Mohr.

Weber, Max (1992). »Wissenschaft als Beruf 1917/1919. Politik als Beruf 1919. Tübingen: Mohr. S. 71-111.

Wiese, Leopold von (1948). »Die gegenwärtige Situation, soziologisch betrachtet«. In: Verhandlungen des Achten Deutschen Soziologentages vom 19. bis 21. September in Frankfurt a.M. Tübingen: Mohr. S. 20-41.

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Soziologie / Anthropologie

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Das ›dialogische Moment‹. Martin Bubers Konzeption sozialer und kultureller Kreativität

SHMUEL N. EISENSTADT

I.

Der von Martin Buber ausgehende soziologische Diskurs stellt einen der faszinierendsten Beiträge zur Erforschung der unterschiedlichen Dimensionen des ›Erlebens‹ dar, der einerseits die von Soziologen üblicher Weise studierten sozialen Formationen in Betracht nimmt, zum anderen aber auch weit darüber hinausgeht. Bubers soziologisches Ausgangsproblem kreist um die Auslegung und Bestimmung der Position des Menschen in der Welt, oder – allgemeiner ausgedrückt – um das menschliche Dilemma, wie es vielleicht am deutlichsten in dem Problem der Natur und dem Problem der menschlichen Kreativität, insbesondere der kulturellen Kreativität, zum Ausdruck kommt. Im Zentrum von Bubers soziologischen Annäherungsversuchen stand folglich die Suche nach Beschreibungsmöglichkeiten des Verhältnisses zwischen sozialen und zwischenmenschlichen Kontakten, also von Intersubjektivität, einerseits und den Prozessen menschlicher, d.h. kultureller und sozialer, Kreativität andererseits. Entsprechend waren seine genuin soziologischen oder sozialphilosophischen Überlegungen darauf ausgerichtet, die Natur und Bedingungen sozialer und kultureller Kreativität im Kontrast zu den Bedingungen von Stagnation bzw. Regression sozialer und kultureller Kreativität zu begreifen. Auf diese Weise versuchte er, diejenigen sozialen Bedingungen und Kontexte zu bestimmen, unter denen ›echte‹ Kreativität entstehen konnte. Dabei ging er davon aus, dass sich solche Bedingungen prinzipiell in allen Kulturen auffinden ließen, jedoch Kreativität sich nur in seltenen Situationen bis zur vollsten Blüte entfalten könne. Die Erforschung des Ursprungs von Inter-

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

subjektivität in der menschlichen Erfahrung sowie deren Verhältnis zu kultureller Kreativität bildete eines der Hauptmotive seines Denkens, welches zugleich seine verschiedenen Einzelarbeiten miteinander verband.

II.

Bevor wir näher auf die sozialen Aspekte schöpferischer Prozesse und die Relevanz menschlichen Zusammenwirkens für diese eingehen, scheint es hilfreich, auf Bubers grundlegende Definition der Natur des menschlichen Schöpfens im allgemeinen und kultureller Kreativität im besonderen und den damit verbundenen Schwierigkeiten einzugehen. Die einfachste Bestimmung der diesen Kreativitätsprozessen zugrunde liegenden Widerstände lässt sich seinen Ausführungen über das Wesen von Kultur, die er in einer seiner Vorlesungen an der ›Hebrew University‹ vorgetragen und später in einer Aufsatzsammlung veröffentlicht hat, entnehmen. Darin hatte er Kultur von Beginn an nicht als ein ideologisches System aufgefasst, sondern als eine ›Lebensform‹. Eine solche Lebensweise war ihm zufolge um diverse Pole und Widersprüche herum organisiert und strukturiert. Im Rahmen seiner scharfen Attacken gegenüber der simplizistischen Distinktion von ›Kultur‹ und ›Zivilisation‹, wie sie im sozialwissenschaftlichen Diskurs seit dem Ende des 19. bis zum ersten Drittel des 20. Jahrhunderts verbreitet gewesen war, hatte er vier grundlegende Aspekte von Dualität bzw. Polarität angezeigt:

»(a) Kultur ist durch zwei grundlegende Merkmale definiert: Kreativität und Tradition. In der einen Hinsicht gründet alles kulturelle Leben auf den schöpferischen Handlungen des Menschen. Seine Lebendigkeit verdankt sich der Fülle der menschlichen Begabungen. Deshalb führt das Versiegen von kulturellen Neuerungen geradezu zum Erlöschen jeder Schöpfungskraft. Denn jede Schöpferkultur geht zwangsweise unter, wenn ihre Gestaltungs- und Innovations- und Selbsterneuerungskraft ausbleibt. In der anderen Hinsicht erlangen kulturelle Schöpfungen keinen gesellschaftlichen Einfluss oder werden zu einem Bestandteil der allgemeinen Kultur, wenn sie nicht in den Prozess des Gebens und Nehmens eintritt, also nicht in einer Weise geformt sind, die es ihnen ermöglicht, weitergegeben, geteilt und in die Gesamtheit der über mehrere Generationen produzierten Kulturgüter integriert zu werden, wodurch sie zu etwas Paradoxem werden: eine Art Allgemeingut. Kultur ist also zweiseitig: Erneuern und Bewahren bzw. Innovation und Routine. Jede für sich ist von historischer Bedeutung, aber nur beide Aspekte zusammengenommen sind von kulturellem Wert.

(b) Kulturelles Handeln weist eine grundlegende Dualität auf. Zunächst verleiht es dem Leben selbst Form und Bestand, Beschränkung und Konkretion. Es formt das menschliche Verhalten, erhöht die Qualität intersubjektiver Beziehungen und stiftet über Auslese und Zusammenführung neue soziale Gemeinschaften. Dar-

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

über hinaus schafft es über dem Leben eine dinglich-materielle Welt, vergleichbar mit der Natur, also eine Welt von Dingen, die unabhängig voneinander und nur über unsichtbare Bande miteinander verknüpft sind. Dies bildet die zweite Welt: die einzigartige Welt der Menschheit. […]

Kulturelles Leben, welches keine Kenntnis von der Welt der Dinge nimmt und sich von ihr nicht anregen lässt, ist der Gefahr ausgesetzt, ihrer ständigen Wiederholung der seichten Routinen zum Opfer zu fallen. Eine schöpferische Welt, die sich gegenüber Weiterentwicklungen verschließt, liefert sich der Gefahr geistiger Isolation aus. Eine Verknüpfung dieser beiden Momente, die geradezu lebensnotwendig ist, kann über die Erziehung hergestellt werden.

(c) Die Ausbildung von Kultur ist mit zwei wesentlichen Elementen verbunden: der Entwicklung von Form und der Entwicklung von Bewusstsein. Sowohl Form und Bewusstsein sind im Kern menschlicher Erfahrung angelegt. Form entsteht quasi aus eigenem Antrieb […], Bewusstsein kann jedoch vermehrt und gesteigert werden und zwar sowohl in uns als auch aus sich selbst heraus. Dabei bleibt es uns jedoch verhaftet und drängt nicht nach einem Heraustreten aus dieser Lage. Ich denke, Bewusstsein kann deshalb wachsen, weil es verschiedene Arten von Bewusstheit gibt. Es gibt ein totales, gleichsam physisches Bewusstsein, ein Bewusstsein unseres ganzen Seins, das sämtliche unserer Organe befällt – wie etwa der Fall zeigt, wenn unsere eine Skulptur berührt: die Hand verfügt offenbar über ein eigenes Wahrnehmen, das allein über das Berühren und das dadurch bereitete Vergnügen funktioniert, und nicht etwa so, dass von der Hand die Frage an das Gehirn gesendet wird, ob die vorliegende Form ›schön‹ und es gestattet sei, Vergnügen daran zu finden. Da ist auch noch das Bewusstsein des abgetrennten Gehirns, jenes Gehirn, das wir nicht als eines unter vielen Organen von Lebewesen erachten dürfen, sondern vielmehr als eine Art Parasit, der stärker ist als sein Wirt, und seine Kraft von diesem Lebewesen bezieht und für seine eigenen unvergleichlichen Zwecke gebraucht.

(d) Jede florierende Kultur tendiert dazu, kulturelle Formen und Bereiche auszubilden, die voneinander völlig unabhängig sind und von denen jede durch eine ihr eigene Gesetzmäßigkeit gesteuert sind. Auf diese Weise kommt ein ganzes Universum geistiger Sphären zustande. Obgleich eine Einheit der jeweiligen Lebenssysteme gewahrt bleibt, neigen die einzelnen Bereiche zu einer Loslösung von diesen bis die Kultur einen Zustand einnimmt, in welchem zwar noch immer eine Verbindung zwischen den einzelnen Arenen und dem kulturellen Lebenskern vorhanden ist, aber gleichzeitig nur noch eine lose Verknüpfung der unterschiedlichen Sphären untereinander existiert. So zeigt sich zum Beispiel, dass eine noch junge und gerade erst aufblühende Kultur häufig eine enge Verbindung von Ethik und Musik, ebenso wie eine solche zwischen Kosmologie – der Theorie des Universums – und Architektur. Gleichzeitig scheint es, dass in reiferen Kulturen jedes Gefilde sich seine eigene unabhängige Welt kreiert. Was dabei jeweils geschaffen wird, findet sich nicht mehr in anderen Bereichen. Eine solche Konstellation kündigt die Auflösung der Kultur an. Mit dem allmählichen

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Voranschreiten dieser Auflösung kommt das Bedürfnis nach Wiederherstellung der ursprünglichen Einheit auf« (Buber 1962: 383ff.).[1]

III.

Die zuletzt zitierten Passagen weisen auf den Sachverhalt hin, dass Buber kulturelle Kreativität keineswegs als eine statische, einzigartige und konfliktlose Situation auffasst. Vielmehr beschreibt er kulturelles Schaffen als einen Zustand kontinuierlicher Wechselwirkung zwischen unterschiedlichen und potentiell gegensätzlichen Elementen von Kultur, die letztlich aufgrund der zwischen ihnen bestehenden Spannungen und Abhängigkeit zustande kommt.

Die Bedingungen von kultureller Blüte und gesellschaftlicher Erneuerung schienen Buber in solchen Konstellationen am vorteilhaftesten, in denen die gegensätzlichen Elemente in einem Spannungszustand verharrten, d.h. dass hierbei die Eigenständigkeit jeder einzelnen Komponente jeweils bewahrt blieb. Dominanz eines der Komponenten gegenüber den anderen sowie die potentielle Vernichtung von Komponenten durch andere wäre gleichbedeutend mit nur halbherzig durchgeführten strukturellen Anpassungen, sozialer Stagnation oder sogar der Zerstörung einer Gesellschaft bzw. Kulturgemeinschaft. Buber zeigte sich besonders sensibel für die in der modernen europäischen Erfahrung angedeutete Möglichkeit, dass der Staat gegenüber den spontanen und kreativen Kräften sozialer und kultureller Veränderungen eine übermächtige und dominante Stellung einnimmt. Gleichwohl er prinzipiell davon ausging, dass ein solches Potential prinzipiell allen politischen Systemen eigen ist, erachtete er diese Gefahr für die modernen totalitären Gesellschaften als besonders dringlich. Vor diesem Hintergrund überrascht es nicht, dass Bubers zentrales soziologisches Anliegen darin bestand, nach solchen Konstellationen Ausschau zu halten, aus denen eine schöpferische Kultur ausgebildet werden und gestärkt hervor gehen könnte. Hierbei antizipierte er solche Kräften und sozialen Bedingungen, die die Möglichkeit einer Bündelung menschlicher Kreativität in ihrem ganzen Spektrum zulassen und damit möglicherweise bedeutende soziale Veränderungsbewegungen in Gang setzen oder auch in einem stagnierenden Umfeld als schöpferische Gegenkräfte wirksam werden könnten.

Welches sind nun nach Buber die elementaren Eigenschaften einer schöpferischen Umgebung, aus der heraus sich echte Kreativität entwickeln kann?

---

1 [Eisenstadts englische Übersetzung der bislang nur auf Hebräisch erhältlichen Passagen aus Bubers Werk ›Pnei Adam‹ ist hier ins Deutsche übertragen. Der Originaltitel ist übersetzbar mit ›Antlitz des Menschen‹. Anm. d. Übersetzers].

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Diese liegen in dialogischen Konstellationen und ihrer kommunikativen Offenheit begründet, wie man sie etwa im Dialog von Mensch zu Mensch oder im religiösen Gespräch zwischen Mensch und Gott auffinden kann. Das höchste Maß an kommunikativer Offenheit realisiert sich in solchen Situationen, für die sich eindeutige strukturelle Kennzeichen angeben lassen. Zentral ist hierbei zunächst die Bedingung, dass beide Teilnehmer eine starke moralische Verpflichtung (»commitment«) sowohl gegenüber den unmittelbaren zwischenmenschlichen Beziehungen, welche formalisierte und vorgegebene institutionalisierte Beziehungsformen überschreiten, einerseits empfinden als auch gegenüber unmittelbaren Beziehungen zur Sphäre des Heiligen, des Transzendentalen – dem Bereich letzter Werte andererseits. Die zentrale Voraussetzung zur Förderung von kultureller Kreativität und der Überwindung destruktiver Kräfte, welche allen Gesellschaften endemisch sind, liegt also in der Kombination von offenem zwischenmenschlichem Dialog zum einen mit einem religiösen Dialog zwischen Mensch und Gott bzw. dem Bereich des Menschlichen und des Sakralen.

Die Hervorhebung solcher kommunikativer Situationen erinnert an die bekannten theoretischen Formulierungen von Jürgen Habermas. Es ist jedoch notwendig, hier auf einen wesentlichen Unterschied zwischen beiden Konzeptionen hinzuweisen, der darin besteht, dass für Buber eine kreative Verständigung nur unter der Bedingung einer Verbindung zwischen interpersonaler Bindung mit einer starken Orientierung auf Transzendenz und einer Suche nach ›heiligen‹ Werten erzielt werden kann. Die Betonung liegt also – zusammengefasst – auf der Situation, in der beide Arten des Dialogs zugleich gegeben sind, und welche die Kraft besitzt, die Ketten der Kreativität sprengt, neuen kulturellen Inhalten den Weg zu bahnen, gesellschaftliche Strukturen zu verändern und zu erneuern sowie den Menschen neue Erfahrungshorizonte zu eröffnen.

IV.

Es ist der geschilderte Grundzusammenhang, auf den auch Bubers Betonung der zentralen Bedeutung von Gemeinschaftlichkeit und Bildung im Hinblick auf die Konstitution sozialer Beziehungen zu beziehen ist. Dessen Relevanz kommt zum einen in seinen Analysen der Gemeinde der Chassidim, des Kibbuz sowie einiger besonderer jüdischer Bildungsinstitutionen zum Vorschein. Zum anderen manifestiert sie sich auch in seinem praktischen, bildungspolitischen Engagement wie beispielsweise für das von Franz Rosenzweig in den zwanziger Jahren in Frankfurt gegründete jüdische ›Lehrhaus‹, welches Buber in der Periode der Unterdrückung durch die Nazis neu begründet hatte, oder auch in seiner Beteiligung an Seminaren zur Ausbildung der im Bereich der Erwachsenenbildung tätigen

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Lehrer, die er in den frühen Fünfzigern in Jerusalem organisiert hatte, um dem gesellschaftspolitischen Problem der Atomisierung der neuen Immigranten entgegenzuwirken. Auf vielfältigste Weise bestätigte sich ihm darin der Eindruck, dass sich ein wirklich fruchtbarer Dialog und ein geeigneter Rahmen für gemeinschaftlichen Dialog nur in solchen Gemeinschaften ausbildete, die, wie auch Paul Mendes-Flohr gezeigt hatte (1978), an einen über sich selbst hinausweisenden Zweck orientiert waren. Allein eine solche beständige Ausrichtung auf ein solches Zentrum und der damit einhergehende gesellschaftliche Diskurs bilden für soziale Gemeinschaften, gleich ob primordialer, religiöser oder kooperativer Orientierung, eine Gewähr vor dem Schicksal der Stagnation. Nur unter den geschilderten Bedingungen und in nur in solchen Situationen kann kulturelle Kreativität die positive Spannung zwischen vielgestaltigen Elementen aufrechterhalten. Die Kombination aus intersubjektivem Dialog und einer Ausrichtung auf das Transzendentale ermöglicht es unter Umständen, die unbeständige Balance zwischen den diversen Elementen kultureller Kreativität auf Dauer zu stellen. Sind die beschriebenen Bedingungen nicht gewährleistet, so kann die Dominanz einer Komponente über die restlichen Kräfte kultureller Kreativität leicht zu deren totaler Stagnation und Auflösung führen.

Man sieht also, dass die Umstände, welche die Konstitution kultureller Kreativität fördern, gleichsam prekär sind. Dies hängt mit denjenigen Spannungsmomenten zusammen, die den Akten des Schöpfens selbst inhärent sind und den Schöpfungsakt einem Drahtseilakt gleichkommen lassen. Jene Spannungsmomente sind bereits zwischen der intersubjektiven Dimension einerseits, also den Bedingungen von Gemeinschaft, und auf dem Moment der Jenseitsausrichtung auf der anderen Seite enthalten. Darüber hinaus kann eine weitere Spannung zwischen der moralischen und transzendenten Orientierung zum einen uns der primordialen und politischen Ordnung zum anderen aufkommen. Diese Konstellationen bergen ein fundamental tragisches Potential, wie man etwa anhand des Schicksals Antigones ersehen kann, worin eine persönliche Krise als Ausgangspunkt geschildert wird ebenso wie auch heraufkommende moralische Proteste und schließlich die Folgen in persönlicher und sozialer Auflösung.

Ein weiteres, dem Konstitutionsprozess von Kreativität inhärentes Spannungsmoment ist dasjenige zwischen den verschiedenen Komponenten der sozialen Organisation. Wie gesehen, kann hier die Tendenz der Vorherrschaft eines Elementes gegenüber den restlichen verstärkt werden. Es wurde auch schon auf Bubers besonderes Augenmerk auf die potentielle Gefahr einer Vormachtstellung des Staates gegenüber der Gesellschaft hingewiesen. Diese Gefährdung sah Buber mit dem Übergang in die Moderne und besonders mit dem Auftauchen totalitärer Regime gestiegen, obgleich deren Möglichkeit prinzipiell in allen historischen Konstellationen angelegt sei. Eine solche Übermacht des Staates würde, in der einfachsten historischen Variante, die Grundlage für Spontaneität in den sozi-

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

alen Beziehungen und damit von kultureller Schöpferkraft ausdünnen. In schwerwiegenderen Fällen, wie uns das 20. Jahrhundert vor Augen geführt hat, könne sie ein vollständiges Auseinanderfallen von Kultur und Gesellschaft herbeiführen.

V.

Buber entschied sich schließlich dafür, nicht den einfachen Ausweg derer anzutreten, die prinzipiell alle politische Macht ablehnten, oder auch denjenigen der Utopisten, die gleichfalls ein schwieriges Verhältnis zu ihr hatten und nicht viel davon wissen wollten. Obzwar er sich vor den Folgen der Vormachtstellung des Staates und dessen Unterdrückung gesellschaftlicher Spontaneität fürchtete, erachtete Buber die politische Dimension sozialen Lebens als elementaren und notwendigen Bestandteil aller menschlichen und sozialen Erfahrung. Aus dieser Grundhaltung heraus weigerte er sich entsprechend, die Relevanz des Politischen herunterzuspielen, denn unter geeigneten Parametern und angemessener Beschränkung konnte sie eine zentrale Quelle zur Förderung gesellschaftlicher Kreativität begründen. Selbstverständlich wusste auch Buber, dass schwache und instabile Regierungen nur in geringem Maße in der Lage wären, die Bedingungen von Kreativität wie gesellschaftliche Freiheiten zu garantieren. Vielmehr stand für ihn fest, dass schwache Staaten mit höherer Wahrscheinlichkeit einen »Exzess des Politischen« herbeiführen würden, in welchem das Politische andere Kulturbereiche dominieren würde. Er befürwortete folglich niemals die Verringerung von Staatsgewalt, sondern lediglich deren Beschränkung auf ganz bestimmte Bereiche. Ebenso hütete er sich vor vermeintlich einfachen Lösungsrezepten und schlagkräftigen Formeln, sondern drückte sich folgendermaßen aus:

»Selbstverständlich kann die Frage nicht lauten: ›Zentralisation oder Dezentralisation?‹, sondern nur: ›Auf welchen Gebieten ist ein größeres Maß an Dezentralisierung der Dispositionsfähigkeit als das bestehende zulässig?‹ Diese Demarkation muss natürlich immer wieder den wechselnden Bedingungen gemäß revidiert und erneuert werden« (1962: 1020).

Ohne eine Anpassung und Erneuerung entsprechend den sich wandelnden Bedingungen, so sah Buber, würden sich die transformativen Kräfte jeder Gesellschaft langfristig verbrauchen und auflösen.

Die Relevanz von derlei Erwägungen sollte keineswegs nur auf die politische Arena beschränkt bleiben, sondern diese wären darüber hinaus ebenso auf die Bereiche eher naturwüchsiger, primordialer Beziehungen

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

oder auch auf die Ebene mundaner – etwa ökonomischer oder auch religiöser – Aktivitäten anzubringen.

VI.

Bubers Hauptinteresse richtete sich auf die Möglichkeitsbedingungen von Kreativität in hochzivilisatorischen historischen Kontexten, gleichwohl er – wie bereits angedeutet – zugleich anerkannte, dass solche Kontexte einer vollständig ausgebildeten Kreativität in der Menschheitsgeschichte rar gesät waren. Den Höhepunkt einer solchen kreativen Formation fand er schließlich in der Ausbildung der klassischen Hochzivilisationen: dem ›Königtum Gottes‹ des Alten Israelitischen Bundes, den Zivilisationen des Alten Chinas und Antiken Griechenlands während ihrer Übergangsperiode von der Stammesordnung zum Universalismus sowie in der Kultur der Renaissance. In diesen historischen Kristallisationspunkten erkannte Buber jeweils Paradigmen einer erfolgreichen Vermittlung der gegensätzlichen Konstitutionselemente menschlicher Kreativität. Wenn er ihnen auch besondere Aufmerksamkeit widmete, so schloss er dadurch keineswegs andere Epochen aus seiner Betrachtung aus. Ebenso stellte er in Rechnung, dass keineswegs jeder gesellschaftlich-geschichtliche oder kulturelle Wandlungsprozess per se einen Beitrag zu einem neuen zivilisatorischem Durchbruch leistete – das Gegenteil kommt der Realität vielleicht sogar näher. Die mit solchen Prozessen verbundenen Fallstricke im Auge habend und mit einer gewissen Zurückhaltung vor allzu pathetischer Emphase von Kreativität, machte er sich daran, der Entwicklung kreativen Potentials förderliche Kontexte, die sich jenseits der großen historischen Epochen finden, zu identifizieren und zu beschreiben. Dabei fand er, dass solche Konstellationen potentiell in allen Kulturen und Gesellschaften vorfindbar waren – trotzdem sie nur selten zur vollständigen Entfaltung gelangten. Und schließlich kam er zu dem Befund, dass es vorderhand routinemäßige Situationen waren, in denen sich unter Umständen kreatives Veränderungspotential ausbilden konnte, wie er anhand der ›Kvuzah‹[2], dem jüdischen Gemeinschaftsdorf in Eretz Israel[3], welches nach Buber »ein gelungenes Experiment« repräsentierte, ausführte.

2 [Eine mit dem bekannteren ›Kibbuz‹ vergleichbare Institution. Anm. d. Übersetzers].

3 [Die hier und im Weiteren verwendete Bezeichnung ›Eretz Israel‹ lässt sich mit ›Land Israel‹ übersetzen. Sie geht auf die Zeit der Biblischen Patriarchen Abraham, Isaak und Jakob (2. Jahrtausend v. Chr.) zurück und bezeichnet das Territorium des Staatsgebietes des Alten und modernen Israels. Als alternative Bezeichnung des modernen Staates Israel konnte sie sich nicht durchsetzen. Die offizielle Staatsbezeichnung ist »Staat Israel«. Anm. d. Übersetzers].

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

VII.

Wie sich diesen Schilderungen entnehmen lässt, unterscheidet sich Bubers Sichtweise auf die Lösung des Problems kultureller und sozialer Kreativität in der Tat radikal von den landläufigen utopischen Entwürfen, die eher statisch konzipiert waren und einer Abwendung gegenüber den Zwängen der modernen Gesellschaft das Wort redeten. Gelegentlich tendierten letztere auch dazu, ein unrealistisches Modell der ›guten‹ Gesellschaft zu hypostasieren, welches in kleinen Kollektivgemeinschaften schließlich erprobt wurde. Gegenüber derartigen Lösungsvorschlägen, die er kritisch in ›Pfade in Utopia‹ (1985: 110ff.) unter die Lupe nahm, verfolgte Buber diejenige, gezielt nach kreativitätsfördernden Situationen Ausschau zu halten, die im Rahmen von in modernen Gesellschaften vorherrschenden formalisiert-routinisierten Beziehungsformen auftauchten. Sein Bestreben nach Identifizierung und, wenn möglich, Kreierung solcher Kontexte – ob in Israel selbst oder anderen Gesellschaften –, muss als zentrales theoretisches wie praktisches Anliegen Bubers herausgestrichen werden. Als Ergebnis dieser Suche bleibt festzuhalten: kreativitätsfördernde Situationen sind nicht an konkrete Inhalte gebunden. Es gibt folglich keine feststehende Formel zur Entfaltung kultureller und gesellschaftlicher Wiederbelebung. Diese stellt stattdessen das Ergebnis eines kontinuierlichen Entwicklungsprozesses dar, der unabhängig von bestimmten sozialstrukturellen Voraussetzungen ist. Sich positiv auf die Entfaltung kreativen Potentials auswirkende diskursive Rahmenbedingungen fand Buber schließlich im heutigen religiösen Gespräch und internationalen Dialog einerseits und in spezifischen Lehranstalten, insbesondere Bildungsinstitutionen zur Förderung der Erwachsenenbildung, andererseits.

Vor diesem Hintergrund wird Bubers Hervorhebung der Rolle von Erziehung und Bildung im allgemeinen und der Erwachsenenbildung im besonderen leicht nachvollziehbar. Einen adäquaten Eindruck davon geben seine persönlichen Erläuterungen, die er mir in den frühen Fünfzigern persönlich entgegenbrachte. Er schilderte mir darin die Umstände, die ihn zur Gründung des Ausbildungszentrums für in der Erwachsenenbildung tätigen Lehrer veranlasst hatten. Diese Institution sollte dem Zweck dienen, den durch die Immigration der Juden aus nahöstlichen Ländern ausgelösten sozialen Druck zu lösen. Die Aufnahme dieser Immigranten stellte für den jungen Staat Israel eine gewaltige ökonomische und organisatorische Herausforderung dar. Ich äußerte ihm gegenüber leichte Zweifel darüber, dass er der Erwachsenenbildung solch zentralen Stellenwert zusprach. Daraufhin entgegnete er mir wiederum: »Dies ist im Hinblick darauf zentral, dass wir gemeinsam kommunizieren und träumen können«. Damals hat mich seine Antwort sehr verblüfft. Erst wesentlich später, nachdem ich Zeuge des Niedergangs der die diversen Sektoren der Israelitischen Gesellschaft umfassenden Kommunikationsstruktur wurde – ein Vorgang, der

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

zeitgleich auch in zahlreichen weiteren Gesellschaften des Westens zu beobachten war – wurde mir der Sinn dieser Aussage deutlicher. Buber verstand Erwachsenenbildung im Sinne von ›Volksbildung‹. Diese Vorstellung leitete er aus seinen Beobachtungen ähnlicher Entwicklungen in westeuropäischen und skandinavischen Staaten ab. ›Volksbildung‹ in diesem Sinne sei unter angemessenen Rahmenbedingungen in der Lage, strukturelle Möglichkeiten auszubilden, die eine kommunikative Verbindung oder gar einen gemeinsamen Dialog zwischen verschiedenen und häufig auch disparaten Gesellschaftssektoren herstellen könnte. Ein solches Potential könne sich in solchen Bildungsinstitutionen, so Buber, nur in dem Ausmaß entwickeln, in dem es eine Situation des offenen, intersubjektiven Dialogs entsprach. Nach diesem Kriterium hoffte er schließlich, die von ihm in Jerusalem gegründeten Institutionen zu organisieren.

Dieser grundlegende Ansatzpunkt kommt am deutlichsten in seiner Einstellung gegenüber Eretz Israel zum Vorschein. Von Anbeginn standen seine sozialen Ansätze und Theorie in enger Wechselwirkung zur Zionistischen Bewegung einerseits sowie der gesellschaftlichen Entwicklung Israels andererseits. Buber verfolgte die Entwicklung der unterschiedlichen Formen von Gemeinschaftssiedlungen, wie etwa ›Kibbutz‹ und ›Moshav‹[4], seit ihren Anfängen sehr genau und interessierte sich dabei insbesondere für das Ausmaß, in welchem sie die Grundlagen freier, authentischer menschlicher Beziehungen zur Verfügung stellten. Gleichzeitig schloss er seine Augen nicht vor den Gefahren, die mit einer Verfestigung und routinemäßigen Verflachung kollektiver Erfahrungen notwendig einhergehen – wovon etwa seine Vorlesung auf einem von ihm selbst 1945 an der Hebrew University initiierten und der Siedlungsfrage gewidmeten Symposium Zeugnis abgibt.

Nach der Gründung des Staates Israel nahm er mit großer Besorgnis die Gefahren zur Kenntnis, die in der Intensivierung und Konzentrierung politischer Macht im Staat einhergingen. Dabei sprach er sich jedoch nicht für die Beseitigung der politischen Grundlagen oder der politischen Symbole Israels aus. Stattdessen suchte er nach konkreten Möglichkeiten zur Umlenkung dieser politischen Kräfte zu dem Zweck einer Erneuerung und Verstärkung der kreativen Mächte hin, die zweifelsohne der allgemeinen Aufbruchsstimmung im neu entstehenden Staatswesen inhärent waren. Jene Kreativelemente versuchte Buber zunächst zu identifizieren und die Rahmenbedingung zu deren Festigung zu unterstützen. Selbst in seinen politischen Pamphleten und Streitschriften wich er nicht von seiner Position ab, dem Bereich des Politischen sein Existenzrecht zu gewähren, und er

4 [Die Kollektive ›Kibbutz‹ und ›Moshav‹ unterscheiden sich primär darin, dass in der Moshav-Gemeinde das bebaute Agrarland zu jeweils gleichen Teilen aufgeteilt wurde und in Privatbesitz steht, während im ›Kibbutz‹ das Ackerland und dessen Erträge als Gemeinschaftsbesitz gelten. Anm. d. Übersetzers].

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

klammerte dabei auch militärische Erwägungen von diesem Prinzip keineswegs aus. Seine Bedenken richteten sich ausschließlich auf die Gefährdung durch ein Dominantwerden staats- und militärpolitischer Argumentationsführungen. Ein solches diskursives Übergewicht wäre aus seiner Perspektive sowohl in moralisch-ethischer als auch realpolitischer Hinsicht fatal. In diesem Sinne sah er auch seine Kritik an der außenpolitischen Ausrichtung der Israelitischen Führung etwa mit Blick auf deren Standpunk zur ›arabischen Frage‹ keineswegs als einen utopischen Traum an, sondern als eine überaus realistische Position.

VIII.

Bubers hier behandelte Theorie gesellschaftlicher und kultureller Kreativität unterschied sich nicht nur von derjenigen der Utopisten. Im selben Maße muss sie gegenüber den Grundeinsichten einiger zentraler Figuren der modernen, insbesondere der deutschen, Soziologie in Bezug auf die Dilemmata des modernen Lebens abgegrenzt werden – so etwa gegenüber Webers skeptischen Einschätzungen der Folgen der »Entzauberung der Welt« oder auch gegenüber Simmels ästhetizistischer Abwendung von diversen Bereichen des modernen Lebens. Gleichzeitig kann man jedoch auch Schnittmengen zwischen Bubers Ansatz und den klassischen Problemstellungen soziologischer Theorie ausmachen. Eine genauere Analyse von Bubers Traktierung der Frage nach den Ursprüngen menschlicher Kreativität ergibt, dass trotz der Verwendung eines verschiedenartigen Vokabulars, enge Überschneidungspunkte zwischen Bubers Ausgangspunkten und denjenigen der Gründerväter der modernen Soziologie wie Durkheim, Weber und in gewissem Maße auch Marx und Simmel im allgemeinen und zwischen den jeweiligen Beschreibungen der Hauptprobleme der modernen Gesellschaft im besonderen. Dennoch gehen seine Fragestellungen auch über letztere hinaus.

Auf ähnliche Weise wie die soziologischen Gründerväter anerkannte Buber die soziale Bedeutung solcher gesellschaftlicher Institutionen wie der Arbeitsteilung oder, wie oben bereits angedeutet, der Staatsgewalt als elementarer politischen Dimension des Lebens. Dabei hatte er die Bedeutung primordialer Bindungen, wie solchen zwischen Mitgliedern einer Familie oder zwischen Mitgliedern eines bestimmten territorialen Gebiets, nicht heruntergespielt. Nicht zuletzt belegen dies seine Analysen der Beziehungen zwischen dem Staat Israel zum Volk Israels und diejenigen zwischen den (charismatischen) Führern und ihren Gefolgschaften. Gleichwohl er mit einer Glorifizierung von Territorialität große Bedenken verband, ignorierte er auch nicht den potentiell positiven Beitrag primordialer Bindungen für die menschliche Erfahrung. Am klarsten kommt dieser Grundzug in seinem Briefwechsel mit Gandhi zum Ausdruck, worin er die

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Gründe erörterte, weshalb Eretz Israel für ihn der einzige Ort darstellte, an welchem sich eine Renaissance des Judentums und des jüdischen Staatswesens ereignen könnte. So relevant Buber die Kohäsionswirkung primordialer Relationen auch beurteilte, erachtete er sie an sich für außerstande, langfristig die voraussetzenden Bedingungen zur Beförderung gesellschaftlicher und kultureller Kreativität zu gewährleisten. Exakt in seiner Hervorhebung der Zentralität der Kombination von Intersubjektivität nach dem Muster zwischenmenschlicher Dialoge mit einer starken transzendentalen Ausrichtung für die dauerhafte Rekonstruktion kultureller Kreativität ist Bubers innovativer Beitrag zur soziologischen Analyse zu sehen. In dieser Hinsicht ging Buber zugleich über die den klassischen soziologischen Ansätzen zugrunde liegende Dichotomie von ›Inhalt‹ einerseits – repräsentiert durch Marx, Durkheim, Weber und später Parsons – und ›Form‹ auf der anderen Seite – manifest in den Werken Simmels und späterer Vertretern wie Alfred Vierkandt, Theodor Geiger und Leopold von Wiese – hinaus. Er erfasste die stagnativen Potentiale, die allen kulturellen Gehalten und sozialen Institutionen inhärent seien, und erklärte, dass solche entwicklungshemmende Einflüsse nur auf Grund bestimmter ›Formen‹ des sozialen Lebens: nämlich den dialogischen und gemeinschaftlichen Formen überwunden werden könnten. Allerdings steht diese Möglichkeit der Entfachung von Kreativität wiederum unter der Bedingung, dass die angesprochenen Existenzformen nicht isoliert für sich selbst bestehen, sondern über sich hinaus auf den Bereich des Sakralen und auf konkrete kulturelle Gehalte verweisen.

Bubers Erforschung der Voraussetzungen kultureller Kreativität trugen auf diese Weise auch zum Verständnis des angemessenen Ortes von Charisma innerhalb gesellschaftlicher Prozesse bei, genauer: zur Aufklärung über sowohl kreative wie destruktive Potentiale, die charismatischen Orientierungen innewohnten.

Großes Gewicht kam in diesem Kontext seiner Analyse der diversen gesellschaftlichen und kulturellen Formen zu, welche die kreativen Potentiale charismatischer Orientierungen zum Ausdruck verhalfen. Im Gegensatz zu solchen Anschauungen, die in der charismatischen Dimension menschlicher Aktivität einen Ausnahmefall sahen und mit destruktiven Tendenzen in Verbindung brachten, fragte Buber nach der Art und Weise, wie Charisma zum Aufbau sozialer Ordnung und deren Aufrechterhaltung beiträgt. Schließlich untersuchte er auch die Bedingungen, unter denen Charisma in unterschiedlichen Situationen aufrechterhalten werden kann.

Unabhängig von Buber wurde eine analoge Konzipierung der charismatischen Dimension menschlicher Existenz später von Edward Shils (1975) – insbesondere in seiner Funktionsbeschreibung gesellschaftlicher Zentren – systematisch ausgearbeitet. Buber interessierte sich allerdings in geringerem Maße für das Verhältnis zwischen Charisma und den sozialen Zentren und stattdessen mehr für die Möglichkeiten zur Verbreitung der

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

charismatischen Komponenten und deren Beitrag im Hinblick auf diverse Bereiche des gesellschaftlichen Lebens. Dadurch, dass er eine Beschränkung des Charismas auf begrenzte Gehalte wie etwa politische oder religiöse Inhalte vermied und dadurch, dass er sich stattdessen auf die Authentizität der charismatischen Dimensionen im Hinblick auf das Vorhandensein direkter, unmittelbarer Beziehungen von Mensch zu Mensch und Mensch zu Gott konzentrierte, kam er seinem Ziel näher, den Ursprung und die Struktur offener Situationen aufzuhellen, in denen die charismatischen Eigenschaften sich positiv auf gesellschaftlich kulturelle Wandlungsprozesse auswirken können.

(Übersetzung: Daniel Šuber)

Literatur

Buber, Martin (1962). »Zwischen Gesellschaft und Staat«. In: Ders.: Werke I: Schriften zur Philosophie. München: Kösel. S. 1003-1020.

Buber, Martin (1985). Pfade in Utopia. Über Gemeinschaft und deren Verwirklichung. Heidelberg: Schneider.

Mendes-Flohr, Paul R. (1976). »Martin Buber's Concept of the Centre and Social Renewal«. In: *Jewish Journal of Sociology* 18. Jg. S. 17-26.

Shils, Edward A. (1975). Center and Periphery. Essays in Macrosociology. Chicago: University of Chicago Press.

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Entwurf einer Theorie der Praxis aus dem Geist der Gabe. Die Praxistheorie von Marcel Mauss und ihre aktuellen Wirkungen

STEPHAN MOEBIUS

Die Soziologie und Ethnologie von Marcel Mauss erfährt sowohl in Deutschland als auch international in den letzten Jahren eine Renaissance. Mehrere Gründe scheinen dafür verantwortlich zu sein: Erstens entdeckt man Mauss als einen der Begründer der Kulturwissenschaften und einen der ersten Repräsentanten einer anti-eurozentristischen Kultur-, Technik- und Medientheorie (vgl. Därmann 2007). Dies rührt daher, dass Mauss unterschiedliche Disziplinen wie etwa die Philologie, Indologie und die Linguistik eng mit sozio-ethnologischen Fragestellungen zu verknüpfen verstand. Darüber hinaus ist es die Untersuchung über ›Die Techniken des Körpers‹ von 1935 (Mauss 1989: 199-220), weswegen Mauss im internationalen Diskurs zu dem ersten Kulturwissenschaftler gezählt wird. Der körpersoziologische Ansatz von Mauss, der bereits 1909 von der Studie über ›Die Vorherrschaft der rechten Hand‹ von seinem Freund Robert Hertz (2007: 181ff.) vorbereitet wurde, illustriert besonders anschaulich Mauss' innovativen Ansatz – ein Ansatz, der sich explizit zwischen den Geistes- und Naturwissenschaften verortet, in einem Gebiet, in dem sich nach Mauss die »Professoren gegenseitig aufessen« (Mauss 1989: 199). Für Mauss ist der Körper nicht nur das erste technische Objekt, sondern auch das erste technische Medium, das dazu befähigt ist, andere Körpertechniken sowohl intergenerativ, im Prozess der Habitualisierung der Körpertechniken, als auch interkulturell zu vermitteln und zu übertragen. ›Die Techniken des Körpers‹ ist insofern als einer der Gründungstexte der Kulturwissenschaften und der Medientheorie zu lesen, als Mauss darin plausibel demonstriert, wie jede Kultur nicht ohne eine Ausbildung ihr spezifischer Techniken und Gewohnheiten gedacht werden kann. Dabei entwi-

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

ckelt sie nicht nur solche Techniken, die man für gewöhnlich der so genannten Hochkultur (spezifische Arten des künstlerischen Ausdrucks beispielsweise) oder insgesamt dem Artefaktgebrauch zurechnet (wie etwa Architektur, Handwerk etc.), sondern im weiteren Sinne Fähigkeiten und »Künste des Handelns« (de Certeau), die für das ganz alltägliche Leben relevant sind, insbesondere Techniken der körperlichen Praktiken des Essens, des Schlafens, der Sexualität, des Laufens oder des Schwimmens. Über Robert Hertz' These einer Somatisierung des Kulturellen und Religiösen hinausgehend, verknüpft Mauss seine These von der kulturellen Ausbildung einer körperlichen ›Hexis‹ mit einer Medientheorie. Ihm zufolge kommt es gerade durch die Künste, Erfindungen und Techniken der neuen Medien wie die Kinematographie, das Radio oder die Photographie zu interkulturellen Techniktransfers sowie zu Imitations- und Hybridisierungsprozessen – oder wenn man so will: zu einer Art Gabentausch – der Körpertechniken. Ein herausragendes Beispiel dafür ist die während eines Krankenhausaufenthalts in New York gekommene Eingebung und Beobachtung von Mauss, dass die jungen Pariserinnen die in der Zwischenkriegszeit immer mehr durch Kinofilme vermittelte Gangart junger New Yorkerinnen imitieren und performativ wiederholen (Mauss 1989: 202). Kurzum: Mauss erforscht die leibliche Inkorporierung (fremd-)kultureller Codes sowie deren transkulturelle Verbreitung und kulturspezifische Aneignung anhand unterschiedlicher Medien und dringt auf diese Weise zu einer kulturwissenschaftlichen Technik- und Medientheorie sowie zu einer Theorie der »Weltgesellschaft« vor (vgl. Schüttpelz 2002a).

Zweitens hat Mauss mit seinem Gabe-Theorem zahlreiche gegenwärtige soziologische und ethnologische Theorien entscheidend geprägt (vgl. Moebius 2006a, 2008a). Dabei lässt sich die Mauss-Rezeption seit dem Erscheinen von ›Die Gabe‹ im Jahre 1925 in drei größere, sich über mehrere Generationen erstreckende Diskurszusammenhänge unterteilen, die ausgehend vom Gabe-Theorem des Neffen Durkheims unterschiedliche Grundlagen des Sozialen und Herstellungsmodi sozialer Ordnung hervorgehoben haben: a) die Vertreter eines ›strukturalistisch-symbolischen‹, b) die Vertreter eines ›anti-utilitaristischen‹ und c) die Vertreter eines ›kreativ-schöpferischen‹ Rezeptionspols. Sehen die Repräsentanten des strukturalistisch-symbolischen Rezeptionsstranges, wie etwa Claude Lévi-Strauss, in dem Gabe-Theorem von Mauss Formen des reziproken Tauschs, die auf eine die Tauschpartner und -objekte konstituierende, übersubjektive Struktur verweisen, so rezipieren die Repräsentanten des anti-utilitaristischen Rezeptionsstranges, beispielsweise das ›Collège de Sociologie‹ oder das ›Mouvement Anti-Utilitariste dans les Sciences Sociales‹ (M.A.U.S.S.) um Alain Caillé (vgl. Moebius 2006c, 2006d), das Gabe-Theorem vor allem im Hinblick auf die Momente einer nichtzweckrationalen »unproduktiven Verschwendung«. Das heißt, sie betonen das Prinzip der Generosität in dem von Mauss analysierten Gabentausch

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

sowie eine nicht an einem ökonomischen Vorteil interessierte Vorstellung vom Sozialen. Flankiert werden diese Rezeptionspole auf Seite der Strukturalisten von Marshall Sahlins und Maurice Godelier und seitens der Anti-Utilitaristen von der Gabe-Rezeption von Jean Baudrillard. Die Hauptvertreter des ›kreativ-schöpferischen Pols‹ sind in der ›ersten Generation‹ Georges Gurvitch und in der ›zweiten Generation‹ Georges Balandier. Sie zielen insbesondere auf den Mauss'schen Begriff des »sozialen Totalphänomens«, wobei insbesondere die dynamisch-kreativen Momente von sozialen Totalphänomenen in ihrer ständigen Bewegung der Strukturierung und Destrukturierung im Mittelpunkt stehen. Alle drei Rezeptionsstränge laufen nicht unvermittelt nebeneinander her, sondern führen in beiden Generationen zu kontroversen Debatten.[1]

In engem Zusammenhang mit der aktuellen Mauss-Renaissance in den Kulturwissenschaften steht – drittens – die verstärkte (auch konkret empirische) Anwendung des Gabe-Theorems von Mauss jenseits der genannten Rezeptionspole in der Soziologie und Ethnologie in Disziplinen wie der Literaturwissenschaft, der Geschichte, der Philosophie oder der Theologie.[2] Hier zeichnet sich ähnlich wie in der soziologischen und ethnologischen Rezeptionsgeschichte eine dreifache Lesart der Gabenlogik ab: Mal werden die Gabepraktiken so betrachtet, als ob es sich beim Geben um einen unmotivierten, karitativ-selbstlosen Akt handelt bzw. handeln sollte (Derrida), mal wird die Gabe, ähnlich wie bei Lévi-Strauss oder Bourdieu, im Sinne von reziproken Tauschverhältnissen aufgefasst (Merleau-Ponty), im theologischen Kontext wiederum als ein universales (sowohl menschliches als auch göttliches) Prinzip (Marion) oder sie gilt – im strikten Mauss'schen Sinne – als eine Praxis zur Stiftung und Festigung sozialer Beziehungen sowie der Anerkennung der Würde des Anderen (›Collège de Sociologie‹, ›M.A.U.S.S.‹, Marcel Hénaff).

Viertens schließlich liegt die aktuelle Bedeutung von Mauss darin, dass er einer der ersten Vertreter einer Theorie sozialer Praktiken ist (Bourdieu 2004: 17). Dieser vierte Punkt, Mauss' Entwurf einer Theorie der Praxis (aus dem Geist der Gabe), soll im Folgenden im Vordergrund stehen, näher dargestellt und auch in seinen Wirkungen für die gegenwärtige soziologische Theoriebildung untersucht werden. Erst vor diesem Hintergrund und der Analyse seines erfahrungs- und handlungsbezogenen Ansatzes wird deutlich, dass Mauss mit seinem Gabe-Theorem einen zentra-

1 Vgl. dazu meine bald erscheinende Studie zur Wirkungsgeschichte der Praxis- und Kulturtheorie von Marcel Mauss.

2 In der Theologie denke man etwa an Jean-Luc Marion (vgl. Joas/Gabel 2007, Hetzel 2006), Bartolomé Clavero (1996) oder Miroslav Volf (2005); in der Philosophie an Jacques Derrida (1993), Maurice Merleau-Ponty (1986), Marcel Hénaff (2002), Bruno Karsenti (1986) oder Paul Ricœur (2006); in der Geschichtswissenschaft an Natalie Zemon Davis (2002) und in der Literaturwissenschaft an Sigrid Weigel (1996) oder Jean Starobinski (1994).

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

len sozialtheoretischen Beitrag für die Erklärung der Entstehung sozialen Sinns jenseits instrumenteller Vernunft liefert.

In einem ersten Schritt wird anhand der Grundelemente von Praxistheorien (Reckwitz 2003: 290ff.) gezeigt, dass bereits bei Mauss und besonders in seinem Gabe-Theorem eine praxeologische Sozial- und Kulturtheorie vorhanden ist – und zwar lange Zeit vor der Rede von einem »practice turn« (Schatzki et al. 2001). In einem zweiten Schritt werden die aktuellen Wirkungen seiner Praxistheorie der Gabe anhand Pierre Bourdieus Rezeption des Gabe-Theorems und der Propagierung eines »dritten Paradigmas der Gabe« durch das ›Mouvement Anti-Utilitariste dans les Sciences Sociales‹ (M.A.U.S.S.) dargelegt. Interessanterweise konvergieren die strukturalistisch-symbolische und die anti-utilitaristische Mauss-Rezeption in der zweiten Generation in eine praxistheoretische Richtung. Hier wird sich drittens zeigen, dass Mauss mit dem Gabe-Theorem einen erfahrungs- und handlungsbezogenen Ansatz ins Leben gerufen hat, der jenseits eines methodologischen Objektivismus und eines methodologischen Individualismus zu verorten ist. Mauss liefert dadurch eine weit über die Durkheim-Schule hinausgehende und bis heute aktuelle Theoriekonzeption, welche die Konstitution sozialen Sinns jenseits instrumenteller Vernunft in der spezifischen Fremderfahrung und der praktischen Vernunft der Logik der Gabe situiert.

Die Praxistheorie von Marcel Mauss

Bereits 1901 spezifizierte Mauss in dem zusammen mit Paul Fauconnet publizierten und von Emile Durkheim redigierten Aufsatz Sociologie das eigentlich zentrale Forschungsobjekt der Soziologie (Mauss 1969: 146): die »kollektiven Gewohnheiten«.[3] Die kollektiven Gewohnheiten seien »Kreuzungen sozialer Praktiken«, die sich je nach Gesellschaft und Tradition unterschiedlich darstellen und historisch wandeln können. In ›Die Techniken des Körpers‹ kommt er auf diese frühen Forschungen zu den kollektiven Gewohnheiten zurück und schreibt:

»Ich hatte also während vieler Jahre diese vage Vorstellung von der sozialen Natur des »habitus« […] Dieses Wort ist weitaus besser als »Gewohnheit«, »das Bestehende«, »das Erworbene« und »die Fähigkeit« im Sinne von Aristoteles

3 Oftmals wird dieser Aufsatz in der Fachliteratur als eine von den Schülern vollzogene, weil die Rolle der Psychologie hervorhebende Abweichung von Durkheims Soziologie aufgefasst, was allerdings durch Durkheims Mitarbeit an dem Beitrag relativiert sein dürfte. Vgl. zu Durkheims Mitarbeit Fournier (1994: 242f.) und den Briefwechsel zwischen Durkheim und Mauss, hier Durkheim (1998: 257ff.).

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

(der ein Psychologe war). […] Diese »Gewohnheiten« variieren vor allem mit den Gesellschaften, den Erziehungsweisen, den Schicklichkeiten und den Moden, dem Prestige. Man hat darin Techniken und das Werk der individuellen und kollektiven praktischen Vernunft zu sehen, da, wo man gemeinhin nur die Seele und ihre Fähigkeiten der Wiederholung sieht« (Mauss 1989: 202f.).

Von hier aus lassen sich Bezüge zu Bourdieus praxeologischem Konzept des ›Habitus‹ und der ›praktischen Vernunft‹, aber auch zum Pragmatismus ziehen, dessen Dewey'sche Ausprägung Mauss in der Zwischenkriegszeit als avancierteste philosophische Strömung würdigt (Mauss 1969: 500).

Mehr als zwanzig Jahre nach Erscheinen von ›Sociologie‹, nur wenige Jahre nach dem Ersten Weltkrieg, veröffentlicht Mauss im Jahre 1925 seinen ›Essai sur le don‹. Er greift dabei auf seine praxistheoretische Bestimmung des zentralen Forschungsobjekts der Soziologie zurück, indem er die Gabe als ein spezifisches Phänomen einer »Kreuzung sozialer Praktiken« untersucht; das heißt folglich, die Analyse des Gebens, Nehmens und Erwiderns gehört für ihn zum allgemeinen soziologischen Untersuchungsbereich des ›Habitus‹, der ›praktischen Vernunft‹ und der kollektiven Gewohnheiten, die nach Mauss aus dem konkreten Gruppenleben heraus entstandene »Techniken des Körpers« sowie Denk-, Wahrnehmungs- und Verhaltensschemata umfassen und sich zu symbolischen Ordnungen und Strukturen verfestigen können. Kurz gesagt: Bereits die frühe, in ›Sociologie‹ herausgehobene Rolle der kollektiven Gewohnheiten und der sozialen Praktiken weist auf eine praxistheoretische Konzeption bei Mauss hin.

Im Folgenden möchte ich dies anhand des Gabe-Theorems noch näher und systematischer darstellen und greife zur Veranschaulichung der Praxistheorie von Mauss folgende zentralen Kernelemente von Theorien sozialer Praktiken auf (vgl. Reckwitz 2003): Die implizite und inkorporierte Logik der Praxis (Geben-Nehmen-Erwidern), das kulturtheoretische Konzept der ›Hybridität‹ kultureller Praxis, die Repetitivität der Praxis über räumliche und zeitliche Grenzen, eine gleichzeitige Routinisiertheit und Unberechenbarkeit der Praxis, die Materialität bzw. körperliche Aktivität der Praxis sowie eine normative Implikation der Praxis. Um diese Kernelemente in der folgenden Darstellung des Gabe-Theorems auffindbar zu machen, sind sie kursiv hervorgehoben.

Marcel Mauss begann mit seinen vergleichenden Studien über den Gabentausch bereits um 1900 – also nahezu zeitgleich mit dem Aufsatz ›Sociologie‹ –, arbeitete aber seine Forschungen erstmals 1925 in seinem ›Essay über die Gabe‹ (dt. 1999) systematisch aus.[4] Der ›Essai sur le don‹

4 Hier kann leider nur auf das Gabe-Theorem von Marcel Mauss eingegangen werden. Eine detaillierte und systematische Analyse seines Denkens findet sich in meiner Studie zu seinem Leben und Werk (Moebius 2006a).

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

fällt in eine Zeit, als Mauss selbst mit der Gründung des ›Institut d'ethnologie de l'université de Paris‹ sowie mit dem Ausbau und der Ausdifferenzierung der Durkheim-Schule beschäftigt ist (vgl. Fournier 2006, Moebius 2006a).[5] Soziologiehistorisch ist Mauss' Essay zwischen einer Kritik am utilitaristischen Individualismus und einer Kritik am Bolschewismus situiert, den er zeitgleich mit dem Gabe-Essay untersucht (Mauss 1997: 537ff.).[6]

Ausgehend von ethnographischen Studien von Robert Hertz, Bronislaw Malinowski und Franz Boas sowie Analysen innerhalb der eigenen europäischen Kultur zum römischen und germanischen Recht entwirft Mauss ein eigenständiges Gabe-Theorem, das den Praktikenkomplex des Gebens, Nehmens und Erwiderns in den Mittelpunkt stellt. Er analysiert das Phänomen des intertribalen Gabentauschs, bei dem Geschenke, Rituale, Festessen, Tänze etc. gegeben, geopfert und wertvolle Gegenstände zerstört werden. Das Besondere und für Mauss Interessante ist, dass die Gabe zwar in einer eher freiwilligen Form erfolgt, dennoch aber immer erwidert werden muss, also verpflichtenden Charakter hat (Mauss 1999: 17). Er erblickt dabei in den Gabepraktiken eine bestimmte, verinnerlichte und implizite Logik, einen praktischen Sinn, der nicht ausgesprochen oder explizierbar gemacht wird: das implizite und praktische Wissen darüber, dass die Gabe stets erwidert werden muss. Die Untersuchung der impliziten Logik der Erwiderung einer Gabe stellt den Ausgangspunkt der Gabestudie dar, denn Mauss fragt sich gleich zu Beginn:

»Welches ist der Grundsatz (la règle) des Rechts und des Interesses, daß in den […] archaischen Gesellschaften das empfangene Geschenk obligatorisch erwidert wird? Was liegt in der gegebenen Sache für eine Kraft (force), die bewirkt, daß der Empfänger sie erwidert?« (Mauss 1999: 18; kursiv i.O.)

Die Gabe besteht nach Mauss aus drei, auf den ersten Blick gleichwertigen praxeologischen Elementen: dem Geben, Nehmen und Erwidern. Es wird jedoch bei der Lektüre des Gabe-Essays deutlich, dass sich die darin enthaltene »allgemeine Theorie der Verpflichtung« (Mauss 1999: 35) an der methodologischen Bevorzugung der Logik der Erwiderung orientiert (Vandevelde 2000: 9). Bevor man geben kann, muss man bereits irgendetwas empfangen haben, das man dem Anderen als Gabe darbieten kann:

5 Ich greife hier in der folgenden Darstellung auf einen Abschnitt in Moebius (2008a) zurück.

6 Gemeint ist hier Mauss' (1997: 537-566) sehr differenzierte ›Appréciation sociologique du bolchevisme‹. Zu Mauss' politischen Schriften und seiner Prägung durch den Reformsozialisten Jean Jaurès siehe auch Moebius (2006a: 115ff.).

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

»Diese andere oder frühere Gabe kann sich Mauss bei aller vorrangigen Wesenhaftigkeit des Gebens nicht anders denn als eine abermals unter dem Diktat der Erwiderung stehende Gabe vorstellen. […] Für Mauss ist und bleibt eine Gabe nur so lange eine Gabe, wie es ihr gelingt, den Zwang, sie zu nehmen und zu erwidern, im Geben selbst mitzugeben. In diesem Sinne aber muß jede Gabe eine bereits erwiderte Gabe darstellen« (Därmann 2005: 150).

Hinzu kommt, dass die gegebene Sache ambivalent (gift) ist (vgl. Mauss 2006a). Wenn man sie beispielsweise länger als »angemessen« bei sich behält, wird man vom Anderen völlig besessen oder die Beziehung ist »vergiftet«. Die Praxis der Gabe kann folglich sowohl gute als auch schlechte Wirkungen haben, erst der situative Kontext des Gebens entscheidet darüber. Es besteht demnach eine gewisse Ungewissheit, Kontingenz und Unberechenbarkeit in der Gabe. Die Gabepraktiken sind zwar gemäß des praktischen Wissens traditionelle und routinierte Handlungsweisen, eingebettet in rituelle Settings von Praktiken. Dennoch kann man sich nie sicher sein, ob die Gegengabe auch wirklich erfolgt. Man weiß auch nicht, wann genau sie zurückkommt. Die Erwiderung ist also keine explizite Sollens-Regel oder Norm, wie das vielleicht eine normorientierte Handlungstheorie behaupten würde. Insgesamt bedeutet das: Trotz der Routinisiertheit besteht zugleich auch eine Unberechenbarkeit in der Praxis. In Bezug auf die Gabe hat man es daher mit »zwei Seiten der Logik der Gabepraxis« zu tun: Die Praktiken des Gebens, Nehmens und Erwiderns bewegen sich zwischen einer relativen Geschlossenheit der Wiederholung (in archaischen Gesellschaften insbesondere das traditionale Gabehandeln) und einer ebenso relativen Offenheit für einen daraus sich ergebenden Konflikt (man denke an die agonistischen Potlatch-Rituale der Indianer Nordwestamerikas) oder der Möglichkeit für das Misslingen der Praxis der Gabe.[7] Die Gabe muss zwar nicht – im Sinne einer zwingenden und bewussten Norm – erwidert werden, jedoch erscheint es (der Tradition und »Etikette« (Mauss 1999: 95) nach) »angemessen«, dass sie erwidert wird. Mit der Begrifflichkeit von Max Weber gesprochen: Anstatt zweckrationale Momente hinter der Gabe zu sehen, hat man es mit Arten ›traditionalen‹ und ›affektuellen‹ Handelns zu tun. Die Gabe ist dementsprechend auch nicht als ein Konglomerat intentionaler Einzelhandlungen zu betrachten, was sich insbesondere bei der Praxis der Erwiderung zeigt. Denn, wie wir noch sehen werden, existiert eine der Gabepraxis intrinsische, nicht mit zweckrationalem oder intentionalem Handeln zu erklärende Motivation zur Erwiderung.

Die implizite Logik der Erwiderung der Gabe geht einher mit Mauss' Konzeption der ›Hybridität‹ kultureller Praxis. Lange Zeit vor den, besonders durch die ›Science Studies‹ forcierten Forschungen zur Hybridität von

7 Zu dieser doppelten Logik der Praxis vgl. auch Moebius (2008c).

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Menschen und Dingen, Netzwerken von Akteuren und Aktanten oder einer symmetrischen Anthropologie von Technik/Mensch (Latour) liefert Mauss in seinem Gabe-Theorem eine Theorie der Hybridität.[8] Zeigt er in seinem Aufsatz über ›Die Techniken des Körpers‹, inwiefern Techniken (neben Körper- auch Werkzeugtechniken) sowie materielle Dinge nicht außerhalb der menschlichen Handlungsvollzüge anzusiedeln sind, sondern einen unhintergehbaren Bestandteil menschlichen Handelns darstellen[9], wird die enge Verwobenheit zwischen der Materialität und dem Sozialen, Artefakt und Akteur noch deutlicher in der von Mauss in der Gabestudie durchweg thematisierten Hybridität von Personen und Sachen. Denn erst die Annahme von einer Vermischung von Personen und Sachen (»biens et des personnes confondus«) (Mauss 1969: 47; 2006a: 14) kann die Logik der Erwiderung der Gabe nach Mauss verständlich machen. Praxistheoretisch könnte man sagen, die Gabengegenstände besitzen weder einen allein materiellen noch bloß kulturellen Wert, sie sind wie Artefakte »Gegenstände, deren sinnhafter Gebrauch, deren praktische Verwendung Bestandteil einer sozialen Praktik oder die soziale Praktik selbst darstellt« (Reckwitz 2003: 291). Was genau bedeutet jedoch Mauss' Rede von einer Hybridisierung zwischen Person und Sache bezogen auf die Praxis der Gabe?

Die Gabe ist ihm zufolge Träger einer Art Kraft. Der weggegebenen Sache haftet noch ein Stück des Gebers an, sie hat noch »etwas« von ihm, sie ist ein symbolischer Verweis auf den Anderen als Geber (Moebius 2006a: 86f.), das heißt, beim Geben und Nehmen findet eine Art Transsubstantiation der Beteiligten statt; der Empfänger nimmt den Anderen in sich auf, der wiederum von ihm Besitz ergreift. Folglich heißt Geben immer auch, dass man sich selbst gibt, dass man etwas von sich selbst, einen Teil seiner Person, von dieser Kraft, dem »Geist der Dinge« weggibt, dass man sich selbst transzendiert. Die für das Verständnis des verpflichtenden Charakters der Gabe konstitutive Fremderfahrung der Besessenheit[10] und

8 Zu Mauss als Vordenker für Bruno Latours Akteur-Netzwerk-Theorie und einer Technikanthropologie siehe Nitsch (2008).

9 Vgl. zu Mauss' Techniksoziologie die von Nathan Schlanger zusammengefassten Aufsätze von Mauss (2006b) sowie zur Interpretation Schlanger (2006, 1998). Wirkungen von Mauss' Techniksoziologie gingen v.a. auf André-Georges Hadricourt und André Leroi-Gourhan aus (vgl. Leroi-Gourhan 1982: 33ff., Hadricourt 1972, Nitsch 2008).

10 Vgl. zum Folgenden auch Moebius (2008a). In einer Fußnote seines 1938 publizierten Textes ›Über den Begriff der Person und des ›Ich‹‹ schreibt Mauss, dass er im Essay über die Gabe die Tatsache nicht nachdrücklich betont habe, »daß der *Potlatch* neben dem *Austausch* von Männern, Frauen, Erbgütern, Verträgen, Gütern und rituellen Leistungen, zunächst natürlich von Tänzen und Initiationen, noch viel mehr einschließt: Ekstasen und Besessensein von ewigen und reinkarnierten Geistern« (Mauss 1989: 231).

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

des Ergriffenseins rührt von der im Gabeprozess angelegten Hybridisierung von Person und Sache, der geistigen und materiellen Substanzen.[11]

Die von Mauss untersuchten fremden Gesellschaften haben in seinen Augen noch die im zeitgenössischen Europa weitgehend verloren gegangene Begabung, Unterschiede zwischen Gabe und Ökonomie, Freiwilligkeit und Verpflichtung, Interesse und Desinteresse sowie zwischen Person und Sache mit Hilfe der Gabepraktiken zu bestimmten Zeiten und Anlässen einzuebnen, zu entdifferenzieren und miteinander zu vermischen. Mauss spricht von der Besessenheit auch im Sinne von einer confusion und mélange:

»Im Grund sind es Mischungen. Man mischt die Seelen unter die Dinge, man mischt die Dinge unter die Seelen. Man mischt die Leben und siehe da: jede der miteinander vermischten Personen und Sachen tritt aus ihrer Sphäre heraus und mischt sich von neuem: dies ist genau der Vertrag und der Austausch« (Mauss 1950: 173).[12]

Der Geber und die gegebene Sache sind nicht völlig getrennt. In der Annahme der Gabe nimmt man gleichzeitig die fremde Person in sich auf, ist ergriffen und besessen vom »Anderen in mir«.[13] Die Person differiert mit sich selbst.

Die ›mélanges‹ von Personen und Sachen stellen chiastische Mischungen dar. Insgesamt verweist Mauss' Gabe-Theorem auf vier Modalitäten der hybriden Vermischung (Därmann 2005: 102ff.): die Personifizierung der Sache, die Versachlichung der Person, die Identifizierung von fremder und eigener Person sowie die Identifizierung von fremder und eigener Sache. Es ist diese Mischung, die die Pflicht zu geben, zu nehmen und zu

11 Ein besonders eingehendes Beispiel dieser Vermischung von Person und Sache ist die Gabe von Muttermilch: »Sofern die erste Nahrung, die das Subjekt aufnimmt, die von einem anderen gegebene und eingeführte Nahrung ist, lässt sie sich nicht auf ein ›Etwas‹ beschränken […]. Die mit der Einführung der Brust in den Mund eingeflößte Milch ist kein bloßes Nahrungsmittel […]« (Därmann 2005: 631f.).

12 Hier wird aus der französischen Ausgabe übersetzt, da die deutsche Version von Mauss (1999: 52) nur die Hälfte des Satzes wiedergibt.

13 Zu dieser Figur des ›Anderen in mir‹ in anderen Theoriekontexten vgl. Moebius (2003). Diese Einverleibung des Anderen legt den Gedanken an kannibalistische Praktiken und ihre Sublimierung durch das Gaberitual (vgl. Stentzler 1979: 64) nahe, denn in der Gabe geht es wesentlich auch immer um die Gabe von Nahrung: »Dass die dargereichten Speisen und Getränke vom Empfänger unmittelbar einverleibt werden, erhält vor dem Hintergrund der Tatsache, dass Geben auch immer ein Sich-selbst-Geben, die Hin- und Preisgabe der gebenden Person bedeutet, eine über die bloße Stillung des Hungers hinausgehende und mit der Institution der Gastfreundschaft aufs engste verbundene Konnotation. Sie kann nichts anderes besagen, als dass sich der Geber selbst in der Trank- und Speisegabe dem Beschenkten zu trinken bzw. zu essen gibt« (Därmann 2005: 104).

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

erwidern konstituiert. Es ist die Person und Sache vermischende Gabe, die verpflichtet und soziale Bindung schafft. Man hat es hier also weniger mit einer einfachen formalen Äquivalenz des Tausches oder der Reziprozität zu tun, wie in der Rezeptionsgeschichte des Gabe-Essays auch heute noch angenommen wird (vgl. Adloff/Mau 2005).[14] Stattdessen verweist Mauss' Gabe-Theorem ganz explizit auf einen ekstatischen, selbsttranszendierenden Charakter der Beziehung zum Anderen und zugleich auf eine Fremderfahrung des Besessen- und Ergriffen-Seins durch den Anderen und dessen Sache (Mauss 1999: 130), da man die fremde Person und die fremde Sache durch die Gabe gleichsam »in sich« trägt. Nach Mauss erfährt das soziale Band, das die »Besessenheit« stiftet, noch insofern eine Verfestigung, als man als Nehmender nicht nur von der personifizierten Sache bzw. der versachlichten Person ergriffen ist, sondern auch von all denjenigen, die vor dem Geber bereits die Sache empfangen und in der Hand hatten, das heißt auch von den Ahnen (Mauss 1999: 110), ja dem gesamten Clan (Mauss 1999: 118). Das alleinige Abheben auf Reziprozität (ein Begriff, der in der Rezeptionsgeschichte mehr oder weniger diffus geblieben ist) verfehlt(e) die praxistheoretische Pointe des Mauss'schen Denkens. Diese liegt genau in dessen Annahme einer Hybridität von Mensch, Ding und Vorfahren, die in der mit den Gabepraktiken einhergehenden Besessenheit, dem Ergriffen-Sein vom Anderen und dessen Sache, erfahrbar wird. In ›Über den Begriff der Person und des ›Ich‹‹ (1938) schreibt Mauss, der »siegreiche potlatch« entspreche der »geglückten Besessenheit« (Mauss 1989: 233).[15]

Um sich aus der alterierenden Besessenheit zu befreien, kommt es zur Erwiderung. Allgemein legt diese, die Hybridität von Mensch und Ding in den Vordergrund stellende, Analyse und Interpretation von Gabepraktiken nahe, dass »die Verbindung von Person und Sache die im Geben geschehende Verbindlichkeit zwischen der eigenen und der fremden Person stiftet« (Därmann 2005: 159).

Anders als ihm Lévi-Strauss (1999) oder auch Marshall Sahlins (1972) vorwerfen, findet Mauss jedoch in der Maori-Theorie des ›hau‹ nicht seinen letzten oder einzigen Erklärungsgrund der Erwiderung, sondern die Theorie des ›hau‹ ist in Mauss' Kulturanthropologie der Besessenheit nur

14 An der Stelle, wo der Begriff der »reciprocité« das einzige Mal fällt, bezeichnet er genau die überkreuzte Inbesitznahme, ein »im Nehmen genommen werden« (vgl. Schüttpelz 2005: 183ff.).

15 Zur Interpretation von Mauss' ›Die Gabe‹ als Besessenheitstheorie (und nicht allein als Reziprozitätstheorie) vgl. Schüttpelz (2002b), Därmann (2005) sowie Moebius (2008a, 2008b). Zu Besessenheitstheorien im ethnologischen Kontext vgl. auch Kramer (1987, 2005: 145ff.) sowie den von Zutt (1972) herausgegebenen Band und den erfahrungsorientierten Ansatz vom ›Collège de Sociologie‹ (Moebius 2006c). Anstelle von Besessenheit könnte man auch (wie im Text) von Ergriffen-Werden oder, wie Fritz Kramer, von »passiones« sprechen.

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

nur eine spezifische kulturelle Vorstellung und Ausdrucksweise für die Besessenheit unter anderen. Mauss verweist deshalb im weiteren Verlauf seiner Studie beispielsweise auf den rechtlichen Formalismus im altrömischen Recht, die Theorie des ›nexum‹, um aufzuzeigen, dass es nicht nur eine magische oder religiöse, sondern in der Geschichte Europas auch eine rechtliche Vermischung von Person und Sache gegeben hat (Mauss 1999: 123ff.). Das ›hau‹ liefert also mitnichten die einzige Erklärung von Mauss.[16]

Der ganze Aufbau der Studie von Mauss ist darauf angelegt, die ›Repetivität der Gabe-Praxis über räumliche und zeitliche Grenzen‹ hinweg darzustellen. So muss die Gabe nicht unbedingt unmittelbar dem Geber zurückgegeben werden, sie kann vielmehr zwischen unterschiedlichen Kollektiven, Körperschaften und Gesellschaften, aber auch zwischen den Generationen zirkulieren: Die Gabe der Liebe und Aufmerksamkeit der Eltern beispielsweise wird vielleicht nicht unbedingt ihnen gegenüber erwidert, sondern »der Geist« der von ihnen erlangten Gabe wird weitergegeben an die eigenen Kinder oder an andere hilfsbedürftige Menschen.[17] Die ›Repetivität der Gabe-Praxis über räumliche und zeitliche Grenzen‹ wird aber noch deutlicher, wenn man sich den Aufbau der Gabestudie von Mauss näher anschaut. Die ganze Untersuchung ist so aufgebaut, dass sie uns die enorme raum-zeitliche Ausdehnung der Gabepraktiken vor Augen führen soll: Mauss beginnt seine Untersuchung im alten Skandinavien, begibt sich dann nach Polynesien, nach Samoa, zu den Maori, den Melanesiern und zu den Indianern Nordwestamerikas, um von dort ins alte Europa zurückzukehren. Das heißt für ihn, die Fremderfahrung der Besessenheit und die Praktiken der Gabe sind nicht auf archaische Gesellschaften oder nur auf die Kultur der Maori beschränkt. Man kann die Gabe-Praktiken auch im alten Europa, im römischen oder germanischen Recht finden (vgl. Mauss 2006a). Am Ende des Gabe-Essays kehrt Mauss schließlich von seiner Untersuchung der außereuropäischen Gesellschaften und der alten indo-europäischen Rechts- und Wirtschaftsordnungen zurück, um sich die Frage zu stellen, welche moralischen und sozialökonomischen Schlussfolgerungen für moderne westliche Gesellschaften aus seiner Betrachtung zu ziehen sind. Ihm zufolge haben westliche Gesellschaften, insbesondere seit der im spätrömischen Recht angelegten Trennung zwischen Person und

16 Dieser Zusammenhang und eine daraus folgende Kritik an Lévi-Strauss und Sahlins kann hier jedoch nur angedeutet werden und wird in einer größeren Studie ausführlich behandelt werden.

17 Dieses Beispiel findet sich bei Mauss (1969: 19) sowie in dem Aufsatz ›Die Logik der Gabe und das Postulat der Menschenwürde‹ von Hans Joas (2004).

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Sache (vgl. Paul 2006), die Gabe auf einen bloß ökonomischen Austausch reduziert.[18]

Ähnlich wie in Durkheims Religionssoziologie und dessen Erforschung von Sakralisierungspraktiken in der Erfahrung der kollektiven Ekstase erblickt Mauss in den in der Gabepraxis angelegten Erfahrungen der Besessenheit und Fremd-Efferveszenz Praktiken der Sakralisierung[19], in deren Dynamik das Ideal einer ›Gabemoral‹ entsteht. Diese Gabemoral impliziert, dass man dem Leben und dem Frieden mehr Wert zubilligt als dem Tod und dem Krieg (Dzimira 2007: 63): Sie ist gekennzeichnet durch gegenseitige Anerkennung der Würde des (fremden) Anderen, wechselseitigem Respekt, Großzügigkeit sowie moralischer Verpflichtung – dies sind nach Mauss die lang vergessenen, nun erst langsam wieder auftauchenden aktuellen Motive und normativen Implikationen, die in den Praktiken der Gabe angelegt sind (Mauss 1999: 157ff.).[20] Die Gabemoral ist dabei aufs engste mit seinen politischen, an Jean Jaurès angelehnten Vorstellungen eines demokratischen Sozialismus verknüpft (vgl. Moebius 2006e, Dzimira 2007).[21] Er verfolgt bei der am Ende der Gabestudie vorherrschenden Kritik der Gegenwart aus der Sicht der Gabemoral aber keine Rückkehr zur archaischen Welt, sondern das Projekt einer »inversiven Ethnographie« (vgl. Kramer 1981, 1987), das heißt die Einnahme einer fremdkulturellen Perspektive auf die eigene Kultur, von der aus neuartige Kritikfelder und bislang nicht in den Blick geratene Aspekte zu Tage gefördert werden. Mauss' Anliegen besteht in einer Aufnahme bestimmter elementarer Prinzipien der Gabe, die jenseits ausschließlich utilitaristischer Handlungsmaximen anzusiedeln sind und die nach seinem Wunsch Eingang in die modernen Gesellschaften finden sollen.[22] Diese Prinzipien der Gabe finden historisch und kulturell spezifische Ausdrucksformen, insgesamt kulminie-

18 Er fragt sich in diesem Zusammenhang: »Aber sind diese Unterscheidungen [zwischen Personenrecht und Sachenrecht; S.M.] nicht relativ jungen Datums in den Rechtssystemen der großen Kulturen? […] Haben sie diese Bräuche des Gabentauschs, wo Personen und Sachen miteinander verschmelzen, nicht selbst praktiziert?« (Mauss 1999: 120f.)

19 Auf die Momente des ›Sakralen‹ in den Praktiken der Gabe (im Sinne einer Verausgabung) geht dann in der Mauss-Rezeption auch ganz besonders das ›Collège de Sociologie‹ mit seiner »sociologie sacrée« ein (vgl. Moebius 2006c).

20 Mauss denkt beispielsweise an Sozialversicherung, Gastfreundschaft, das Genossenschaftswesen, in dem er sich engagierte, oder »gegenseitige Fürsorge der Berufsgruppen«.

21 Sylvain Dzimira (2007: 31) schreibt, »le socialisme démocratique et associationniste – tel que le défendait Jaurès converti par M. Mauss au movement cooperative – trouve dans la découverte par M. Mauss de l'universalité du don son socle anthropologique et moral«.

22 Zu Mauss' politischem Engagement und zu seinen politischen Schriften vgl. Mauss (1997) und Moebius (2006e) sowie neuerdings die instruktive Studie von Dzimira (2007), der die Studie über die Gabe mit der politischen Philosophie von Mauss engführt.

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

ren sie in der Gabe zu einem Praxiskomplex, der für die Herstellung sozialer Beziehungen und sozialen Sinns konstitutiv ist. Zusammenfassend gesagt: Die Gabe ist nach Mauss keine Praxis des Kalküls und weniger dem materiellen oder ökonomischen Tausch geschuldet (dafür gibt es bei den von Mauss untersuchten fremdkulturellen Gesellschaften spezielle Tauschbeziehungen[23]), sondern die materiellen Dinge sind Medien für die symbolische Herstellung und Stabilisierung sozialer Beziehungen jenseits instrumenteller Vernunft. Insofern muss man auch, worauf insbesondere Marcel Hénaff (2002: 145ff.) aufmerksam gemacht hat, zwischen drei Formen der Gabe differenzieren: zwischen Tausch, einseitig-karitativen Handlungen und Gabepraktiken zur Herstellung und Aufnahme sozialer Beziehungen. Nur im letzteren Fall, in der Stiftung und Absicherung von sozialen Beziehungen, handelt es sich um eine Gabe und Gabenmoral im Mauss'schen Sinne (vgl. Dzimira 2007: 66).

Dass die Gabepraktiken sowohl in fremden Kulturen, zu früheren Zeiten als auch heute virulent sind, verdeutlicht den Charakter der Gabe als ein »soziales Totalphänomen« (fait social total). Entgegen einer modernitätsfixierten Rückübertragung moderner Ausdifferenzierungsprozesse auf archaische Gesellschaften zeichnet sich der Gabentausch als ein soziales Totalphänomen dadurch aus, dass in ihm sowohl religiöse, rechtliche, moralische, politische, ökonomische als auch ästhetische Dimensionen gleichermaßen ausgedrückt und vermischt werden. Ferner ist die Gabe niemals bloß altruistisch noch ausschließlich eigennützig, auch diese Momente vermischen sich. Mit Mauss (1999: 168) gesprochen: »Es ist hier eine Art Hybride aufgeblüht«. Im Gabentausch mischen sich diese Dimensionen. Aber noch mehr: In den Gaberitualen mischen sich die Kulturen. Die in den Gabentausch involvierten Akteure geben nicht (nur) im Namen ihrer eigenen Person, sondern immer (auch) als Repräsentant ihrer Gesellschaft und Kultur, der Verwandtschaft, der Familie, der Körperschaft und der Toten (Mauss 1999: 91f.). Mauss spricht deshalb von »Person« im Sinne einer »moralischen Person« (personne morale), die eine Körperschaft personalisiert und durch die eine Körperschaft verkörpert wird (Mauss 1999: 21f.). Die Kulturen bzw. Zivilisationen sind nach Mauss – ähnlich wie bei dem von Malinowski beschriebenen Inseln verbindenden Gabesystem des ›Kula‹-Ring – von interpenetrierenden und interkulturellen Praktiken der Gabe durchzogen. Im Gabentausch erleben die Gesellschaften eine obsessive Fremderfahrung, Interpassion und Durchdringung mit der fremden Kultur. Mauss geht bei der Gabe demnach nicht nur von

23 Beispielsweise betont Mauss, dass neben dem melanesischen Gabentauschsystem des Kula, den er als »großen *potlatch*« (1999: 54) betrachtet, eine ganz andere Form von Austausch, der ›gimwali‹, besteht. Dieser dient v.a. dem einfachen Austausch nützlicher Dinge und zeichnet sich »durch hartnäckiges Feilschen beider Parteien aus, ein des Kula unwürdiges Verfahren« (ebd., 55).

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

einer Hybridität von Personen und Sachen, sondern auch von einer Hybridität kultureller Praktiken und Sinnmuster aus. Lange Zeit bevor beispielsweise Theoretiker der ›Postcolonial Studies‹ wie Homi K. Bhabha auf die Hybridität und Vielfalt von Kulturen aufmerksam gemacht haben (vgl. Bhabha 2000), zeigt die Gabeabhandlung den (schon immer vorhandenen) allgemeinen hybriden Charakter der Kulturen auf.

Wie deutlich geworden ist, muss Mauss' Gabe-Theorem als ein Entwurf einer Theorie der Praxis aufgefasst werden. Es enthält die zentralen Grundelemente gegenwärtiger Praxistheorien: Erstens eine implizite und inkorporierte Logik der Praxis, die in der Praxeologie der Erwiderung zum Tragen kommt. Zweitens das kulturtheoretische Konzept der ›Hybridität‹, das sowohl als eine Mischung von Person und Sachen als auch eine Hybridsierung kultureller Praktiken und Sinnmuster beinhaltet. Drittens die Repetivität der Gabepraxis über räumliche und zeitliche Grenzen hinweg: Mauss untersucht fremdkulturelle, alt-europäische und gegenwärtige Formen der Gabe. Viertens eine gleichzeitige Routinisiertheit und Unberechenbarkeit der Gabepraktiken, da sie zwischen einer traditionellen Wiederholung in Ritualen und einer Kontingenz oszillieren, insofern eine Gegengabe nicht absolut zwingend ist. Fünftens die Materialität bzw. körperliche Aktivität der Praxis sowie eine normative Implikation der Praxis: Die Materialität ist der Gabepraxis inhärent, da Personen und Dinge vermischt gegeben werden. Und, wie gezeigt, erwächst aus den Praktiken der Gabe die normative Implikation einer Gabemoral, die Mauss für gegenwärtige Gesellschaften und eine alternative Moderne fruchtbar zu machen versucht.

Die elementaren Formen der Praxistheorie von Mauss wurden in der soziologischen Rezeptionsgeschichte unterschiedlich aufgenommen. Im Rahmen der gegenwärtigen soziologischen Theoriebildung sind es vor allem Pierre Bourdieu und die ›M.A.U.S.S.‹-Gruppe, die produktiv an Mauss' Entwurf einer Theorie der Praxis anknüpfen und – obgleich sie wie erwähnt unterschiedlichen Lagern der Mauss-Rezeption zugeordnet werden können – in diesem Punkt konvergieren.[24]

24 Inwiefern sich die beiden Theorien in ihrer Konvergenz komplementieren und sich ihre Handlungstypologien zu einer neuartigen, komplexen und vielschichtigen Handlungstheorie verdichten können, habe ich an anderer Stelle analysiert (Moebius 2006b: 365f.).

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Die aktuelle Rezeption der Praxistheorie der Gabe

Pierre Bourdieus Entwurf einer Theorie der Gabepraxis

Bourdieu versucht in der Entwicklung seines Denkens den im Lévi-Strauss'schen Strukturalismus angelegten Objektivismus auf eine gleichsam Mauss'sche Weise zu überwinden, indem er – wie Mauss – die Menschen, die Produzenten symbolischer Güter und deren ›praktische Vernunft‹ wieder mehr in den Mittelpunkt soziologischer Theoriebildung rückt (Bourdieu 1992: 28).[25] Bourdieus »methodologischer Relationismus« (Wacquant 1996: 34ff.) sowie die Analyse der »Ökonomie der symbolischen Güter« (Bourdieu 1998: 163ff.; 2001: 246ff.) verweisen explizit auf Mauss[26] und dessen Gabe-Theorem und sind, wie er selbst schreibt (vgl. Bourdieu 2004), zutiefst von Mauss geprägt. Die »innige Wahlverwandtschaft zu Marcel Mauss«, wie es Franz Schultheis (2007: 70) ausdrückt, resultiert nicht zuletzt aus Bourdieus ethnologisch-soziologischer Feldforschung bei den Kabylen, wo jede Handlung eine Art »totale soziale Tatsache« (Mauss), also eine zugleich ökonomische, religiöse und soziale Bedeutung, ausdrückt:

»So wie Mauss in vielfältigen Beobachtungen […] den Eigensinn einer Ethik der Gabe, der moralischen Verpflichtung zur Großzügigkeit und der auf ihr aufbauenden Ehre herauszuarbeiten suchte, lieferte auch Bourdieu viele detaillierte Schilderungen von Alltagssituationen, in welchen eine solche traditionelle Ethik zum Ausdruck kam« (Schultheis 2007: 70).

Trotz der Bewunderung für Mauss und dessen Prägekraft kritisiert Bourdieu jedoch, dass sowohl Lévi-Strauss als auch Mauss die Bedeutung des zeitlichen Intervalls zwischen Gabe und Gegengabe in ihrer Erklärung der Gabepraxis vernachlässigt haben. Dieses Intervall habe die Funktion, Gabe und Gegengabe »gegeneinander abzuschirmen und zwei vollkommen symmetrische Handlungen als unverbundene Einzelhandlungen erscheinen zu lassen« (Bourdieu 1998: 163). Auf diese Weise erscheinen die Gabeakte als generöse Praktiken.

25 Bourdieus Habitusbegriff weist dabei Charakteristika der Gabe auf, die sowohl frei als auch verpflichtend ist: »Der Habitus als ›Spiel-Sinn‹ ist das zur zweiten Natur gewordene, inkorporierte soziale Spiel. Nichts ist zugleich freier und zwanghafter als das Handeln des guten Spielers« (Bourdieu 1992: 84).

26 Dies kommt auch in manchen Titeln seiner Bücher zum Ausdruck, zum Beispiel Entwurf einer Theorie der Praxis (1976), ein Titel, der auf Mauss' Entwurf einer allgemeinen Theorie der Magie anspielt.

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

In Bourdieus spezifischer Zurückweisung eines von Lévi-Strauss vertretenen ›transzendentalen‹, die symbolische Ordnung von jeder Praxiskomponente abgekoppelten Strukturalismus (vgl. Moebius/Peter 2008) sind die Tauschpartner nicht einem absolut übersubjektiven Gabeautomatismus oder »mechanischen Gesetzen des Zyklus der Wechselseitigkeit« (Bourdieu 1987: 180) unterworfen. Zwar hat der einzelne Akteur die Verpflichtung und den notwendigen Sinn der Gabe – man könnte auch sagen – die »Spielregeln« (Bourdieu) oder die »Etikette« (Mauss) der Gabe – verinnerlicht, aber aus Bourdieus praxeologischer Perspektive halten allein die Gabepraktiken die Gabestruktur aufrecht. Auch wenn Wechselseitigkeit somit

»die ›objektive‹ Wahrheit der diskreten und als solche erlebten Handlungen (ist), wie sie die allgemeine Erfahrung mit der Idee der Gabe assoziiert, […] darf bezweifelt werden, ob sie die ganze Wahrheit einer Praxis ist, die es nicht gäbe, wenn ihre subjektive Wahrheit völlig deckungsgleich mit dieser ›objektiven‹ Wahrheit wäre. Tatsächlich kann man in jeder Gesellschaft beobachten, daß die Gegengabe, wenn sie nicht zur Beleidigung werden soll, zeitlich verschoben und verschieden sein muß, weil die sofortige Rückgabe eines genau identischen Gegenstands ganz offenbar einer Ablehnung gleichkommt: der Gabentausch steht also im Gegensatz zum ›ich gebe dir, du gibst mir‹, wo wie im theoretischen Modell der Struktur der Wechselseitigkeit Gabe und Gegengabe in denselben Augenblick zusammengepreßt werden […]« (Bourdieu 1987: 192f).

Die Tatsache des Tausches wird durch das zeitliche Intervall (unbewusst) verschleiert, Gabe und Gegengabe voneinander abgeschirmt, so als gäbe es keine Beziehung zwischen den einzelnen Gabeakten. Beim Gabentausch geht es letzten Endes um die scheinbar desinteressierte »Akkumulation symbolischen Kapitals (an Anerkennung, Ehre, Adel usw.)« (Bourdieu 2001: 251), das heißt integrationstheoretisch, um zugleich systemintegrative gesellschaftliche Anerkennung und den sozialintegrativen Ausgleich konfligierender Interessen, ohne die Integrität der anderen Person zu verletzen. Im Blick auf die Gabepraxis heißt dies: Das Gelingen des Gabentausches, also die Erlangung von Anerkennung bzw. symbolischen Kapitals, hängt sowohl von der Verfügung über die für die »Logik der Uneigennützigkeit« angemessenen Dispositionen und Kapitalien (vgl. Bourdieu 2001: 251) wie von dem erworbenen ›praktischen Sinn‹ für den rechten Augenblick ab. Es bedarf des zeitlichen Intervalls zwischen Gabe und Gegengabe, denn die sofortige Rückgabe würde den Schleier, dass es sich nicht um eine großzügige Gabe, sondern um einen einfachen Tauschmechanismus handelt, wegreißen.

Das objektive Tauschverhältnis muss demnach individuell und kollektiv verkannt werden; damit die »gesellschaftliche Lüge« (Mauss), also der Schein der Selbstlosigkeit, gewahrt und sowohl System- als auch Sozialin-

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

tegration gesichert wird. Im Grunde ist für Bourdieu also auch die Uneigennützigkeit und Großzügigkeit im Sinne einer subjektiven ›illusio‹ unbewusst kalkulierend.

»Ähnlich wie Mauss wird auch Bourdieu nicht der Illusion verfallen, dass es sich bei dieser Ethik der Großzügigkeit um ein völlig uneigennütziges, von Gefühlen reiner Bruderliebe und Solidarität getriebenes, zweckfreies Unterfangen handelt. Ganz im Gegenteil: Beide versuchen, die ganz unter der Hegemonie des okzidentalen Menschentyps homo oeconomicus stehenden Leser ihrer Studien für eine Form des ›Interesses‹ zu sensibilisieren, das sich nicht auf materiellen Profit reduzieren lässt, sondern rein sozialer Herkunft und Qualität ist« (Schultheis 2007: 71).

Im Unterschied zu Mauss kommt Bourdieu jedoch an keiner Stelle auf die für Mauss' Erklärung der Erwiderung so zentrale Fremderfahrung der Gabe zu sprechen. Dies gilt auch für die nun zu besprechende ›M.A.U.S.S.‹-Gruppe. Trotz dieser Schwäche, die Pflicht zur Erwiderung theoretisch in den Griff zu bekommen, gelingt es ihr dennoch – wie Bourdieu –, eine eigene Praxistheorie aus dem Gabe-Theorem zu entwickeln.

Das »dritte Paradigma der Gabe« – Die Wirkungen von Mauss' Praxistheorie auf die ›M.A.U.S.S.‹-Gruppe

Gegen das strukturalistisch-symbolische Denken gerichtet, will die ›M.A.U.S.S.‹-Gruppe anti-utilitaristische Perspektiven auf das Soziale entwickeln und betrachtet hierin das ›Collège de Sociologie‹ als ihren Vorgänger (Bulletin du M.A.U.S.S. 1986: 5).[27] Die Propagierung des neuen ›Paradigma der Gabe‹ erfolgt in Frankreich durch die ›Revue du M.A.U.S.S.‹ (ehemals Bulletin du M.A.U.S.S.), einem Publikationsorgan mit internationalem Autorenkreis (z.B. Honneth, Morin, Castoriadis, Etzioni, Taylor, Lefort, Laclau, Mouffe, Castel, Latour etc.). Dem Begründer der M.A.U.S.S.-Gruppe, Alain Caillé, zufolge wird im Selbstverständnis der Moderne das, was nicht mit den Begriffen der Nützlichkeit, des Eigennutz und der instrumentellen Vernunft erfasst werden könne, als irrelevant ausgesondert und als luxuriös, überflüssig, irrational oder nicht realisierbar heruntergespielt. Aus einer zunächst auf das philosophische Feld begrenzten Denkweise habe sich die utilitaristische und instrumentelle Vernunft zu einem handlungsorientierenden Dispositiv in allen gesellschaftlichen Bereichen verallgemeinert. Dieser problematische Prozess habe gleichsam zu einer Ökonomisierung der Sozialwissenschaften selbst geführt, die die Menschen nur noch als Kosten-Nutzen-Erwäger auffassen (Caillé 2006).

27 Zur M.A.U.S.S.-Gruppe vgl. meinen Beitrag im ›Berliner Journal für Soziologie‹ (Moebius 2006b). Zum ›Collège de Sociologie‹ meine Studie ›Die Zauberlehrlinge‹ (Moebius 2006c).

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Die Kritik richtet sich auch gegen Bourdieu: Dieser gehe insgeheim von interessegeleiteten und Eigennutz verfolgenden Individuen aus, sein Ansatz weise also ein utilitaristisches Axiom sozialen Handelns auf. Ferner vertrete er eine funktionalistische Konzeption des Sozialen, weil er soziale Anerkennung und Integration immer nur als Funktion der Verteilung der Kapitalsorten (ökonomisches, soziales, kulturelles und symbolisches Kapital) behandle. Trotz der behaupteten Gleichwertigkeit der Kapitalformen stehe die Akkumulation ökonomischen Kapitals bei ihm als objektive am Beginn und am Ende jeder Transformation von Kapitalsorten (vgl. Caillé 2005).

Mauss habe jedoch im Gegensatz dazu den Gabentausch in der Absicht untersucht, die Gesellschaft zu verändern und neue Formen des Sozialen und der moralischen Praxis jenseits des Utilitarismus auszuloten. Caillé erkennt in Mauss' Gabe-Theorem ein »Drittes Paradigma«, das jenseits von methodologischem Holismus und Individualismus angelegt sei (vgl. Caillé 2006). Das zentrale Postulat des methodologischen Individualismus bestehe darin, dass jedes soziale Verhältnis auf eine Summe von kalkulierten Einzelhandlungen reduziert werden kann. Eine soziale Beziehung wird dann als Ergebnis einer Kreuzung individuell vollzogener Kalkulationen verstanden. Dagegen betone der methodologische Holismus den umgekehrten Fall, nämlich dass die Gesellschaft in ihrer Totalität mehr als die Summe ihrer Teile und dass diese Totalität historisch, kognitiv und normativ wichtiger als die Individuen sei, die sie umfasst. Innerhalb des holistischen Paradigmas wenden die Subjekte in ihren Handlungen lediglich Gesetze an, sie drücken, wie Caillé schreibt, »bloß die Werte ihrer Kultur aus, sie verwirklichen die erwünschten sozialen Funktionen oder sie bilden Regeln, die mit der Strukturlogik verbunden sind, von der sie abhängen« (Caillé 1996: 195).

Im Gegensatz zum methodologischen Holismus und Individualismus fasse das dritte, von Mauss ausgehende Paradigma der Gabe sowohl Freiheit als auch Verpflichtung, was die beiden anderen Paradigmen jeweils nur für sich zu denken vermögen, als zusammengehörig auf. Caillé verfolgt mit der Propagierung des ›Dritten Paradigmas‹ zunächst die Strategie, Vergesellschaftung und soziale Interaktionen auf das Gabe-Prinzip, also die Zirkulation von Geben, Empfangen und Erwidern zurückzuführen.

Die Überwindung des methodologischen Individualismus und Kollektivismus wird von der ›M.A.U.S.S.‹-Gruppe schließlich in einer handlungstheoretischen Konzeption gesehen, die im Anschluss an das Gabe-Prinzip vier anthropologische, wechselseitig vermischte Grundpole menschlichen Handelns ausmacht: 1. Die Verpflichtung, 2. die Freiwilligkeit, 3. das Interesse und 4. die Uneigennützigkeit (Caillé 1991: 109ff.). Das menschliche Handeln lasse sich dabei nie auf nur einen dieser Aspekte des Gabe-Theorems reduzieren. Handeln sei niemals nur rein interessiert oder freiwillig, nie nur rein zweckrational oder bloß altruistisch, vielmehr

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

oszilliere oder mische Handeln zwischen diesen vier Polen. Darum sei die Gabe auch nicht – wie beispielsweise im Strukturalismus – ein konstantes, im Unbewussten verankertes Reziprozitätsprinzip, sondern vielmehr ein Zirkulationsprozess zwischen diesen vier nicht aufeinander reduzierbaren Grundpolen menschlichen Handelns.[28] Die wissenschaftliche Leistung der ›M.A.U.S.S.‹-Gruppe liegt in dieser, in ihren neueren Schriften erfolgten, praxistheoretischen Ausdifferenzierung.

Die Überwindung des methodologischen Individualismus und Kollektivismus vollzieht sich in der anthropologischen Annahme einer phänomenalen Vielfalt des Handelns, einer Gleichzeitigkeit von individueller Freiheit und kollektivem Zwang. Die utilitaristischen Erklärungen innerhalb der Sozialwissenschaften, die menschliches Handeln unter das Diktat einer instrumentalistischen und nutzenorientierten Rationalitätskonzeption zwingen, sollen in den Augen der ›M.A.U.S.S.‹-Gruppe dadurch überwunden werden, dass das Interesse und die Uneigennützigkeit als gleichwertige Grundmotive menschlichen Handelns zusammengedacht werden, Handlungsgründe, die – man denke an das »uneigennützige Interesse« von Wohltätigkeitsaktivitäten – Hand in Hand gehen können (vgl. Silber 1998).

Ausgehend von Mauss' Gabe-Theorem und angelehnt an den Begriff der »primary groups« des amerikanischen Pragmatisten Charles Horton Cooley vertritt Caillé zudem die Vorstellung, dass alle makrosozialen Strukturen und Institutionen auf einer so genannten »primären Sozialität« beruhen (vgl. Caillé 1982: 51-76).[29] Unter »primärer Sozialität« versteht er Geselligkeitsformen, Nachbarschaften, Freundschaften oder unmittelbare gemeinschaftsstiftende Interaktionen, die letztendlich auf dem Gabe-Prinzip basieren; Interaktionen, in die die Menschen sich nach Caillé selbst einbringen und in denen sie nicht bloß eine Funktion erfüllen (vgl. Caillé 2005: 44). Der Bereich der »primären Sozialität« umfasst dabei die expressiv-affektive und kommunikativ-interaktive sozialintegrative Dimension. In seinen Augen bildet die primäre Sozialität die Grundlage für eine »sekundäre Sozialität«, gemeint sind Institutionen, der Markt, die Wirtschaft oder der Staat[30], von deren Zugangschancen die Systemintegration abhängt.

Auch wenn heutzutage die Sozialwissenschaften das Bedingungsverhältnis genau umgekehrt wahrnehmen, so liege – so die ›M.A.U.S.S.‹-Gruppe – der Wirtschaft, dem marktgerechten Handeln und dem Staat letztlich die primäre Sozialität des Gabe-Prinzips zugrunde. Im Rahmen einer Sozialwissenschaft, die vom ›Dritten Paradigma‹ der Gabe ausgehe, müsse

28 In späteren Texten transformiert Caillé die vier Pole in »plaisir, spontanité, intérêt, obligation«. Siehe dazu Caillé (2005: 273ff.).

29 Siehe hierzu auch Caillé (2005: 44f.) und Godbout/Caillé (1991: 25f.).

30 Hier wäre ein Vergleich mit Berger/Luckmanns ›Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit‹ interessant.

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

die Frage nach dem Verhältnis zwischen primärer und sekundärer Sozialität neu gestellt werden.

Sowohl Bourdieu als auch die ›M.A.U.S.S.‹-Gruppe konvergieren in ihren Praxistheorien erstens in dem Punkt, dass sie Handeln jenseits der sozialtheoretischen Modelle des ›Homo oeconomicus‹ und des ›Homo sociologicus‹ in den Mittelpunkt ihrer Erklärungen des Sozialen stellen. Stehen bei Bourdieu zwar strategische Gesichtspunkt sozialer Praktiken im Vordergrund, so ist seine Praxistheorie jedoch nicht utilitaristisch. Denn aus der Sicht Bourdieus ist es sehr bedenklich, dass aus einer utilitaristischen Perspektive die Logik der Theorie mit der Logik der Praxis verwechselt wird (vgl. Bourdieu/Wacquant 1996: 147ff.); mag es zwar theoretisch möglich sein, dass jeder Akteur rational und bewusst handelt, so sieht dies in den alltäglichen Handlungsroutinen seiner Ansicht nach anders aus. Handeln folgt nach Bourdieu in den meisten Fällen einer praktischen und unbewussten Logik. Die praxistheoretischen Positionen von Bourdieu und ›M.A.U.S.S.‹ konvergieren zweitens darin, dass sie beide nicht einfach die Möglichkeit utilitaristischen Handelns schlichtweg verneinen. Sie stellen dieses vielmehr in den praxistheoretischen Kontext einer breiter gefassten, die hybride Mischung von Praktiken berücksichtigenden Handlungstypologie, die interessegeleitetem Handeln und nichtutilitaristischen Handlungsmomenten gleichermaßen Rechnung trägt und so die Pluralität von Handlungslogiken in ihrer phänomenalen Eigenart erfasst und anerkennt. Besonders die ›M.A.U.S.S.‹-Gruppe zeigt, dass nichtrationales, affektuelles und traditionales Handeln nicht lediglich als Residualkategorien oder als defiziente Modi des rationalen Handelns aufgefasst werden können. Auf diese Weise kommen Handlungstypen in den Blick, die nicht allein der Erfüllung von Wünschen dienen, sondern wie in der Gabenmoral in sich wertvoll sind.

Die Gabe – eine (pazifische) Praxis der Pazifizierung

Wirft man einen Blick auf das Gabe-Theorem von Marcel Mauss, entpuppt sich der Neffe Durkheims als einer der ersten Vertreter einer Theorie sozialer Praktiken – noch vor dem so genannten ›practice turn‹. Mauss verortet sich – insbesondere in den Schriften nach dem Tod Durkheims und in der Phase der Konsolidierung der Durkheim-Schule nach dem Ersten Weltkrieg (vgl. Moebius 2006a: 51ff.) – jenseits der Dichotomie zwischen dem handlungstheoretischen Modell des ›Homo sociologicus‹ und des ›Homo oeconomicus‹ und jenseits des Dualismus zwischen einem methodologischen Holismus und einem methodologischen Individualismus. Ihm zufolge lassen sich die menschlichen Handlungen und sozialen Bindungskräfte nicht gänzlich mit Modellen des normativ orientierten und des zweckratio-

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

nalen Handelns erklären, also mit Modellen, die nach Joas (1992) den teleologischen und intentionalen Charakter des Handelns, die Körperkontrolle und eine wie auch immer begründete autonome Individualität des Handelnden zum handlungstheoretischen Ausgangs- und Angelpunkt erheben. Stattdessen gilt es mit Mauss den Blick auf die Dimensionen der (Fremd-)Erfahrung, des ›Erleidens‹ und des ›Erlebens‹ zu lenken. Es zeigt sich, dass die in den Gabepraktiken angelegten und von Mauss analysierten (Fremd-)Erfahrungen der Selbstentgrenzung und des Ergriffenseins für eine soziologische Handlungstheorie (vgl. Moebius 2008b), für die Erklärung sozialer Kohäsion (vgl. Moebius 2008a) und für die Entstehung von Werten (vgl. Joas 1997) zentral sind. Das Mauss'sche Gabe-Theorem avanciert deshalb zu einem (weiteren) Eckpfeiler einer erfahrungsbezogenen Handlungstheorie »die sich des voraussetzungsreichen Charakters dieser Annahmen [Zwecksetzungen, Körperkontrolle und Subjektgrenzenbildungen; S.M.] bewußt ist« (Joas 1992: 285).

Mit seinen Arbeiten zur Gabe, zu den Techniken des Körpers oder zur Verschränkung von Soziologie und Psychologie sowie deren inhärenten Konzeptionen, die sozialen Praktiken der Subjekte und die mit diesen Handlungen in Zusammenhang stehenden (selbsttranszendierenden) Erfahrungen und sozialen Sinneffekte interdisziplinär in den Blick zu nehmen sowie diese verstehend deuten zu wollen, entfernt sich Mauss – ohne dies im einzelnen explizit zu machen – von seinem Onkel (vgl. Tarot 1999) und nähert sich in gewisser Weise Max Weber an (vgl. dazu Mauss 1969: 291, 304).[31] Mauss' Abkehr vom methodologischen Holismus Durkheims, die nach dessen Tod 1917 eine noch dezidiertere kultursoziologische und kulturwissenschaftliche Ausrichtung erfährt, hat dabei nicht nur rein theorieimmanente Gründe. Sie ist auch der Suche nach Interdisziplinarität und Bündnissen mit anderen Disziplinen wie etwa mit der Psychologie, Philologie, Indologie, Biologie und Linguistik geschuldet – eine Interdisziplinarität, die schließlich in Mauss' Konzept des »totalen Menschen« (l'homme total) kulminiert (vgl. Moebius 2006a: 95f.). Die Abweichungen von seinem Onkel hängen auch mit den Kriegserfahrungen und Mauss' politisch motivierter Kritik an der Gewalt der Bolschewisten nach der Oktoberrevolution zusammen. Denn nach dem Ersten Weltkrieg muss sich die Durkheim-Schule nicht nur neu formieren, sondern auch neue Antworten so-

31 Obgleich Mauss, beispielsweise in einem Brief an Roger Bastide, Weber kritisiert (siehe dazu Brief vom 3.1.1936, Fonds Marcel Mauss (am IMEC in Caen) MAS 46), gibt es doch auch positive Bezugnahmen auf Weber. Camille Tarot schreibt im Zusammenhang eines Aufsatzes über Mauss und die deutsche Kultur zu Mauss/Weber: »Mauss zögert nicht, in positiven Worten die Nützlichkeit einer verstehenden Soziologie zu betonen und deren Platz und Praxis in der durkheimischen Soziologie aufzuzeigen, die er umformt, aber nicht verrät, da er sie geduldig mit den Dimensionen einer wahrhaftigen Anthropologie des Symbolischen zu erweitern und zu bereichern wusste« (Tarot 2006: 342).

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

wohl auf die nationalen wie internationalen gesellschaftlichen Herausforderungen finden. Durkheims Soziologie gilt nun nicht mehr als repräsentative republikanische Ideologie der französischen Gesellschaft, wie dies noch vor dem Krieg der Fall war; vielmehr stellen die politischen Krisen, die erfolglosen Maßnahmen zur Bewältigung der wirtschaftlichen Probleme und die soziale Polarisierungen verstärkende neue industrielle Massengesellschaft die Grundgedanken der Republik fundamental in Frage.

Die letzten Endes erfolgreiche Konsolidierung der Durkheimschen Soziologie in der Zwischenkriegszeit ist nicht zuletzt der hauptsächlich von Mauss forcierten institutionellen Etablierung (beispielsweise durch die Gründung des ›Institut d'ethnologie‹ 1925) und Modifizierung eines relativ kohärenten intellektuellen Projekts sowie der Hinwendung zu neuen Themen geschuldet. Die für die französische Soziologie charakteristische und durch Mauss sich verstärkende Verbindung zwischen Soziologie und Ethnologie weitet nicht nur das Untersuchungsfeld der Soziologie aus – dies war ja bereits in zahlreichen Studien von Durkheim, Hertz, Hubert und Mauss vor dem Ersten Weltkrieg geschehen –, sondern geht qualitativ darüber hinaus: Auf der einen Seite versucht er anhand seiner Forschungen, konkrete politische und soziale Alternativen für die krisenreiche zeitgenössische Gesellschaft zu erarbeiten: In der Gabe entdeckt er eine »(pazifische) Praxis der Pazifizierung« (vgl. Schüttpelz 2002b):

»Indem die Völker die Vernunft dem Gefühl entgegenstellen und den Willen zum Frieden gegenüber plötzlichen Wahnsinnstaten geltend machen, gelingt es ihnen, das Bündnis, die Gabe und den Handel an die Stelle des Krieges, der Isolierung und der Stagnation zu setzen. Die vorgeschlagene Untersuchung könnte also zu Folgerungen dieser Art führen. Die Gesellschaften haben in dem Maße Fortschritte gemacht, wie sie selbst, ihre Untergruppen und schließlich ihre Individuen fähig wurden, ihre Beziehungen zu festigen, zu geben, zu nehmen und zu erwidern« (Mauss 1999: 181).

Auf der anderen Seite erweitert und systematisiert Mauss den methodologischen Rahmen soziologisch-ethnographischer Forschungen hin zu einer allgemeinen Theorie sozialer Praktiken. Sein Entwurf einer Theorie sozialer Praxis bleibt dabei nicht bloß theoretisch, sondern liefert auch für damalige Verhältnisse neue Erkenntnisse und methodologische Innovationen für die empirische Sozialforschung. Die nun im Unterschied zu den empirischen und theoretischen Forschungen der Durkheim-Schule vor dem Ersten Weltkrieg erweiterte Konzeptionalisierung des methodologischen Rahmens soziologisch-ethnologischer Forschung führt durch Mauss zu einer neuartigen Methodologie der Durkheim-Schule, die mit der Theorie sozialer Praktiken bestens kompatibel erscheint: die Ethnographie. Zwar hat bereits Robert Hertz um 1912 Ethnographie betrieben, sogar eine Ethnographie der eigenen Kultur anhand des alpinen Kults von San Besso

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

(vgl. Moebius/Papilloud 2007), aber es ist Mauss, der erstmals in Frankreich Ethnographie lehrt und dabei eine ganze Reihe berühmter Schüler hervorbringt.[32] Seine Vorlesungen sind 1947 zu einem ›Manuel d'ethnographie‹ (Mauss 2002) gebündelt worden, das sowohl eine Vielzahl von Beobachtungsmethoden als auch eine ausgearbeitete Methodologie ethnographischer Forschung beinhaltet.

Auch die an Mauss' Gabe-Theorem anknüpfenden Theorien von Bourdieu oder des ›M.A.U.S.S.‹ um Alain Caillé verweisen ähnlich wie andere zwischen Holismus und Individualismus vermittelnde Ansätze – man denke an Norbert Elias, Anthony Giddens, die Praxistheorie des späten Foucault oder an pragmatistische und poststrukturalistische Theorien (vgl. Moebius 2003, Moebius/Reckwitz 2008) – ebenfalls auf eine untrennbare Verflechtung von Objektivismus und Subjektivismus. In der Betonung der Praktiken der Gabe schärfen Mauss, Bourdieu und ›M.A.U.S.S.‹ den Blick dafür, dass Sozialität nicht schon immer gegeben ist oder – wie etwa die strukturalistische Mauss-Rezeption von Lévi-Strauss annimmt – einem unverbrüchlichen Prinzip oder Gesetz der Reziprozität gehorcht. Auch ist Sozialität nicht bloß intersubjektiv, denn ebenso wichtig sind für die sozialen Praktiken nach Mauss die »interobjektiven« (Latour) Beziehungen. Darüber hinaus ist Sozialität für den Neffen Durkheims dynamisch, unberechenbar und fragil: Gabe-Bündnisse können in Krieg umbrechen. Kurzum: Sozialität und gesellschaftliche Beziehungen müssen in den Augen von Mauss folglich immer wieder, in regelmäßigen Abständen und von Situation zu Situation durch performative Praktiken und (Fremd-)Erfahrungen der Gabe hergestellt werden. Durch regelmäßig rituell vollzogene Gabepraktiken werden auf diese Weise die Bindungskräfte des Sozialen erneuert und aus der praktischen Vernunft der Gabe sozialer Sinn konstituiert. Gesellschaft existiert dabei niemals allein aufgrund ökonomischer Tauschverhältnisse, sondern im Wesentlichen durch sozialitätsstiftende Gabepraktiken, die nicht im ökonomischen Tausch und instrumenteller Vernunft aufgehen. Im Gegensatz zu Durk-

32 Mauss' Vorlesungen besuchen in den zwanziger Jahren beispielsweise Jeanne Cuisinier, Georges Dumézil, Madeleine Francès, Marcel Griaule, Charles Haganauer, Alexandre Koyré, Raymond Lenoir, Edmond Mestre, Alfred Métraux, Georges-Henri Rivière, André Varagnac; in den dreißiger Jahren: Roger Caillois, Germaine Dieterlen, Louis Dumont, André-Georges Haudricourt, Maurice Leenhardt, Michel Leiris, André Leroi-Gourhan, Anatole Lewitzky, Deborah Lifszyc, Jean Margot-Duclot, René Maunier, Bernard Maupoil, Pierre Métais, Yvonne Oddon, Denise Paulme, Maxime Rodinson, Thérèse Rivière, André Schaeffner, Jacques Soustelle, Germaine Tillion, Jean-Pierre Vernant, Paul-Émile Victor. Ferner prägt er die ethnologischen Forschungen von Nina und Claude Lévi-Strauss, die ihn ab den dreißiger Jahren um Ratschläge und Geld für ihre ethnographischen Forschungen bitten (siehe den Briefwechsel im Fonds Mauss/Hubert am IMEC in Caen, Mappe MAS 8.3).

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

heim, der die sozialen Bindekräfte und die Geburt der Gesellschaft aus einer Auto-Efferveszenz her erklärt (vgl. Durkheim 1981), bedarf es nach Mauss einer Fremd-Efferveszenz der Gabe, um die soziale Kohäsion zu gewährleisten. Nicht die Gesellschaft existiert, sondern zur Konstituierung von Gesellschaft bedarf es stattdessen mindestens zwei (komplementärer) Hälften, ein »konstitutives Außen« (vgl. Moebius 2003) wenn man so will; das heißt, Gesellschaft gibt es nur in Differenz, durch eine »filiation entre des sociétés« (Mauss 1969: 347).

Die Fähigkeit der Gabe, Bündnisse zwischen Personen, Kollektiven, Körperschaften und Gesellschaften zu knüpfen, lässt Mauss auf die Realisierung von Gabepraktiken zugunsten einer damit einhergehenden Pazifizierung in einem größeren internationalen Maßstab hoffen. Auch in globalen Kontexten können in seinen Augen die sozialen Bindungen und Sinnzusammenhänge durch Praktiken im Geist der Gabe gestiftet und gefestigt werden. Vor dem Hintergrund der Logik der Gabe und der intensivierten medialen Vermittlungsmöglichkeiten sucht er nach neuen Wegen für eine zukünftige friedliche, kulturell diversifizierte »Weltgesellschaft«, oder in seinen Worten: Welt-»Zivilisation«[33]. Seine Vorstellung einer Welt-»Zivilisation« geht über eine bloß rechtliche Friedenssicherung hinaus, da sie im Sinne der Praxeologie der Gabe auf der tieferen Ebene der (Körper-)Techniken und kulturellen Praktiken angesiedelt ist. Mauss hat überdies keine globale Monokultur oder einen einfachen Kosmopolitismus im Sinn, sondern die Gabepraktiken und die Hybridisierungsprozesse, die durch sie in Gang gesetzt werden, sind trennend und bindend zugleich (vgl. dazu Moebius 2006a: 95ff.), das heißt, eine zukünftige friedliche Welt-»Zivilisation« besteht für Mauss nicht nur aus Überschneidungen und Mischungen, sondern auch aus kulturellen Differenzen, neuartigen Kulturformen und multiplen Modellen der Moderne (vgl. Eisenstadt 2000). Mauss' Welt-»Zivilisation« ist, um es in Begriffen der gegenwärtigen politischen Philosophie zu sagen, die Vision einer »multipolaren Weltordnung« (Mouffe 2007). Nicht zuletzt aus dieser Perspektive sowie angesichts international zunehmender Anomie- und Sinnentleerungsprozesse, dem Anwachsen sozialer Desintegration und mit Blick auf verstärkte globale (Kultur-)Konflikte gewinnt Mauss' Entwurf einer Theorie der Praxis aus dem Geist der Gabe heute wieder an enormer Aktualität.

33 Siehe dazu Mauss' ›Theorie des civilisations‹ (1968: 451ff.) sowie Schüttpelz (2002a) und Ramel (2004).

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Literatur

Bhabha, Homi K. (2000). Die Verortung der Kultur. Tübingen: Stauffenberg.

Bourdieu, Pierre (1976). Entwurf einer Theorie der Praxis auf der ethnologischen Grundlage der kabylischen Gesellschaft. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Bourdieu, Pierre (1987). Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Bourdieu, Pierre (1992). Rede und Antwort. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Bourdieu, Pierre/Wacquant, Loïc (1996). Reflexive Anthropologie. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Bourdieu, Pierre (1998). Praktische Vernunft. Zur Theorie des Handelns. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Bourdieu, Pierre (2001). Meditationen. Zur Kritik der scholastischen Vernunft. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Bourdieu, Pierre (2004). »Marcel Mauss ajourd'hui«. In: *Sociologie et Société*. 36. Jg., Heft 2. S. 15-22.

Bulletin du M.A.U.S.S. (1986). Promesses d'une sociologie sacrée?, N°19.

Caillé, Alain (1982). »Socialité primaire et socialité secondaire. (Réflexion à partir d'un ouvrage de Hervé Le Bras et Emmanuel Todd)«. In: *Bulletin du MAUSS*. Nr. 2. S. 51-76.

Caillé, Alain (1991): »Une soirée a ›l'Ambroisie‹. Rudiments d'une analyse structurale du don«. In: *Revue du MAUSS*. Nr. 11. S. 106-112.

Caillé, Alain (1996): »Ni holisme ni individualisme méthodologiques. Marcel Mauss et le paradigme du don«. In: *Revue européenne des sciences sociales*. 34. Jg., Nr. 105. S. 181-224.

Caillé, Alain (2005). Don, intérêt et désinteressement. Bourdieu, Mauss, Platon et quelques autres. Paris: La Découverte.

Caillé, Alain (2006) »Weder methodologischer Holismus noch methodologischer Individualismus. Marcel Mauss und das Paradigma der Gabe«. In: Moebius, Stephan/Papilloud, Christian (Hg.): Gift – Marcel Mauss' Kulturtheorie der Gabe. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften. S. 161-214.

Clavero, Bartolomé (1996). La grâce du don. Anthropologie catholique de l'économie moderne. Paris: Albin Michel.

Därmann, Iris (2005). Fremde Monde der Vernunft. Die ethnologische Provokation der Philosophie. München: Fink.

Därmann, Iris (2007). »Statt einer Einleitung. Plädoyer für eine Ethnologisierung der Kulturwissenschft(en)«. In: Därmann, Iris/Jamme, Christoph (Hg.): Kulturwissenschaften. Konzepte, Theorien, Autoren. München: Fink. S. 7-33.

Davis, Natalie Zemon (2002). Die schenkende Gesellschaft. Zur Kultur der französischen Renaissance. München: Beck.

Derrida, Jacques (1993). Falschgeld. Zeit geben I. München: Fink.

Durkheim, Émile (1981). Die elementaren Formen des religiösen Lebens. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Durkheim, Émile (1998). Lettres à Marcel Mauss. Présentées par Philippe Besnard et Marcel Fournier. Paris: PUF.

Dzimira, Sylvain (2007). Marcel Mauss, Savant et Politique, Paris: Édition la découverte/M.A.U.S.S.

Eisenstadt, Shmuel N. (2000). Die Vielfalt der Moderne. Weilerswist: Velbrück.

Fournier, Marcel (1994). Marcel Mauss. Paris: Fayard.

Fournier, Marcel (2006). »Marcel Mauss oder: Die Gabe seiner selbst«. In: Stephan Moebius/Christian Papilloud (Hg.), Gift – Marcel Mauss' Kulturtheorie der Gabe, Wiesbaden: VS, S. 21-56.

Godbout, Jacques/Alain Caillé (1991): »Le don existe-t-il (encore)?« In: La Revue du MAUSS, Nr. 11, S. 11-32.

Hadricourt, André (1972): »Souvenirs personnels«. In: L'Arc. Revue trimestrielle. Marcel Mauss, Nr. 48, S. 89.

Hénaff, Marcel (2002): Le prix de la verité. Le don, l'argent, la philosophie, Paris: Seuil.

Hertz, Robert (2007). Das Sakrale, die Sünde und der Tod. Religions-, kultur- und wissenssoziologische Untersuchungen. Konstanz: Universitätsverlag Konstanz.

Joas, Hans (1992). Die Kreativität des Handelns. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Joas, Hans (1997). Die Entstehung der Werte. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Joas, Hans (2004). »Die Logik der Gabe und das Postulat der Menschenwürde«. In: Gestrich, Christoph (Hg.): Gott, Geld und Gabe, Berlin: Wichern Verlag. S. 16-27.

Joas, Hans/Gabel, Michael (Hg.). (2007): Von der Ursprünglichkeit der Gabe. Jean-Luc Marions Phänomenologie in der Diskussion. Freiburg/München: Alber.

Karsenti, Bruno (1986). L'Homme total. Sociologie, anthropologie et philosophie chez Marcel Mauss. Paris: PUF.

Kramer, Fritz (1981). Verkehrte Welten. Zur imaginären Ethnographie des 19. Jahrhunderts. Frankfurt/Main: Syndikat.

Kramer, Fritz (1987). Der rote Fes. Über Besessenheit und Kunst in Afrika. Frankfurt/Main: Athenäum.

Kramer, Fritz (2005). Schriften zur Ethnologie. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Leroi-Gourhan, André (1982). Les racines du monde. Paris: Belfond.

Lévi-Strauss, Claude (1999). »Einleitung in das Werk von Marcel Mauss«. In: Marcel Mauss. Soziologie und Anthropologie. Bd. I. Frankfurt/Main: Fischer. S. 7-41.

Mauss, Marcel (1950). Sociologie et anthropologie. Paris: PUF.

Mauss, Marcel (1968): Œuvres 2. Représentations collectives et diversité des civilisations. Paris: Minuit.

Mauss, Marcel (1969). Œuvres 3. Cohésion sociale et divisions de la sociologie. Paris: Minuit.

Mauss, Marcel (1989). Soziologie und Anthropologie. Bd. II. Frankfurt/Main: Fischer.

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Mauss, Marcel (1997). Ecrits politiques. Paris: Fayard.

Mauss, Marcel (1999). Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Mauss, Marcel (2002). Manuel d'ethnographie. Paris: Payot.

Mauss, Marcel (2006a). »Gift, gift«. In: Moebius, Stephan/Papilloud, Christian (Hg.): Gift – Marcel Mauss' Kulturtheorie der Gabe. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften. S. 13-17.

Mauss, Marcel (2006b). Techniques, Technology and Civilisation. New York/Oxford: Durkheim Press/Berghahn.

Merleau-Ponty, Maurice (1986). »Von Mauss zu Claude Lévi-Strauss«. In: Métraux, Alexandre/Waldenfels, Bernahrd (Hg.): Leibhaftige Vernunft. Spuren von Merlau-Pontys Denken. München: Fink. S. 13-28.

Moebius, Stephan (2003). Die soziale Konstituierung des Anderen. Grundrisse einer poststrukturalistischen Sozialwissenschaft nach Lévinas und Derrida. Frankfurt/Main: Campus.

Moebius, Stephan (2006a). Marcel Mauss. Konstanz: Universitätsverlag Konstanz.

Moebius, Stephan (2006b). »Die Gabe – ein neues Paradigma der Soziologie? Eine kritische Betrachtung der M.A.U.S.S.-Gruppe«. In: *Berliner Journal für Soziologie*. 16. Jg., Heft 3. S. 355-370.

Moebius, Stephan (2006c). Die Zauberlehrlinge. Soziologiegeschichte des Collège de Sociologie. Konstanz: Universitätsverlag Konstanz.

Moebius, Stephan (2006d). »Die sozialen Funktionen des Sakralen. Marcel Mauss und das Collège de Sociologie.« In: Moebius, Stephan/Papilloud, Christian (Hg.): Gift – Marcel Mauss' Kulturtheorie der Gabe. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften. S. 57-80.

Moebius, Stephan (2006e). »Intellektuelle Kritik und Soziologie. Die politischen Schriften von Marcel Mauss«. In: Moebius, Stephan/Schäfer, Gerhard (Hg.). Soziologie als Gesellschaftskritik. Festschrift für Lothar Peter. Hamburg: VSA. S. 142-160.

Moebius, Stephan (2008a). »Gaben der Anerkennung. Integrationstheoretische Potenziale der Kulturtheorien nach Marcel Mauss«. In: *Sociologia internationalis Internationale Zeitschrift für Soziologie, Kommunikations- und Kulturforschung*. (im Erscheinen).

Moebius, Stephan (2008b). »Die elementraren (Fremd-)Erfahrungen der Gabe. Sozialtheoretische Implikationen von Marcel Mauss' Kultursoziologie der Besessenheit und des ›radikalen Durkheimismus‹ des Collège de Sociologie«. (im Erscheinen).

Moebius, Stephan (2008c): »Handlung und Praxis. Konturen einer poststrukturalistischen Praxistheorie«. In: Moebius, Stephan/Reckwitz, Andreas (Hg.): Poststrukturalistische Sozialwissenschaften. Frankfurt/Main: Suhrkamp. (im Erscheinen).

Moebius, Stephan/Papilloud, Christian (2007). »Einleitung in das Werk von Robert Hertz«. In: Dies. (Hg.): Robert Hertz. Das Sakrale, die Sünde und der

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Tod. Kultur-, religions- und wissenssoziologische Studien. Konstanz: Universitätsverlag Konstanz. S. 15-64.

Moebius, Stephan/Peter, Lothar (2008). »Pierre Bourdieu und der Strukturalismus«. In: Fröhlich, Gerhard/Rehbein, Boike (Hg.). Bourdieu-Handbuch. Stuttgart: Metzler. (im Erscheinen).

Mouffe, Chantal (2007). Über das Politische. Wider die kosmopolitische Illusion. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Nitsch, Wolfram (2008). »Dädalus und Aramis. Latours symmetrische Anthropologie der Technik«. In: Kneer, Georg et al. (Hg.): Bruno Latours Kollektive. Kontroversen zur Entgrenzung des Sozialen. Frankfurt/Main: Suhrkamp. S. 219-233.

Paul, Axel (2006). »Tod der Gabe. Ein römischer Mordfall?«. In: Moebius, Stephan/Papilloud, Christian (Hg.): Gift – Marcel Mauss' Kulturtheorie der Gabe. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften. S. 293-312.

Ramel, Frédéric (2004). »Marcel Mauss et l'étude des relations internationals: un heritage oublié«. In: *Sociologie et Société*. 36. Jg., Heft 2. S. 227-245.

Reckwitz, Andreas (2003): »Grundelemente einer Theorie sozialer Praktiken. Eine sozialtheoretische Perspektive«. In: *Zeitschrift für Soziologie*. 32. Jg., Heft 4. S. 282-301.

Ricœur, Paul (2006). Wege der Anerkennung. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Sahlins, Marshall (1972). Stone Age Economics. New York: de Gruyter.

Schatzki, Theodore et al. (Hg.) (2001). The Practice Turn in Contemporary Theory. London: Routledge.

Schlanger, Nathan (1998). »The Study of Techniques as an Ideological Challenge: Technology, Nation, and Humanity in the Work of Marcel Mauss«. In: James, Wendy/Allen, Nicholas J. (Hg.): Marcel Mauss. A Centenary Tribute. New York: Berghahn. S. 192-212.

Schlanger, Nathan (2006). »Introduction. Technological Commitments: Marcel Mauss and the Study of Techniques in the French Social Sciences«. In: Ders. (Hg.): Marcel Mauss. Techniques, Technology and Civilisation. New York: Durkheim Press/Berghahn. S. 1-29.

Schultheis, Franz (2007). Bourdieus Wege in die Soziologie. Konstanz: Universitätsverlag Konstanz.

Silber, Ilana (1998). »Modern Philanthropy: Reassessing the Viability of a Maussian Perspective«. In: James, Wendy/Allen, Nicholas J. (Hg.): Marcel Mauss. A Centenary Tribute. New York: Berghahn. S. 134-150.

Schüttpelz, Erhard (2002a). »Der Fetischismus der Nationen und die Durchlässigkeit der Zivilisation. Globalisierung durch technische Medien bei Marcel Mauss (1929)«. In: Andriopoulos, Stefan/Dotzler, Bernhard J. (Hg.): 1929: Beiträge zur Archäologie der Medien. Frankfurt/Main: Suhrkamp. S. 158-172.

Schüttpelz, Erhard (2002b). »Pazifik – Zur Terminologie der Gabe von Marcel Mauss«. In: Kater, Thomas/Kümmel, Albert (Hg.): Der verweigerte Friede.

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Der Verlust der Friedensbildlichkeit in der Moderne. Bremen: Donat Verlag. S. 337-383.

Schüttpelz, Erhard (2005): Die Moderne im Spiegel des Primitiven. München: Fink.

Starobinski, Jean (1994). Gute gaben, schlimme Gaben. Die Ambivalenz sozialer Gesten. Frankfurt/Main: Büchergilde.

Stentzler, Friedrich (1979). Versuch über den Tausch. Zur Kritik des Strukturalismus. Berlin: Medusa.

Tarot, Camille (1999): De Durkheim à Mauss, l'invention du symbolique. Sociologie et science de religions, Paris. La Découverte.

Tarot, Camille (2006). »Fragen zum Verhältnis von Mauss zur deutschen Kultur«. In: Keller, Thomas/Eßbach, Wolfgang (Hg.): Leben und Geschichte. Anthropologische und ethnologische Diskurse der Zwischenkriegszeit. München: Fink. S. 323-342.

Vandevelde, Antoon (2000). »Towards a Conceptual Map of Gift Practices«. In: Ders. (Hg.): Gifts and Interests. Leuven: Peeters. S. 1-20.

Volf, Miroslav (2005). Free of Charge. Giving and Forgiving in a Culture Stripped of Grace. Michigan: Zondervan.

Wacquant, Loïc D.J. (1996): »Auf dem Weg zu einer Sozialpraxeologie. Struktur und Logik der Soziologie Pierre Bourdieus«. In: Bourdieu, Pierre/Wacquant, Loïc D.J.: Reflexive Anthropologie. Frankfurt/Main: Suhrkamp. S. 17-93.

Weigel, Sigrid (1996). »›Shylock‹ und ›Das Motiv der Kästchenwahl‹: die Differenz von Gabe, Tausch und Konversion im ›Kaufmann von Venedig‹«. In: Böhme, Hartmut/Scherpe, Klaus R. (Hg.): Literatur und Kulturwissenschaften. Positionen, Theorien, Modelle. Reinbek bei Hamburg: Rowohl. S. 112-133.

Zutt, Jürg (Hg.) (1972). Ergriffenheit und Besessenheit. Ein interdisziplinäres Gespräch über transkulturell-anthropologische und -psychiatrische Fragen. Bern: Francke.

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Freundschaft in Einsamkeit. Eine soziologische Grenzbetrachtung

JOHANNES WEISS

»And I must be, as he had been, alone,
›As all must be‹, I said within my heart,
›Whether they work together or apart‹.
[…]
›Man work together‹, I told him from the heart,
›Whether they work together or apart‹ […]«.

(Robert Frost, The Tuft of Flowers)

Nicht nur in den Naturwissenschaften und in der Mathematik, sondern auch in der Soziologie empfiehlt es sich, gelegentlich statt des massenhaft auftretenden Normal- oder Durchschnittsfalls einen empirisch unwahrscheinlichen, vielleicht auch nur unauffälligen Grenzfall in den Blick zu nehmen. Im Zuge einer solchen Grenzbetrachtung treten die unterscheidenden und grundlegenden Merkmale eines Sachzusammenhangs besonders deutlich hervor. Der Gegenstand der nachfolgenden Überlegungen und die Art seiner Behandlung sind so zu verstehen.[1]

1 Das Thema soll dem Anlass und Ort der Veröffentlichung gemäß sein, die Behandlungsart Bernd Giesen, der Grenzen soziologischer Analyse immer aufs neue ausgemessen und ausgedehnt, gelegentlich auch um der Sache willen bewusst überschritten hat.

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

I.

Der Gegenstand der Soziologie ist die Gesellschaft oder das Gesellschaftliche. Allerdings streitet man seit jeher und immer aufs neue darüber, was mit diesen Worten genau gemeint sei, wie man es finden und dingfest machen könne. Größere Einigkeit besteht dagegen hinsichtlich dessen, was, jedenfalls im engeren Sinne und per definitionem, nicht zum Zuständigkeitsbereich der Soziologie gehört – nicht das ›Singuläre‹, sondern das ›Allgemeine‹, nicht die ›Ausnahme‹, sondern die ›Regel‹ oder das ›Durchschnittliche‹, nicht das ›Einsamsein‹, sondern das ›Zusammensein‹ und so fort. Allerdings sollten auch diese ausgegrenzten Phänomene von der Soziologie ernst- und in den Blick genommen werden, weil sie die Ordnung und den Gang der gesellschaftlichen Dinge infrage zu stellen oder zu gefährden vermögen – und eben deshalb zu deren immer neuer Legitimierung und Stabilisierung gebraucht werden.

II.

Ungeachtet dieses breiten soziologischen Konsenses ist natürlich nicht immer klar, was diesseits und was jenseits der Grenzen der Gesellschaft und damit auch der Soziologie liegt. Das lässt sich gut am Phänomen der ›Freundschaft‹ erkennen. Es gilt in der Soziologie gemeinhin durchaus als ein soziales Phänomen, und als solches wird es in seinen vielfältigen gesellschaftlichen Bezügen und Funktionen auch in mancherlei Analysen thematisiert. Zugleich aber gibt es noch immer einen auffälligen Mangel an soziologischen Untersuchungen, die sich der ›Freundschaft‹ im engeren Sinne und als einem sozialen Tatbestand ganz eigener Art, also nicht in ihren gesamtgesellschaftlichen Bedingungs- und Nutzungszusammenhängen (vgl. Krug 2006), widmen. Gemeint ist die Art von Freundschaft, bei der nicht gilt, was aus soziologischer Sicht bei Gruppen und Institutionen generell unterstellt zu werden pflegt: dass es auf soziale Positionen, Rollen und Beziehungen als solche ankomme, nicht auf diese oder jene einzigartigen Menschen, die sie ausfüllen und realisieren.

Demnach wäre es der für Freundschaften dieses Typs konstitutive Anspruch auf Nichtaustauschbarkeit und Unvertretbarkeit der befreundeten Menschen und der damit einhergehenden Singularität ihres Verhältnisses, der die Schwierigkeiten seiner Soziologisierung und damit auch die Zurückhaltung der Soziologen erklärte. Natürlich könnte man auch diesem Anspruch so beizukommen versuchen, dass man ihn zu einer kommunikativ erzeugten Fiktion erklärte, die zwar für die Beteiligten ganz unverzichtbar, für die Soziologie jedoch eben dies – eine Fiktion – sei. Aber könnte man dann Freundschaften in ihrer konkreten Wirklichkeit und

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Wirksamkeit gerecht werden – so gar, dass man den Befreundeten etwas Neues und Erhellendes darüber zu sagen hätte?

III.

Eine andere, mit jener ersten eng verbundene Eigenart ist geeignet, diese Reserve der Soziologie zu verstärken. Solche Freundschaften bedeuten, dass Menschen sich (je für sich und in einer besonderen Beziehung) aus allen weiteren sozialen Bezügen und Bindungen ausschließen, sich mit Willen und Bewusstsein in Gemeinsamkeit vereinsamen.

›Freundschaft‹, so verstanden und praktiziert, ist also eine sehr besondere Form von sozialer Selbst-Exklusion[2]. Dies ist nicht mit dem – natürlich zutreffenden – Hinweis angemessen zu erfassen und abzutun, dass der meist absichtsvolle Rückzug und die Selbst-Abschließung ein ganz generelles und konstitutives Merkmal von ›Freundschaft‹ sei. Das Bedürfnis nach Ausschließung und Ausschließlichkeit erfährt hier jedenfalls eine wesentliche, qualitative Steigerung, indem es sich mit dem Streben nach Einsamkeit verbindet, dessen dezidiert asozialer, wenn nicht offensiv antisozialer Charakter ganz unbezweifelbar zu sein scheint. Wenn die Soziologie aus den genannten Gründen schon mit der ›Freundschaft‹ überhaupt ihre Probleme hat, wird sie sich bei einer mit Vereinsamung einhergehenden ›Freundschaft‹ erst recht zurückhalten. Ihre Neigung, Einsamkeit nur als einen sozialen (und deshalb auch psychischen) Mangelzustand zu betrachten, ist überstark und in den einschlägigen Untersuchungen ganz dominant. Sie muss deshalb auf eine in diesem Sinne radikalisierte Ausprägung von ›Freundschaft‹ durchschlagen – wenn sie nicht als eine schlichte Unmöglichkeit gesehen wird, ein in sich widersprüchliches, kaum vorstellbares und jedenfalls nicht existenzfähiges Gebilde.

Wenn man nicht so weit gehen will, mag man die hier ins Auge gefassten Gegebenheit doch als den extremsten Gegensatz zum Ideal einer alle Menschen als Menschen einschließenden ›Freundschaft‹, einer universellen Philanthropie, betrachten und bewerten. Auch das wäre aber vorschnell geurteilt. Die nachfolgenden Überlegungen sind von der Vorstellung geleitet, dass wir es hier viel eher nämlich mit einem der Fälle zu tun haben, bei dem die Extreme sich berühren.

2 Dies ist ein gesellschaftliches Phänomen von großer Bedeutung und Aktualität, das sich aber – wegen der angedeuteten professionellen Voreingenommenheit – der Wahrnehmung der meisten Soziologen völlig entzieht. Siehe dazu meine Ausführungen in Weiß (2006).

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

IV.

Wenn das gemeinte Phänomen, ›Freundschaft in Einsamkeit‹, also der Aufmerksamkeit und dem Interesse der Soziologie – und wohl auch der Psychologie oder Philosophie – entgangen ist, dann kann das doch unmöglich für die Dichtung gelten. Die Einsamkeit ist der Dichtkunst nicht nur als »poetogene Situation«, und zwar »par excellence« (Assmann/Assmann 2000: 13), notwendig, sondern auch als Thema vertraut und lieb. Und groß wäre der Ertrag, wenn man es unternähme zusammenzusuchen, wo und wie sie bedichtet und besungen worden ist.[3] Nur drei Beispiele aus sehr unterschiedlichen Kontexten seien genannt: Henry Purcells Loblied ›O solitude‹ (»O solitude, my sweetest choice / O how I solitude adore«), ›Ma solitude‹ von Georges Moustaki (»Elle sera à mon dernier jour / Ma dernière compagne / Non, je ne suis jamais seul / Avec ma solitude«) und schließlich Rilkes ›Der Einsame‹ (2. Strophe):

»In mein Gesicht reicht eine Welt herein,
die vielleicht unbewohnt ist wie ein Mond,
sie aber lassen kein Gefühl allein,
und alle ihre Worte sind bewohnt«.

Wie die ›Einsamkeit‹ ist auch die ›Freundschaft‹ eine Hauptbedingung und, gewiss auch deshalb, ein wesentlicher Gegenstand des Dichtens, und so kann man erwarten, dass das auch für ihr Zusammenspiel, obzwar nicht im selben Maße, gilt.

V.

Allen, die es auch nur in die Nähe der klassischen deutschen Poesie geführt hat, ist zumindest ein Dichtwerk bekannt, das von der Sache spricht – und dies in einer Weise, die es zum einschlägigen locus classicus macht. Tatsächlich kam es mir sogleich in den Sinn, nachdem ich auf das Thema gestoßen war. Es ist Goethes ›An den Mond‹ (2. Fassung), das so anhebt:

»Füllest wieder Busch und Tal

3 Die von Aleida und Jan Assmann (2000) herausgegebene, einer »vergleichend-anthropologischen« Perspektive verpflichtete und nicht auf die poetische Literatur beschränkte Sammlung von Abhandlungen bietet sehr viel Stoff und intellektuelle Anregung für ein solches Unterfangen – und zwar auch hinsichtlich seiner soziologischen Relevanz und Ergiebigkeit. Auch die ›Einsamkeit in Gemeinschaft‹ kommt hier, insbesondere in Gestalt der frühchristlichen Eremiten, in den Blick.

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Still mit Nebelglanz,
Lösest endlich auch einmal
Meine Seele ganz«.

Es endet mit diesen beiden Strophen:

»Selig, wer sich von der Welt
Ohne Hass verschließt,
Einen Freund am Busen hält
Und mit dem genießt,

Was von Menschen nicht gewusst
Oder nicht bedacht,
Durch das Labyrinth der Brust
Wandelt in der Nacht«.

Nachdem diese Zeilen sich einmal im Kopf festgesetzt hatten und nicht wieder herauswollten, schien es das Beste, sie zum Leitfaden der soziologischen resp. sozio-philosophischen Erwägungen zu nehmen. Warum sollte nicht auch hier, oder gerade hier, ein Poet den Sinn der Sache tiefer verstanden und genauer erfasst haben als ein »Menschenwissenschaftler« (Elias), jedenfalls fürs Erste? Und warum sollte das nicht *a fortiori* bei Goethe anzunehmen sein, der lange vor jeder Soziologie tiefe Einsichten in die ›condition moderne‹ gewonnen hatte (und deshalb auf Marx ebenso wie auf Weber und Simmel so stark hatte wirken können)?

Schon Tenbruck (1964: 433) hatte seinen Rekurs auf die Geistes-, d.h. Literaturgeschichte, damit gerechtfertigt, dass eine »ernsthafte Theorie der persönlichen Beziehungen« noch nicht einmal »tentativ« zu entwerfen sei, »wenn man sich allein an das mit den Methoden der modernen Soziologie erhobene Material halten wollte«. Ich habe den Eindruck, dass sich die soziologische Datenlage mittlerweile nicht wesentlich verbessert hat, am allerwenigsten hinsichtlich meiner speziellen Fragestellung.

VI.

Es erschien geboten, vorweg wenigstens einen Eindruck von dem zu gewinnen, was die Literaturwissenschaft, also die Germanistik, zu diesem Gedicht zu sagen hätte. Ihre Aufgabe liegt ja gewiss (auch) darin, eine Brücke zwischen der Dichtung und den anderen, poesieferneren, Human- oder Geisteswissenschaften zu schlagen.

Der – vorläufige – Ertrag dieser Bemühungen war allerdings bescheiden: Dies sei die zweite, in der Mitte um drei Strophen erweiterte, ansonsten nur leicht veränderte Fassung des Gedichts. Die beiden letzten Stro-

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

phen seien unverändert geblieben bis auf den Umstand, dass an der betreffenden Stelle statt von einem »Freund« von einem »Mann« gesprochen werde (was darauf schließen lasse, dass die Worte ursprünglich einer Frau – Frau von Stein? – in den Mund gelegt waren). Sodann wird auf die auffällig starke und tatsächlich sehr bedenkenswerte Selbstrezeption dieses Gedichts durch Goethe verwiesen[4], außerdem auf die beachtlich frühe und deutliche innerpoetische resp. innerkünstlerische (musikalische) Rezeption und Anverwandlung: mehrere Vertonungen, darunter zwei von Franz Schubert; Marianne von Willmers Brief vom 2.1.1828; Joseph von Eichendorffs ›Schweigt der Menschen laute Lust im Taugenichts‹ (1826); Ludwig Tiecks Novelle ›Der Mondsüchtige‹ (1831).

Was schließlich die uns vornehmlich interessierenden beiden letzten Strophen angeht (»Und die beiden letzten Strophen?«, fragt sich der Autor), heißt es: Es gehe nicht um ein »Aufgehen im Ganzen« (wie in der 1. Strophe), sondern um eine Abkehr, nicht zwar von der »Natur«, sondern von der »Welt«. Und »Welt« bedeute dabei nicht bloß »Gesellschaft«, sondern »die Totalität der Empirie« (Arntzen 1996).

Das sind spärliche Auskünfte und viel weniger, als man erwarten sollte. Und dieses Wenige lässt sich nicht ohne weiteres mit dem verbinden, was Sigmund Freud in seiner Ansprache zur Verleihung des Goethe-Preises 1930 (verlesen von Anna Freud) zur – alles entscheidenden – letzten Strophe sagt, wenn er bemerkt, dass darin, »in stimmungsvollen Worten«, »der Inhalt des Traumlebens« ausgesprochen werde (Freud 1963: 438).

Die beiden Deutungen treffen sich – immerhin – in ihrer Unbestimmtheit, ihrem nur andeutenden Charakter. Es mag sein, dass sie genau deshalb der Sache angemessen sind. Denn offensichtlich weigert sich auch der Dichter, klar und genau zu sagen, was die Freunde in ihrer gewollten Weltabgeschiedenheit »genießen« und was daran so genussvoll ist. Es ist, so heißt es, von der Art, dass »Menschen« (also Menschen ganz allgemein, nicht nur die Menschen »da draußen«) es entweder nicht wissen oder, wenn sie es wissen (können), jedenfalls nicht bedenken. Und in dreifacher, sich steigernder Wendung wird gesagt, dass diese »es« schwer zu fassen, also gedanklich zu identifizieren, dingfest zu machen sei: Es »wandelt« (irrt umher) ohne Weg und Ziel (»im Labyrinth«), und dies im Dunkel der Nacht.

4 1. Fassung; ›Herbstgefühl‹; ›Jägers Abendlied‹; später: ›Vollmondnacht‹ in ›West-östlicher Diwan‹; ›Um Mitternacht‹; ›Dämmrung senkte sich von oben‹ in den ›Chinesisch-Deutschen Jahres- und Tageszeiten‹; schließlich: ›Dem aufgehenden Vollmonde‹.

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

VII.

Was ist hier gemeint? Was ist der ›Inhalt‹ einer solchen Bewusstseinslage oder Gestimmtheit, wenn die Freudsche Auskunft, es sei »der Inhalt des Traumlebens«, nicht befriedigen will? Klar ist, wovon sich dieser Seelenzustand absetzt: nicht von diesen oder jenen besonderen sozialen Bezügen und Institutionen, sondern von jedem gesellschaftlich vorgegebenen uns symbolisch geordneten »universe of discourse« überhaupt, also auch von dem Welthorizont, den eine/die »Gesellschaft« mit ihren letzten, grundlegenden Reduktionen von Komplexität stiftet und absichert.

Es handelt sich hier nicht um den Rückzug aus einer unerträglich gewordenen Wirklichkeit, schon gar nicht um die Flucht in die Verrücktheit, die geistige Verwirrung – etwa in dem Sinne, in dem Nietzsche sich eine Zukunft vorstellte, in der denkende Menschen freiwillig ins Irrenhaus gehen würden, oder in dem man dem »armen Hölderlin« eine mindestens halbbewusste Flucht in den – womöglich »der Welt« sogar vorgespielten – Wahnsinn zugetraut und angedichtet hat. Gemeint ist vielmehr der Übergang in eine Art von Welterfahrung, die sich mit großer Gelassenheit, ganz ohne Verzweiflung und »Hass« gegenüber den Realitäten der sozialen Lebenswelt, vollzieht – dies allerdings in der Gewissheit, einer tieferen Wahrheit zu begegnen.

Der zitierte Kommentator trifft also insofern etwas Richtiges und Bedenkenswertes, als er bemerkt, es gehe um ein aggressionsloses Hintersichlassen von ›Gesellschaft‹ überhaupt, und zwar ohne dass an deren Stelle die eine, umfassende und wahre ›Natur‹ trete – etwa in dem Sinne, in dem Nietzsches Zarathustra die »Erde«, das kosmische Geschehen, als eine »ewige Wiederkehr des Gleichen«, gegen die Menschen-Geschichte (und die »Gesellschaft« sowieso) setzt.

VIII.

Und dies ist auch in meinen Augen die Einsicht, die über dieses besondere Gedicht, über die Goethesche ›Weltanschauung‹ und eine poetische resp. ästhetische Weltdeutung überhaupt hinaus und, nicht zwar geradewegs in die Soziologie, wohl aber in Überlegungen von einiger soziologischer Relevanz und Ergiebigkeit führt. Sie betrifft die Tatsache einer Wirklichkeit, welche durch die eingespielten Sprachspiele und gesellschaftlichen Konventionen oder Konstruktionen normalerweise – und auch notwendigerweise – ausgeblendet oder neutralisiert wird, diese aber doch immer – jedenfalls nicht erst unter den Bedingungen der modernen, ›entzauberten‹ Kultur – wie ein (oder: als ihr) Schatten begleitet und, dann und wann, durchbricht und prinzipiell, d.h. von Grund auf, in Frage stellt. Das geschieht insbesondere, obzwar keineswegs ausschließlich, in der lyrischen

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Dichtung, die ja, nach meinem Verständnis, wesentlich aus dem Ungenügen über das in Worten Sagbare (bzw. über die Befangenheit in gegebenen Sprachwelten) hervorgeht und eben deshalb aus ihrer Einsamkeit nicht herauskommt.

Diese Einsamkeit ist nicht diese oder jene, sondern eben die, die für uns Menschen und unser Welt- und Selbstverhältnis konstitutiv ist und die sich deshalb denkenden Menschen zwar nicht unablässig, aber doch immer aufs Neue aufdrängt.

IX.

Was aber hat es in diesem Zusammenhang mit der ›Freundschaft‹ auf sich und worin liegt insofern die Bedeutung des Ganzen für eine soziologische Betrachtung? Endet das Vorgetragene nicht, philosophisch gesehen, bei einer Vorstellung von Einsamkeit, die denknotwendig mit radikaler ›Vereinzelung‹ einhergeht?

An dieser Stelle ist Friedrich Tenbrucks (1964) Essay ins Spiel zu bringen. Seine zentrale, von dem Germanisten W. Rasch inspirierte These lautet, dass sich die Blüte des Freundschaftswesens in der zweiten Hälfte des 18. und zu Beginn des 19. Jahrhunderts aus dem Zerfall traditionaler Gemeinschaftsformen und Bindungen erkläre. Es handelt sich also, sehr kurz gesagt, um eine Kompensations- oder Lückenbüßertheorie: Freundschaft springt da ein, wo sonst nur noch die völlige Gemeinschafts- und Bindungslosigkeit bliebe.

Man könnte denken, dass auch die von mir in den Blick genommene Form der Freundschaft, die mit einer gesteigerten Einsamkeitserfahrung einhergeht, sich gut in diesen Bahnen interpretieren ließe: als extreme Ausprägung, die extremen Bedingungen entspricht.

Dies aber erscheint nach den bisherigen Erwägungen ganz falsch: Die gemeinte Art der Freundschaft kompensiert keine Verlust- und Exklusionserfahrungen, sondern vertieft, unterstützt und erhält sie. Ihre besondere Exklusivität und ihre besondere (seelische und körperliche) Intimität sowie ihre weitgehende Sprachlosigkeit entsprechen genau der beschriebenen Erfahrung oder Stimmung. Sie ist die zugleich höchst intensive und (im Ausdruck) höchst reduzierte Form von Sozialität und Kommunikation, die einer solchen Erfahrung/Gestimmtheit allein gemäß ist. Sie hebt die Einsamkeit und auch die radikale Vereinzelung nicht auf, mildert sie nicht einmal, sondern bestätigt und bekräftigt sie als eine geteilte und verbindende Gegebenheit.[5] In ihr verknüpft sich ein quantitatives Minimum mit

5 »Und solchermaßen zu Zwein ist man wahrlich einsamer als zu Einem« (Nietzsche 1980b: 198). Das ist zwar in einem etwas anderen Zusammenhang gesagt, stimmt aber auch in diesem.

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

einem qualitativen Maximum von Sozialität (als Kommunikabilität), und darin gründet die Stärke und die Unfassbarkeit der gemeinsamen Welterfahrung zugleich: »Gute Freunde geben einander hier und da ein dunkles Wort als Zeichen des Einverständnisses, welches für jeden Dritten ein Rätsel sein soll« (Nietzsche 1980a: 583). Auch das findet sich bei Friedrich Nietzsche und trifft (doch) die gemeinte Sache ebenso wie das, was er Zarathustra fragen lässt: »Bist du reine Luft und Einsamkeit und Brot und Arznei deinem Freunde?« (1980b: 72)

X.

Nietzsche war nicht nur ein exzeptioneller Denker, er war auch, sehr bewusst, ein Denker der Exzeptionalität. Deshalb ist es kein Zufall, dass er einen Sinn und auch passende Worte für ›Freundschaft‹ in diesem exzeptionellen Sinne hatte. Das letzte Wort in der Sache gebührt aber einem Soziologen, einem sehr gemäßigt erscheinenden zumal: Georg Simmel. ›Freundschaft‹, wie sie hier verstanden wurde, ist eine außergewöhnliche Form von Sozialität. Sie ist aber diejenige ›Ausnahme‹, von der aus man auch die ›Regel‹ besser versteht, welche Simmel in seinem berühmten ›Exkurs‹ als zweites »soziales Apriori« formuliert hat: »Die Art (des) Vergesellschaftet-Seins ist bestimmt oder mitbestimmt durch die Art (des) Nicht-Vergesellschaftet-Seins« (1983: 26).[6] In einer solchen ›Freundschaft‹ nämlich kommt beides zusammen, indem es einander bedingt: das stärkste, ganz unerschütterliche Gefühl der Zusammengehörigkeit und Gleichgestimmtheit mit dem klarsten Bewusstsein der Vereinzelung. In ihr, so kann man wohl sagen, lebt dieses Apriori in seiner reinsten Form.

XI.

Gerade wenn das Zusammenspiel von Einsamkeit und Gemeinsamkeit, soziologisch betrachtet, ein Grenz-Fall, seine Betrachtung also eine Grenz-Betrachtung ist, dann sollte sich daraus etwas von sehr allgemeiner und grundlegender Bedeutung ablesen lassen. Was das sein könnte, wurde schon angedeutet. Es wäre eine keineswegs ganz neue, aber doch zu wenig

6 Ganz ähnlich, aber ganz unabhängig von Simmel, hat Ludwig Landgrebe diesen Grund-Satz ausgedrückt: »Die Individuation im Sinne (der) absoluten Vereinzelung stammt nicht aus der Gesellschaft, sondern ist die Voraussetzung dafür, dass es Gesellschaft gibt, die in Interaktion steht« (1975: 40).

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

beachtete Einsicht. Sie hat zwei Seiten, die dialektisch miteinander verknüpft sind, aber nicht synthetisiert werden können.

Die Einsicht besagt zunächst, dass das Gesellschaftliche auch da, wo wir uns seinem Zugriff, seinen Festlegungen und Einschränkungen am meisten entzogen haben, doch sehr gegenwärtig bleibt, und dies nicht nur als das Negierte oder Geflohene und auch nicht nur deshalb, weil es die Bedingungen und Mittel eines solchen Entzugs vorgibt. Noch wichtiger und wirksamer ist vielmehr, dass, jedenfalls beim hier beschriebenen Phänomen, das Bewusstsein der radikalsten Vereinzelung sich mit einer besonders starken Erfahrung der Gemeinschaftlichkeit verbindet.

Die Kehrseite dieser Einsicht lautet, dass noch so umfassende und tief reichende Erscheinungs- und Wirkungsformen des Gesellschaftlichen vom Bewusstsein ihrer Grenzen – und das heißt: ihres ›Wesens‹ – nicht nur untergründig oder irgendwie begleitet werden, sondern dieses Bewusstsein von sich her herausfordern und aufdrängen, nicht permanent zwar, wohl aber immer aufs neue.

Das besonders Instruktive der ›Freundschaft in Einsamkeit‹ liegt, so betrachtet, eben darin, dass hier das gegenläufige Zusammenspiel von Vereinzelung und Vergemeinschaftung nach beiden Seiten hin zutage tritt.

XII.

Dies sind vorläufige, erprobende Überlegungen, die, in dieser doppelten Hinsicht, einer differenzierten Ausführung und Vertiefung sehr bedürften. Die Dimension der ›Freundschaft‹ in diesem engeren Verstande ist der Aufmerksamkeit der Soziologie weitgehend, aber doch nicht völlig entgangen. Anders steht es mit der Einsamkeit. Aber auch hier gibt es Ansatzpunkte für vertiefende Untersuchungen in der soziologischen Denktradition, vor allem bei Georg Simmel. Und Simmel hat, durchaus von der Mitte seines Denkens her, also nicht in einer beiläufigen, wenn nicht sogar auf groben Missdeutungen beruhenden Weise, einen Philosophen inspiriert, der wegen seiner vermeintlichen Fixierung auf die elementare Einsamkeit menschlichen Daseins seit jeher – und für viele bedeutende Fachvertreter (wie Pierre Bourdieu) bis heute – als der eigentliche Anti-Soziologe gilt: Martin Heidegger.

Unabweisbar ist die Erfahrung der elementaren »Einzelnheit« und »Vereinsamung« des menschlichen Daseins im »Vorlaufen« zum je eigenen, unvertretbaren Tod. Dies, und nicht eine vermeintliche Todesbesessenheit des Philosophen, erklärt die besondere Bedeutung des Themas in

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

der Heideggerschen Daseinsanalytik[7] – und gerade hier ist der Einfluss Simmels offenkundig. Im Kapitel ›Tod und Unsterblichkeit‹ seines letzten, ihm selbst gewiss wichtigsten, Buches spricht er von der »Formung des Lebens in seinem ganzen Verlaufe durch den Tod« (1999: 307; Simmels Hervorhebung), und er bemerkt dazu, dass viele »Naturvölker« das Leben »noch nicht tief oder […] nicht individuell genug gefasst (hätten), um den Tod in seine Einheit einzubeziehen«. Der Tod sei nämlich für ein Wesen »sozusagen umso gründlicher, je individueller es [sei]«. Dies gilt Simmel sogar als »die eigentliche Definition der Individualität«: »Nur die Individualität kann wirklich sterben« (ebd., 330).

XIII.

Von diesen Einsichten führt eine direkte Linie zu Heideggers Analysen (vgl. Schmitz 1991). Und in ihrem Lichte versteht man gut, warum die Soziologie, die Simmel in seinen späten Jahren wegen der Vordringlichkeit der Sache zurückgestellt hatte, sich um ihrer – der Soziologie – Selbsterhaltung willen vorzugsweise mit der gesellschaftlichen Bewältigung oder Neutralisierung des Todes beschäftigt.

Und doch ist mit der Simmel'schen und Heidegger'schen Art seiner Thematisierung die Gemeinschaftlichkeit des Menschen nicht aus dem Blick gerückt. Die elementare Einsamkeit des ›Daseins‹ begründet zugleich eine Weise des ›Mitdaseins‹, der »des Anteilnehmens an dem Schicksal anderer Menschen« (Kant), die eben deshalb so stark ist, weil bei ihr die ›Jemeinigkeit‹ des Existierens nicht aufgehoben, sondern vorausgesetzt und bekräftigt wird.

Man könnte versucht sein, hier eine sehr wohlwollende und interessierte, wenn nicht apologetische (Um-)Deutung der Daseinsanalytik am Werke zu sehen, doch entspricht das Gesagte ganz eindeutig Heideggers eigener Sicht der Dinge. Entgegen einer verbreiteten und unablässig wiederholten Meinung thematisiert die Daseinsanalytik das ›Mitsein‹ nicht nur in seinen ›uneigentlichen‹, an das ›Man‹ verfallenen Erscheinungsformen. Und diese werden auch nicht, wie Bourdieu (1988) behauptet, der Soziologie zugewiesen, um diese Wissenschaft selbst als Funktion derselben Uneigentlichkeit auszuweisen und abzutun.

Im Fünften Kapitel von ›Sein und Zeit‹ (§34) handelt Heidegger davon, wie »die Stimme eines Freundes« in die existenziale Einsamkeit des ›Daseins‹ hineinklingt und gehört wird. Er spricht vom »Aufeinanderhören, in dem sich das Mitsein ausbildet«, und davon, dass wir dabei »im

7 Auch Bernd Giesen bezieht sich gelegentlich auf dieses Kernstück der Daseinsanalytik, obzwar nicht in der hier gemeinten Hinsicht (vgl. Giesen 2004: 14, 158).

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Vorhinein schon mit den Anderen bei dem Seienden sind, worüber die Rede ist« (SuZ: 163f.). Schließlich bemerkt er, dass das Schweigen kein defizitärer Zustand ist, dass ihm vielmehr das »echte Hörenkönnen und durchsichtige Miteinandersein entstammt« (ebd., 165).

Es folgen Analysen zur Alltäglichkeit des Daseins, in dessen »Gerede« sich die »alltägliche Ausgelegtheit« einer Welt reproduziert, und zwar bis in die »Möglichkeiten des Gestimmt-seins« hinein. (ebd., 167ff.). Heidegger betont hier wie auch sonst, dass diese Form der Verfallenheit nicht in einer »herabziehenden« Absicht in den Blick genommen werde, sondern allein deshalb, weil sich in dieser »alltäglichsten und hartnäckigsten ›Realität‹«, und nur in ihr, die »existenziale Struktur des Daseins« aufdecken lasse (ebd., 170).

XIV.

Wozu sind Gedankengänge der hier vorgetragenen Art gut? Man mag in ihnen, jedenfalls in ihrem materialen Teil, eine interessante und auch wünschbare Erweiterung des Beobachtungsfeldes der Soziologie sehen, und zwar auch dann, wenn den behandelten Phänomenen weiterhin eine nur marginale, also grenzwertige Bedeutung zuerkannt wird. Das wäre immerhin etwas, aber doch weniger, als mit den Überlegungen ausdrücklich intendiert war: ein adäquateres, gründlicheres Verständnis dessen, was es mit der Gesellschaftlichkeit überhaupt auf sich hat – auch, aber keineswegs nur, unter den Bedingungen ihrer »Entdinglichung« in der (Post-) Moderne, der Bernhard Giesen (1991) eine große Studie gewidmet hat.

Den allem zugrunde liegenden Kern- und Leitgedanken hat, wie bemerkt, schon Georg Simmel verstanden, als »soziales Apriori« formuliert und der Soziologie als ein solches zu beachten aufgegeben. Er besagt, dass die Soziologie ihren Gegenstand nur dann angemessen begreift, wenn sie ihn, und zwar durchgehend, als dasjenige gegenläufiges Zusammenspiel von Vergesellschaftet- und Nicht-Vergesellschaftet-Sein in den Blick nimmt, das Kant »ungesellige Geselligkeit« genannt hatte. Das in den vorliegenden Erörterungen thematisierte soziale Phänomen ist lehrreich, weil es zu einer solchen Sicht der Dinge nötigt.

Literatur

Arntzen, Helmut (1996). »An den Mond«. In: Otto, Regine/Witte, Bernd (Hg.): Goethe Handbuch. Bd. 1: Gedichte. Stuttgart: Metzler. S. 180-187.

Assmann, Aleida/Assmann, Jan (Hg.) (2000). Einsamkeit. München: Fink.

Bernsdorf, Wilhelm (1969). »Freundschaft«. In: Ders. (Hg.). Wörterbuch der Soziologie. Stuttgart: Enke.

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Bourdieu, Pierre (1988). Die politische Ontologie Martin Heideggers. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Commengé, Beatrice (2007). »Rainer Maria Rilke. Devenir solitude«. In: La solitude. Mal de vivre ou quête de soi. Magazin Literaire. Hors-Série (12). S. 66-68.

France-Lanord, Hadrien (2007). »Martin Heidegger. L'age de solitude«. In: La solitude. Mal de vivre ou quête de soi. Magazin Literaire. Hors-Série (12). S. 70-73.

Freud, Sigmund (1963). Das Unbewußte. Schriften zur Psychoanalyse. Frankfurt/Main: Fischer.

Giesen, Bernhard (1991). Die Entdinglichung des Sozialen. Eine evolutionstheoretische Perspektive auf die Postmoderne. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Giesen, Bernhard (2004). Triumph and Trauma. Boulder: Paradigm.

Heidegger, Martin (2004). Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit. Frankfurt/Main: Klostermann.

Heidegger, Martin (1963). Sein und Zeit. Tübingen: Niemeyer.

Hermand, Jost (2006). Freundschaft. Zur Geschichte einer sozialen Bindung. Köln: Böhlau.

Krug, Joachim Siegbert/Kuhl, Ulrich (2006). Macht, Leistung, Freundschaft. Motive als Erfolgsfaktoren in Wirtschaft, Politik und Spitzensport. Stuttgart: Kohlhammer.

Laurent, Alain (2007): »Friedrich Nietzsche. Le individualisme pardoxale d'un solitaire«. In: La solitude. Mal de vivre ou quête de soi. Magazin Literaire. Hors-Série (12). S.63-66.

Nietzsche, Friedrich (1980a). Menschliches-Allzumenschliches II. Der Wanderer und sein Schatten. Kritische Studienausgabe. Bd. 2. München: DTV.

Nietzsche, Friedrich (1980b). Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen. Kritische Studienausgabe. Bd. 4. München: DTV.

Rasch, Wolfdietrich (1936). Freundschaftskult und Freundschaftsdichtung im deutschen Schrifttum des 18. Jahrhunderts vom Ausgang des Barock bis zu Klopstock. Halle: Niemeyer.

Schmitz, Hermann (1991). »Vorrede«. In: Großheim, Michael: Von Georg Simmel zu Martin Heidegger. Philosophie zwischen Leben und Existenz. Bonn: Bouvier. o.S.

Simmel, Georg (1983). Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung. Berlin: Duncker & Humblot.

Simmel, Georg (1999). Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel. Georg Simmel Gesamtausgabe. Bd. 16. Frankfurt/Main: Suhrkamp. S. 212-345.

Tenbruck Friedrich H. (1964). »Ein Beitrag zu einer Soziologie der persönlichen Beziehungen«. In: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*. 16. Jg. S. 431- 456.

Weiß, Johannes (2006). »Über Selbstexklusion und Verständigungsverweigerung«. In: *Annali di Sociologia/Soziologisches Jahrbuch*. 16. Jg. S. 239-252.

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Brüder im Geiste. Kleine Soziologie wissenschaftlicher Kollegenschaft

CLAUS LEGGEWIE

Wer lange genug in akademischen Kreisen, genauer: unter Wissenschaftlern und Wissenschaftlerinnen an Universitäten und Forschungseinrichtungen tätig war, weiß, wie selten sich in diesem Milieu Freundschaften entwickeln und halten. ›Freund‹ muss natürlich näher qualifiziert werden: Oft wird ein Kollege ›mein Freund X‹ tituliert ohne jene vertraute Zuneigung, die Freunden üblicherweise zukommt. Jedenfalls im deutschen Sprachgebrauch: In den USA, wo die sozial-räumliche Mobilität höher ist, zählt man durchschnittlich mehr Menschen als ›friends‹, gerade im akademischen Milieu, wo auch entfernte Kollegen okkasionell Freunde genannt werden und der Umgangston unter ›Peers‹ (auf den ersten Blick!) lockerer ist.

Um diese Unschärferelation zwischen Kollegialität und Freundschaft soll es im Folgenden gehen, und zwar weniger aus philosophischer Perspektive – wie bereits gründlich geschehen (vgl. Helm 2005) als in wissen(schafts)soziologischer Hinsicht, wo dem Phänomen der Kollegialität überraschend wenig Aufmerksamkeit geschenkt wird. Im ersten Teil möchte ich einige Aspekte wissenschaftlicher Kooperation erörtern[1], die im zweiten Teil von anderen Phänomenen der Freundschaft (Liebe, Verwandtschaft, Bruderschaft, Genossenschaft, Kameradschaft etc.) abgehoben werden sollen. Im dritten Teil komme ich auf einen Klassiker der Wissenschaftskommunikation, Diana Cranes ›Invisible College‹, zurück, jene informelle Wissenschaftskommunikation unter Abwesenden, die nunmehr durch Internationalisierung, Interdisziplinarität und ›Cyberscience‹ neu herausgefordert wird.

1 Im systematisierenden Rückgriff auf Leggewie/Mühlleitner (2007).

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

I.

Am Beginn wissenschaftlicher Erkenntnis steht oft eine Unterscheidung, die Modalitäten von Inklusion bzw. Exklusion anzeigt. Worin unterscheidet sich ein Freund (und eine Freundin, was ebenfalls einen erheblichen Unterschied machen kann) von Verwandten, Kameraden, Genossen, einer Liebesbeziehung? Man kann solche Distinktionen an Idealtypen studieren, welche die jeweilige Differenz in besonderem Maße herausstellen, hilfsweise mit Fällen, wo die Überlappung distinkter Rollen im akademischen Bereich zu einem gehörigen ›Kuddelmuddel‹ führt. Ein gutes Beispiel dafür sind Akademikerpaare, die an der gleichen Universität, womöglich gar am selben Fachbereich um Anstellung nachsuchen. In Deutschland gilt dies selbst bei beiderseitiger Qualifikation als unschicklich (während in den USA die Unterbringung des Partners über Annahme oder Ablehnung einer Berufung entscheiden kann). Ein anderes Beispiel für unerwünschte Rollenkonfusion ist die Vermengung wissenschaftlicher Ziele mit politischer Ambition oder die Vererbung einer akademischen Investitur vom Vater auf Sohn und Söhne, die in bestimmten Gelehrtenfamilien bis ins 20. Jahrhundert durchaus vorkam.

Das Institut der ›akademischen Selbstverwaltung‹ ist ein (in vieler Hinsicht missratener) Versuch, derartige personale Beziehungen und Abhängigkeiten zu neutralisieren, wissenschaftliche Kommunikation mithin auf ihren sachlichen Kern zu reduzieren. ›Freundlwirtschaft‹ in jeder Form ist verpönt, da man sie für eine dem Wissens- und Erkenntnisprozess unzuträgliche Verquickung von Handlungsmotiven begreift und als Übergriff unsauberer Interessen in eine als ›interesselos‹ gedachte Sphäre kollegialer, herrschaftsfreier Kommunikation. Vor diesem Hintergrund kann man Kollegialität als spezifische Form der Gemeinschaft einführen, die primär argumentativer und deliberativer Natur ist: Im wechselseitigen Respekt werden satisfaktionsfähige, durch akademische Initiation und Übung garantierte Argumente zusammengetragen und zur Wahrheitsfindung abgewogen. Die Peers, die in diesem Prozess involviert sind, begegnen sich als Gleiche.

Der andere Aspekt von Kollegialität ist die kooperative Leitung von Ausbildungsinstitutionen wie der Universität oder generell einer Schule; entschieden wird – unter der idealiter wieder aus der Mitte der Peers gewählten Leitung – im Kollegium, das seine Herrschafts- und Selektionsbefugnis mit dem Bildungsauftrag und einem szientifischen Wahrheitskriterium legitimieren muss. Das heißt: Auch wenn in Kollegenkreisen selbstverständlich gefeilscht und ausgehandelt wird, und obwohl ein Kollegium selbstredend Herrschaft ausübt, darf hier nicht *systematisch* (wie in patrimonialen und aristokratischen Zusammenhängen) Willkür herrschen, sondern stets ein durch Argumentation erzielbarer Konsens.

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Meritokratie wird jene Form von Bestenauslese genannt, die sich strikt an eigenen, also nicht durch Protektion verschafften Meriten im akademischen Betrieb orientiert und auf dieser Grundlage arbeitsrechtlich begrenzte Herrschaftsausübung über Personen (etwa in einem Institut) legitimiert. Die Wirklichkeit des Forschungsbetriebs ist davon bekanntlich weit entfernt: Akademische Spitzenposten werden elitensoziologischer Evidenz zufolge weiterhin vornehmlich durch Elternhaus und soziale Herkunft vorbestimmt. Das Wissenschaftssystem hält gleichwohl – und mit guten Gründen! – am Leistungsmythos fest und unterfüttert ihn durch einen seit Jahrhunderten bestehenden ›cursus honorum‹, der im professoralen Bereich von den zäh verteidigten akademischen Qualifikationsleistungen Promotion und Habilitation über den ›Ruf‹ und die Schulenbildung bis zur Festschrift und anderen kumulativen Bezeugungen eines Lebenswerks oder ›Oeuvres‹ reicht.

Das Kollegium, das ebenso ehrwürdigen akademischen Hochschultraditionen religiös-klerikaler Natur (der römischen Priesterschaft) entstammt, ist idealtypisch die Versammlung der Peers, von Berufsgenossen, die neben nachprüfbaren und/oder zugeschriebenen Kompetenzen Ziele (wissenschaftliche Wahrheitsfindung), Jargon und Rituale verbinden. Unter ›Peers‹ (ursprünglich der englische Hochadel) verdankt sich Ebenbürtigkeit allein egalitärer Kommunikation: Man unterstellt eine ausgeglichene Verteilung von Kompetenz und einen gemeinsamen, selbstverständlich voraussetzbaren Wissensfundus, die nicht (mehr) hinterfragt werden. Das zeigt sich in salvatorischen Klauseln vom Typ ›Wie Sie wissen…‹, mit denen Vortragende partielle Unkenntnisse der Zuhörerschaft elegant überspielen.

An dem kleinen Beispiel zeigt sich schon, wozu das ›Peer‹-System gut ist: Es ist ein lockeres Netzwerk der Selbstbeobachtung wissenschaftlicher Kommunikation. In einer so nur unter Gleichen möglichen Serie formeller und informeller Interaktionen lässt sich testen, ›was geht‹. Das betrifft sowohl den akademischen ›Comment‹ der Kollegien, die nach Fakultäten, Regionen und Zeiten stark differieren, als auch die tastende Wahrheitssuche, bei der Kollaboration und Konkurrenz in einem systemisch einzigartigen Verhältnis stehen. Es zeigt sich in Probekommunikationen wie Workshops, Pre-Prints, Probevorträgen, Rezensionen sowie im institutionalisierten Verfahren des Peer Review, das Wissenschaftsautonomie, also Unabhängigkeit von herrschaftlicher Zensur und staatlicher Kontrolle signalisiert.

›Peer Reviews‹ sind formalisierte Verfahren kollaborativer wissenschaftlicher Selbstkritik unter Kollegen, an deren Neutralität und Objektivität immer wieder berechtigte Zweifel aufkommen. Gleichrangige Kollegen sollen *sine ira et studio* die Qualität einer wissenschaftlichen Arbeit beurteilen – eine Dissertation, einen Zeitschriftenartikel, ein Forschungsprojekt oder einen ganzen Projektverbund. ›Doppelte Blindheit‹, die wech-

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

selseitige Anonymität der Prüfer wie der Geprüften, sollen den Blick exklusiv auf die Validität der vorgetragene Argumente und Annahmen lenken, Vorprüfungen durch neutrale Instanzen sollen dafür sorgen, dass die Parteien wissenschaftlich nicht ›verbandelt‹ oder verfeindet sind, die Teilnahme ist Ehrensache und nur schwer unter Verweis auf anderweitige Belastungen abzuweisen, in der Regel auch trotz des erheblichen Zeitaufwandes unentgeltlich.

Jüngere, computergestützte Praktiken wie ›File Sharing‹ und ›Grid Computing‹ unterstreichen noch einmal, wie Kollegialität idealtypisch gedacht ist: ›P2P-Kommunikation‹ (›peer to peer‹) kommt ohne eine zentrale, womöglich nur restriktiv nutzbare Datenbank aus, jeder Rechner(bediener) stellt Informationen selbstverständlich zur Verfügung, kein Peer hat den Gesamtüberblick und kein Oberkommando steuert den Ablauf der wissenschaftlichen Interaktion.

Kollegialität beruht somit, als erstes Fazit, idealiter auf dem wechselseitigen und uneigennützigen Austausch von Wissen, der zugleich egoistische Motive zulässt. Diese Verschränkung charakterisiert den ›Beruf zur Wissenschaft‹ (Weber) und unterscheidet ihn maßgeblich von anderen Formen des Broterwerbs oder unentgeltlicher Tätigkeit. Eine typische Verkehrsform dieser Kollaboration ist die etymologisch aus dem Labor hergeleitete Arbeitsgemeinschaft, die als Autorenteam meist auch gemeinsam publiziert. Von dieser Sozialform kooperativer Wahrheitssuche sollen Synergieeffekte ausgehen, die beim elektronischen Lernen (›E-learning‹) und im kollaborativem Wissensmanagement zunehmend physisch Abwesende einbeziehen.

Nicht-hierarchische Lehr- und Lernumgebungen sind oft auch von der Idee allgemeiner Zugänglichkeit (›open access‹) bestimmt sind. Robert K. Merton hat Wissenschaft einmal als Gut bezeichnet, das sich bei wachsendem Gebrauch nicht abnutzt; Wissenschaftler pflegen demnach im Austausch von Wissen ein Kollektivgut, ohne damit – bei Wahrung der Spielregeln genauen Zitierens und der korrekten Kennzeichnung von Autorenschaft – individuellen Verzicht üben zu müssen – sie behalten ja ihr Wissen. Und der Gewinn der kollektiven Wissenskommunikation besteht in der symbolischen Anerkennung, ein respektiertes Mitglied der ›scientific community‹ zu sein. Teamwork stellt auf emergente Gemeinschaftsleistungen ab, also darauf, dass die Summe eines Gemeinschaftswerks erwartbar mehr sein wird als die Addition der von Individuen geleisteten Einzelarbeiten. Unter Naturwissenschaftlern, die bisweilen in Mannschaftsstärke publizieren und zum Nachweis individuell zurechenbarer Leistungen nicht-alphabetische Reihenfolgen und Rotationssysteme heranziehen, sind Autoren-Kollektive die Regel. Ob Teamwork allerdings in jedem Fall Synergieeffekte hervorbringt, ist vor allem bei Geisteswissenschaftlern fraglich, wo Sonderforschungsbereiche diesen Nutzen nicht systematisch unter Beweis stellen konnten.

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Die wesentlichen wissenschaftlichen Kommunikationsformen sind das Buch, der Artikel, der Briefwechsel, der Vortrag, neuerdings auch die elektronische Publikation, die Kollegen unterschiedlich adressieren. Eine spezielle Variante ist die Kontroverse, in der wiederum Kollaboration und Konkurrenz auf singuläre Weise kombiniert sind. Mehr als in wirtschaftlichen oder politischen Positionskämpfen geht es um ein ›Gesamtinteresse‹, das ein unbeschädigtes Überleben der Konkurrenten erfordert. Nicht Polemik und Verriss verstoßen gegen Spielregeln wissenschaftlicher Kommunikation, sondern Fälschung und Plagiat, deren Vorkommen Kollegialität stark auf die Probe stellt. Vor diesem Hintergrund leuchtet ein, dass Klatsch und Gerüchte, auch Intrige und Mobbing im akademischen Betrieb ganz besonders blühen. Auf diese Weise sind Orte wie der Campus und Veranstaltungen wie die Konferenz in Campus-Romanen und -Dramen literaturfähig geworden.

II.

In welcher Weise prägt sich nun in der öffentlichen Kommunikation des Wissenschaftssystems eine private und ›intime‹ Sozialbeziehung aus, die Freundschaft exemplarisch darstellt? Der Einbruch von Privatheit erfolgt zum Beispiel, wenn ein Kollege beim Vortrag als langjähriger Freund und Mitstreiter vorgestellt wird, dem Publikum also eine Beziehung jenseits der üblichen Kollegialität mitgeteilt wird – die offenbar latent vorhanden ist, da sie sonst auf Unverständnis stoßen würde. Man weiß ja, dass im Wissenschaftsbetrieb personale und ganz idiosynkratische Sympathien bestehen und dass diese Teamwork nicht unerheblich motivieren, gar konstituieren können: Man kennt angenehme Partner und sucht ein zu ihnen passendes Thema. Die Eifersucht der vom Freundschaftsbund Ausgeschlossenen spielt in den Fortgang der Arbeitsgemeinschaft dann ebenso hinein wie die Psychodynamik einer Zweier- oder Gruppenbeziehung, die von schwärmerischer Verehrung über enttäuschte Liebe bis zu rachsüchtiger Nachstellung führen kann.

Offenbar weist Kollegialität einen ganzen Hof von solchen ›Reserven‹ auf, die Georg Simmel im sozialen Umfeld von Freundschaft ausgemacht hat: Freundschaft beruht bei aller Vertrautheit stets darauf, das ihr Grenzen gesteckt werden, die andererseits – das ist die Pointe – zur Disposition gestellt werden können und genau auf diese Weise Freundschaft auffrischen und am Leben halten. Kollegialität weist zahlreiche Überschneidungen mit Freundschaft auf, angefangen mit dem Gemeinsamkeitsglauben, der Kollegen auch dann beflügelt, wenn sie einer anonymen und arbeitsteiligen Großorganisation angehören wie einem Fachbereich, einer Universität oder einem Fachverband. Die spezielle ›Reserve‹ der Kollegialität liegt nun darin, dass der Gemeinschaftsaspekt unaufdringlich gehalten werden muss, um sich entfalten zu können; In eben diesem Respekt kommt dann

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

das Potenzial von Intimität in der › objektiven‹ Arbeitsbeziehung zur Geltung.

Anders formuliert: In der engeren Kollegenbeziehung vermischen sich ›universalistische Rationalität‹, die definitionsgemäß von Personen absieht, und ›partikulare Zuneigung‹, die naturgemäß auf eine konkrete, nicht austauschbare Person abzielt. Die nutzenorientierte Tauschbeziehung in Arbeitsgemeinschaften wird ›aufgeladen‹ durch Momente (verhaltener!) Freundschaft – Gefühle gegenseitigen Verstehens, unbedingten Wohlwollens und reziproker Fürsorge. Vor diesem Hintergrund kann man Kollegialität nun mit Formen der Freundschaft abgleichen, von denen sie sich unterscheidet und zugleich immer einen Aspekt aufnimmt.

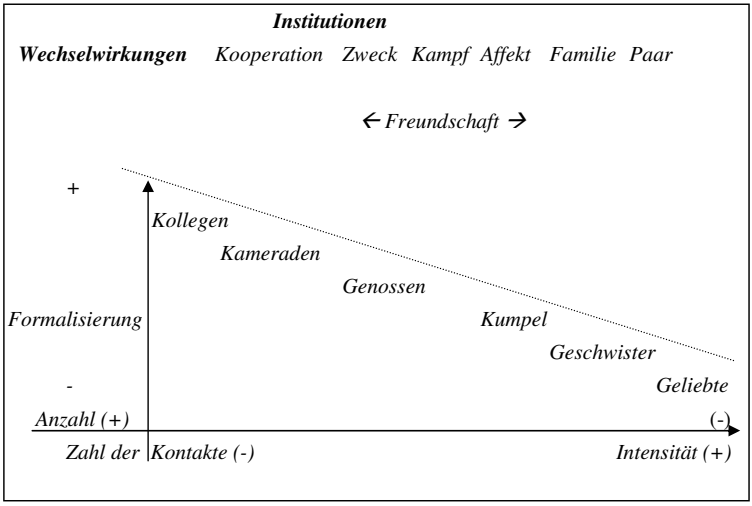
Weit entfernt scheint die ›dyadische Liebesbeziehung‹, doch übernimmt Kollegialität von ihr die ganz auf ein äußeres Erkenntnisobjekt verschobene Libido, die in männer- oder frauenbündischen Zirkeln einen unverkennbar homoerotischen Abglanz hat. Michel Foucault hat als das wirklich Verstörende an Homosexualität die ›homosexuelle Lebensweise‹ herausgearbeitet, wenn also ›jene Individuen sich zu lieben beginnen‹, ohne zu einer institutionalisierten Beziehung wie Sexualität oder Ehe gelangen zu müssen. ›Schwul‹ sein heißt nicht, sich mit den psychologischen Zügen und den auffälligen Masken des Homosexuellen zu identifizieren, sondern heißt, eine Lebensweise zu bestimmen und zu entwickeln versuchen (vgl. Foucault 1986: 89). Intimität, die in der (Post-)Moderne für die heterosexuelle Liebe reserviert wurde (als »interpersonale Interpenetration« bei Luhmann 1998), weist noch auf einen breiteren Horizont zurück, den Freundschaft im 18. Jahrhundert klassisch ausgebreitet hat, etwa im Freundschaftstempel Johann Wilhelm Ludwig Gleims (Manger/Pott 2007).

Eine ähnliche Struktur bilden ›schreibende Paare‹ (Marko 1995), womit nicht die Beziehung zwischen Akademikern (sie Kinderpsychoanalytikerin, er Juraprofessor) oder Intellektuellen (Jean-Paul Sartre und Simone de Beauvoir) gemeint ist, sondern die echte Arbeitsgemeinschaft (wie bei den Physikern Marie und Paul Curie), die eine Liebesbeziehung und in der Regel eine familiäre Konstellation beinhaltet. Der überaus seltene Fall einer ›vollinklusiven‹ Kollegialität besteht folglich, wenn Liebespaare auch gemeinsam im Labor tätig sind, als Koautoren auftreten und neben Arbeitstisch und Bett eventuell auch noch zusammen politisch-weltanschauliche Ziele teilen. Dieser Fall interessiert hier vor allem aus heuristischen Gründen. Denn definiert man Liebe als gering institutionalisierte und zugleich intensivste Form der Freundschaft, entfaltet sich daraus ein Kontinuum zunehmend formalisierter sozialer Freundschaftsverhältnisse, das in der Kollegialität – als der am stärksten formalisierten und am wenigsten intensiven Wechselwirkung – an Sozialverhältnisse grenzt, in denen Freundschaft endet und Arbeitsteilung, mechanische Solidarität und Zweckrationalität vorherrschen. Die Zahl der Kontakte nimmt auf diesem

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Kontinuum zu, zugleich nimmt ihre ›Intimität‹ ab, ohne indessen völlig zu versiegen.

Schaubild: Dimensionen der Freundschaft als Sozialverhältnis



Auf dem dargelegten Kontinuum sind freundschaftliche Wechselwirkungen angesiedelt, von denen man Kollegialität unterscheiden kann, zu denen zugleich aber auch Überschneidungen bestehen: Im Blick auf Gemeinsamkeiten und Unterschiede interessant sind die Bruderschaften – virtuelle Seelen-Verwandtschaften, die nicht auf Blutsverwandtschaft beruhen und nicht vornehmlich bio-sozialen Reproduktionszielen dienen und deren (in der Regel männerbündischen) Formen vom gelegentlichen ›Saufgelage‹ bis zu spirituellen Glaubensgemeinschaften und weltanschaulichen Kampfgruppen reichen. Fraternitäten (oder analog Schwestern-Gemeinschaften) weisen in unterschiedlichem Maß Aspekte von Kollegialität auf, wenn sie beispielsweise in Klöstern gemeinsam theologisch-wissenschaftlichen Aktivitäten nachgehen oder als Gewerkschaftsbrüder kompensatorisch Lern-Gemeinschaften (›Wissen ist Macht‹) bilden.

Der Genosse steht zum Kollegen in einem ähnlichen Verhältnis von Distanz und Übereinstimmung. Genossenschaft vereint Aspekte der Freundschaft mit Zügen der Kollegialität und entdifferenziert zugleich die in arbeitsteiligen Gesellschaften ausgebildeten Rollen, indem sie der intimen Relation der Freundschaft extrinsische Ziele setzt und zugleich die darauf gerichtete Kooperation politisch zuspitzt. Von der Freundschaft übernimmt der Genosse die Verbindlichkeit (und Empfindsamkeit), von der Kollegialität die instrumentelle Orientierung, wobei diese unterlegt ist durch Ansprüche solidarischen Handelns aus der Tradition der Arbeiter-Genossenschaften. Genossen pflegen üblicherweise Subkulturen, die in den 1960er Jahren, als die akademische Jugend den Genossen-Status rela-

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

tiv breit anstrebte, aus der anglo-amerikanischen Rock- und Modeszene kam, heftigen Zigaretten- und Alkoholkonsum und die gelegentliche Einnahme ›bewusstseinserweiternder Drogen‹ beinhaltete und auch einer (meist vage bleibenden) Vorstellung freier Sexualität anhing. Kneipen, alternative Kulturzentren und Wohngemeinschaften waren Knotenpunkte und Palaverstätten, wo auch sporadische Kontakte mit Lehrlingen und jüngeren Arbeitern zu knüpfen waren. In Genossenkreisen ging es meist noch eher konventionell zu, bis die forcierte Lockerheit der Subkultur eine (rasch gesellschaftsweit verinnerlichte) Lockerung der Sitten erlaubte und exzentrische Selbstbeschreibungen Alltag werden konnten. Bemerkenswert an diesem Konglomerat ist die (im besten und schlimmsten Sinne) hybride Energie, die bei vielen Generationsgenossen einen prometheischen Schaffens- und Veränderungsdrang auslöste und unter dem Signum der ›Politischen Universität‹ politische und wissenschaftliche Zielsetzungen auf meist untunliche und bisweilen verhängnisvolle Weise amalgamierte.

Zusammenfassend kann man Kollegialität im Vergleich zu anderen Varianten der Freundschaft als stark formalisierte, auf institutionelle Strukturen bezogene und instrumentellen Kollektivnutzen anstrebende Arbeitsgemeinschaft bezeichnen, die die Intimität informeller, identitäts- und imaginationsbezogener Beziehungen latent hält, aber von ihnen zehrt, ohne diese Anleihe explizieren zu können.

III.

Mit dieser eigenartigen Latenz ist man beim Begriff des ›Invisible College‹ (IC), der im 17. Jahrhundert bei der Gründung der Londoner ›Royal Society of Scientists‹ aufkam, die gemeinsame wissenschaftliche Interessen in räumlicher Nähe auf der Grundlage regelmäßiger Treffen verfolgte. Anders als bei der Konzentration von Forschern in sichtbaren Kollegien, stehen in einem unsichtbaren Kollegium solche impliziten Kommunikationsfunktionen im Vordergrund. In der Wissenschaftssoziologie wurde der Terminus von Price (1963) eingeführt, der IC als avancierte, räumlich verstreute, mit rund hundert Personen (gerade noch) überschaubaren Wissenschaftler-Gemeinschaften verstand, die über den regelmäßigen Austausch von Informationen den wissenschaftlichen Fortschritt auf ihrem jeweiligen Fachgebiet überwachen. Im Mittelpunkt stehen informelle Kontakte unter Forschern, die (anders als Künstler) auf die ständige Anerkennung durch Peers angewiesen sind. Ein wichtiges Medium dieser Alltagskommunikation sind ›pre-prints‹, Resultate der Forschung, die bereits vor der üblichen Veröffentlichung in wissenschaftlichen Kommunikationsmedien zirkulieren und Peers als privilegierte Leser zu kritischen Kommentaren animieren. Eine ähnlich informelle Kommunikationschance ergibt sich bei der Begegnung in Forschungszentren, ›Sommerschulen‹ und dergleichen, die eine durch Elemente der Gastlichkeit, Ferienstimmung und sonstige Wohl-

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

fühlfaktoren aufgelockerte Konversation über brandheiße Forschungsgegenstände erlauben.

IC bilden sich sowohl auf Initiative interessierter Wissenschaftler als auch auf äußeren Anstoß hin, etwa wenn Drittmittelfinanzierung ein bestimmtes Maß an interregionaler Kooperation vorschreibt. IC als »a small group of researchers that regularly exchange information about the newest progress on the ›research front‹« (Crane 1972) unterscheidet sich von formalen Mitgliederorganisationen ebenso wie von lokalen Arbeitsteams. IC arbeiten an relativ konkreten Problemen, aber über die herkömmlichen Instituts-, Länder- und womöglich auch Fachgrenzen hinaus. Informelle Kommunikation wird hier ein Motor der Kollaboration und Medium der Distribution und Bearbeitung von Wissen, und es geht nicht primär um den Output gemeinsamer Publikation, also die typischen formalen Strukturen, sondern stärker um den sozial-kommunikativen Prozess selbst, der diesen Strukturen ›unsichtbar‹ zugrunde liegt (Lievrouw 1990: 66). Erkennbar werden Wissenschaftler-Netzwerke durch biblio- und soziometrische Verfahren, wechselseitige Zitation und Danksagung machen den ›verborgenen‹ Prozess sichtbar, ebenso ethnographische Verfahren. Die diversen Freundschaftsaspekte von Kollegialität erhellen wissenschaftliche Kooperationsstrukturen und belegen ihre meist unterschätzte Bedeutung für den Wissenschaftsbetrieb. Dieser läuft offenbar besonders gut, wenn nicht nur eine attraktive Fachspezialisierung und eine geeignete Informations-Infrastruktur vorliegen, sondern informelle Kommunikation die Motivation fördert.

Vor diesem Hintergrund möchte ich abschließend drei Faktoren behandeln, welche die Dynamik und Resultate von Kollegialität erheblich beeinflussen können: (1) die aus internen wissenschaftlichen Entwicklungen oder durch externe Anstöße aus der Wissenschaftspolitik sich ergebende Aufforderung, *interdisziplinär* zu arbeiten; (2) die wachsende *Internationalisierung* des Wissenschaftsbetriebs und (3) Modifikationen der Informationsinfrastruktur durch digitale Medien (›Cyberscience‹). Diese Entwicklungen sind geeignet, Reichweiten und Infrastrukturen des unsichtbaren Kollegs erheblich zu verändern und die sozial-kommunikative Dimension der Kollegenschaft weiter zu ›virtualisieren‹, möglicherweise aber auch der Fremdsteuerung zu unterwerfen.

Interdisziplinarität, die Verbindung von Ansätzen und Methoden diverser Einzel-Fachgebiete, ist heute ein ›Mantra‹ der Wissenschaftsförderung, die quer durch die Disziplinen verlaufende Cluster-Bildung jedenfalls rhetorisch prämiert. Forschungspraktisch lassen sich solche Ambitionen nicht leicht verwirklichen, und es gibt zunehmend Klagen über kurzlebige Schnell- und Kurzschlüsse ohne solide fachliche Grundlagen. Auch im ›Peer Review‹ sind interdisziplinäre Forschungsdesigns nicht immer gut angesehen. Am Fall der Gedächtnis- oder Klimaforschung kann man indessen beobachten, wann Interdisziplinarität in der Tat geboten ist, und

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

zwar unter Einschluss sozial- und kulturwissenschaftlicher Ansätze. Ein Austausch zwischen den Disziplinen funktioniert pragmatisch, in der Bestimmung eines Gegenstandsbereichs, einer präzisen Fragestellung und in der Abstimmung der Instrumente und Methoden. Ein erfreulicher Nebeneffekt sind die reflexiven Meta-Effekte, wenn man *fremden* Peers Annahmen, Begriffe und Konzepte erklären soll und dabei nicht zuletzt die Begrenztheit der eigenen Perspektive lernt.

Wenn Interdisziplinarität die »Erfassung und Erklärung der Verzahnung und Verwobenheit dieser Aspekte im Prozess und deren symbolische Repräsentation in einem theoretischen Modell« ist (Elias 2001: 249), hat das erhebliche Konsequenzen für Wissenschaftskommunikation, als deren Basis in der bisherigen IC-Forschung die enge Fachspezialisierung galt. In interdisziplinären Kontexten müssen folglich andere Kristallisationspunkte gefunden werden und es qualifizieren sich für die Teilnahme womöglich weniger die Koryphäen eines Faches als solche Personen, die besonders begabte Netzwerker und Projektmanager sind und besondere sozialkommunikative Kompetenzen besitzen.

Von Wissenschaftlern (mehr) *Internationalisierung* zu verlangen heißt, Eulen nach Athen tragen. Wer etwas auf sich hält, weiß selbst am besten, wo in der Welt interessante und fähige Kollegen tätig sind, die man selbstverständlich liest und kritisiert und mit denen man Korrespondenzen und Kontroversen führt, was per E-Mail und elektronische Publikation leichter denn je ist. Wissenschaftliche Gemeinschaften sind ihrer Natur nach nomadisch und transnational. Die famose ›Gelehrtenrepublik‹ stieß sich an den nationalkulturellen Grenzen, welche Nationalstaaten seit dem 18. Jahrhundert aufgerichtet hatten. Erst als auf diesem Wege Pfründe verteilt und führende Köpfe für die Stiftung nationaler Identität eingespannt wurden, änderte sich das, wobei Forschungsgegenstände, Fächerkanon und Standards weiter grenzüberschreitend verbindlich blieben und nationale Schwerpunkte, Milieus, Schreibstile und Vortragsweisen den kleinen und großen Grenzverkehr nur noch beflügelten. Man publiziert in anderen Sprachen, begegnet ausländischen Kollegen auf Konferenzen, verfolgt multinationale Projekte und ist Mitglied internationaler Vereinigungen. Und diskutiert in Englisch, der ›lingua franca‹ der Weltwissenschaft.

Wer dennoch »mehr Internationalisierung« reklamiert und derart etikettierte Aktivitäten prämiert, verdient also erst einmal Skepsis. Auslandsaufenthalte und fremdsprachige Publikationen dienen ungeachtet ihres Ertrags und ihrer Qualität im Einzelnen oft nur als Währung in einem sinnentleerten Exzellenzwettbewerb. Eine gute, am besten wildwüchsige Praxis internationaler und transkultureller Kontakte wird dann zur lästigen Formalität. Kooperation ist oft mehr mechanisches Pensum der Antragstellung – mit hohen Transaktionskosten und geringem Erkenntnisgewinn. Viele EU-Projekte, die internationale Kontakte obligatorisch machen, sind mit viel ›Tamtam‹ und ›PR‹ begleitete ›Potemkinsche Dörfer‹, deren Be-

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

such nur den Kerosinverbrauch erhöht. Hier wird der Kontakt nach Stanford oder die trickreich eingeheimste Einladung nach Shanghai leicht zu einem Fetisch und ersetzt nicht selten die tatsächliche Forschungsleistung. Eindeutig kontraproduktiv wird der Internationalisierungsimperativ, wenn das Zusammenstückeln von Anträgen mehr Zeit verschlingt als die Abfassung eines grundlegenden Buches oder Artikels. Endgültig widersinnig wird das Internationalitätsgebot, wenn es nicht mehr Wissenschaftlern aller Nationen die Welt öffnet, sondern abgewanderte Deutsche an den »Standort« zurückholen oder ausländische Forscher abwerben soll.

Im Standortwettbewerb um Exzellenzen und Nobelpreiskandidaten zeigt sich die Reibung zwischen wissenschaftlicher und wirtschaftlicher Rationalität, die kollegialen Prozessen womöglich eher schadet als nützt. Wissen ist, wie oben dargestellt, kein Gut, das sich verbraucht, indem es in Umlauf kommt, und wenn die wissenschaftliche Gemeinschaft nach eigenen Regeln offenen Zugangs funktioniert, verbreitet es sich von allein; erst kurzsichtige Verwertungszwänge machen daraus ein knappes Gut, dem man ein ›Made in …‹ mit Preisschild anheften kann. Unter diesem Druck stehen auch und gerade Geisteswissenschaftler, die ihre Nützlichkeit erweisen wollen.

Wenn Interdisziplinarität und Internationalisierung als womöglich hinderliche Materialisierungen ›unsichtbarer‹ Kollegialität identifiziert werden können, scheinen *neue Informations- und Kommunikationstechnologien*, die im akademisch-universitären Bereich entwickelt wurden, informelle Wissenschaftskommunikation zu unterstützen. Wissenschaftler aller Disziplinen nutzen diese Ressource mit großer Routine und wachsender Selbstverständlichkeit. E-mail-Kommunikation, individuelle und institutionelle Webseiten, digitale Präsentationen, elektronische Newsletter und virtuelle Diskussionsforen, neuerdings auch Fach-Weblogs und kollaborative (Wiki-)Formate gehören für Wissenschaftler aller Disziplinen mittlerweile zur Grundausstattung. Damit affizieren ›neue Medien‹ sämtliche Bereiche und Phasen des Erkenntnisprozesses von der Generierung über die Primärverteilung, Bearbeitung und Publikation bis hin zur Archivierung wissenschaftlichen Wissens.

Im Blick auf die IC-Strukturen und Prozesse ist vor allem zu fragen, wie sich die kollaborative Dimension wissenschaftlicher Binnenkommunikation entwickelt. Während in den letzten Jahren vor allem die Vermittlung wissenschaftlicher Ergebnisse an Dritte (Politik, Wirtschaft, Medien, Öffentlichkeit) bzw. im Lehrzusammenhang (›E-Learning‹) untersucht wurde, hat man Kommunikation mittels neuer Medien unter Peers (also die kollegiale Diskussion und Kritik) bisher weniger beachtet. ›Cyberscience‹ eröffnet auf jeden Fall neue Möglichkeiten: Mit der Digitalisierung übernimmt die Wissenschaftskommunikation jene Eigenschaften, die der Online-Kommunikation generell zugeschrieben werden: Sie erlaubt eine Beschleunigung des Verbreitungstempos klassischer Medien wie Buch

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

und Zeitschrift, sie ist internationaler und multimodal, insofern neben dem klassischen Text weitere auditive und visuelle Kommunikationsmodi eingesetzt werden. Wesentliches Merkmal ist die Interaktivität, die die dialogischen Potentiale in allen Phasen der Wissenschaftskommunikation weckt, darunter die Offenheit und Reformulierbarkeit von Beiträgen sowie deren leichtere Archivierbarkeit, neue Möglichkeiten des Zugangs (›Accessability‹) und der wechselseitigen Bezugnahme.

Für IC-Strukturen wären zwei Umstellungen bedeutsam, die den Kern wissenschaftlicher Kommunikation betreffen: (a) die Unterstützung des Prozesscharakters wissenschaftlicher Forschung (im Vergleich zu einer exklusiven Output-Orientierung, die den ›Stand der Forschung‹, eine ›herrschende Meinung‹ und dergleichen dokumentiert), und (b) die Enthierarchisierung des Forschungsprozesses, in dem Rückkoppelungschancen und partielle Anonymisierung mehr Durchlässigkeit in hierarchisch strukturierten Wissenschaftsorganisationen schaffen können. Dazu können Fach-Weblogs und Wiki-Formate beitragen: In kollaborativen Verfahren werden variable Inhalte erstellt, breit und (der Tendenz nach) ohne Ansehen der jeweiligen Autoren-Person erörtert sowie in einem andauernden Revisionsprozess weiterentwickelt. Beide Formate sind umstritten und werden von Kritikern als organisierte Mediokrität bewertet, wenn nicht sogar als Plattformen für Unsinn oder Vandalismus. Gleichwohl sind seriöse Wikis und Fachblogs für die wissenschaftliche Fachinformation längst als Herausforderung angenommen worden, die Umstellung der Brockhaus Enzyklopädie ist ein wichtiger Indikator des Medienwandels im Wissenschaftsbetrieb.

Die bislang kaum systematisch ausgeschöpften Potenziale interaktiver Medien betreffen im Übrigen nicht nur die Herstellung von Wissenschaft, sondern auch ihre Darstellung, also eine performative Dimension wissenschaftlicher Tätigkeit, die von den ergebnisorientierten Akteuren häufig als sekundär betrachtet wird, indessen als »theatre of proof« (etwa im Experiment oder bei »bildgebenden Verfahren«) eine kaum zu überschätzende Bedeutung für den Erkenntnisprozess besitzt.

In *Interactive Science* könnten also technische Potenziale unter günstigen Rahmenbedingungen in soziale Reorganisationen münden. Die kollaborativen und performativen Züge wissenschaftlicher Arbeit träten dann deutlicher hervor und bestärkten sich gegenseitig. Die Kehrseiten sind freilich nicht zu übersehen: Auch kollaborationsorientierte Wissensordnungen sind keineswegs hierarchiefrei – es bildet sich eine Art ›digitale Elite‹ heraus, die im akademischen Generationenkonflikt eine Rolle spielt. Als (nicht für ›neue Medien‹ allein typische, aber an diesen immer wieder demonstrierte) Begleiterscheinung von Medialisierungsschüben sind ferner unerwartete Kosten zu veranschlagen, die vor allem das individuelle Zeit-Budget der Nutzer betreffen. Wie man im Bereich elektronischer Publikationen gut beobachten kann, geht mit der Erleichterung des Zugangs eine

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Entdifferenzierung des Rollensets einher: Bisher arbeitsteilig ausgeführte Kommunikationsakte werden nunmehr durch eine Person getätigt, auch das Postulat »permanenter Erreichbarkeit« (via E-Mail) deutet auf einen regelrechten Kommunikationszwang hin. Der (wenn vielleicht auch nur »gefühlte«) Mehraufwand technisierter Kommunikation und die Trägheit institutioneller und mentaler Anpassungen mögen erklären, warum die Chancen individualisierter Breitenkommunikation in den IC-Prozessen bislang hinter den Erwartungen zurückgeblieben ist. Ungeachtet dessen hat sich die kollegiale Kommunikation durch Digitalisierung intensiviert, »verweiblicht« und in Habitus und Stil gelockert; sie hat sich womöglich auch demokratisiert, nicht zuletzt dadurch, dass ›Laien‹ leichteren Zugang zur wissenschaftlichen Insider-Zirkeln bekommen. Für die lieben KollegInnen ist das ein zweischneidiges Schwert, mit dem sie hantieren lernen müssen.

Literatur

Chubin, Daryl E. (1983). Sociology of Sciences. An Annotated Bibliography on Invisible Colleges. New York: Garland Publishing Inc.

Crane, Diana (1972). Invisible Colleges. Diffusion of knowledge in scientific communities. Chicago: University of Chicago Press.

Elias, Norbert (2001). Die Gesellschaft der Individuen. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Foucault, Michel (1986). Von der Freundschaft. Foucault im Gespräch. Berlin: Merve Verlag.

Helm, Benett (2005). »Art. ›Friendship‹. In: Stanford Encyclopedia of Philosophy. http://plato.stanford.edu/entries/friendship/.(27.05.2008)

Kracauer, Siegfried (1971). Über die Freundschaft. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Leggewie, Claus/Mühlleitner, Elke (2007). Die akademische Hintertreppe. Kleines Lexikon wissenschaftlichen Kommunizierens. Frankfurt/Main: Campus.

Lievrouw, Leah A. (1990). »Reconciling structure and process in the study of scholarly communication«. In: Borgman, Christine L. (Hg.): Scholarly Communication and Bibliometrics. Newbury Park, CA: Sage. S. 59-69.

Luhmann, Niklas (1998). Liebe als Passion. Zur Codierung von Intimität. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Manger, Klaus/Pott, Ute (Hg.) (2007). Rituale der Freundschaft. Heidelberg: Winter.

Marko, Gerda (1995). Schreibende Paare. Liebe, Freundschaft, Konkurrenz. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Montaigne, Michèl de (2005). Von der Freundschaft. München: DTV.

Nötzoldt-Linden, Ursula (1994). Freundschaft. Zur Thematisierung einer vernachlässigten soziologischen Kategorie. Opladen: Westdeutscher Verlag.

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Price, Derek John de Solla (1963). Little Science, Big Science. New York: Columbia University Press.

Rapsch, Alexandra (2004). Soziologie der Freundschaft. Historische und gesellschaftliche Bedeutung von Homer bis heute. Stuttgart: ibidem Verlag.

Schinkel, Andreas (2003): Freundschaft. Von der gemeinsamen Selbstverwirklichung zum Beziehungsmanagement. Die Verwandlung einer sozialen Organisation. Freiburg/ München. Alber.

Simmel, Georg (1993). »Psychologie der Diskretion«. In: Georg-Simmel Gesamtausgabe. Bd. 8: Aufsätze und Abhandlungen 1901-1908. Frankfurt/Main: Suhrkamp. S. 108-115.

Uhlemann, Brigitte (2005). Freundschaft. In: Mittelstraß, Jürgen (Hg.). Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie. Stuttgart-Weimar: Metzler. S. 573-574.

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Die Evidenz der Phänomene

HEINZ BUDE

Der erkenntnistheoretische Fehlschluss

Es zeugt heute von einem erkenntniskritischen Bewusstsein, wenn man zu verstehen gibt, dass man die Dinge immer nur durch die Brille sieht, die man sich aufgesetzt hat. Beobachtungen sind abhängig von Begriffen, Daten von Theorien und Erkenntnisse von Weltbildern. Nichts, aber auch gar nichts unter der Sonne, ist uns unmittelbar und unvermittelt gegeben. Deshalb sollen Studienanfänger zuerst erkenntnistheoretisch diszipliniert werden, damit ihnen in Fleisch und Blut übergeht, dass man nur sieht, was man sieht, und nicht sieht, was man nicht sieht. Darin sind sich die wieder erstarkten Anhänger Poppers, die gelehrigen Schüler der Systemtheorie und all die freudigen Erben Kants einig. Wissenschaftliches Denken beginnt mit der kritischen Infragestellung dessen, was man zu sehen glaubt und zu sagen meint.

Das ist freilich nicht allein ein Gebot wissenschaftlicher Kritikfähigkeit, sondern auch eines gesellschaftlicher Toleranzbereitschaft. In einer modernen, funktional differenzierten und plural verfassten Gesellschaft kann niemand für sich in Anspruch nehmen, zu sehen, was zu sehen ist, und zu sagen, was zu sagen ist. Die Behauptung privilegierter Zugänge zur Wirklichkeit ist verdächtig, und nicht selten wird der Wahrheitsbegriff selbst für ein gefährliches Konstrukt mit totalitären Tendenzen gehalten. Die ›liberale Ironikerin‹ scheint das letzte Wort zu haben, weil sie alle letzten Worte in Frage stellt. Richard Rorty plädiert für eine Erkenntnistheorie jenseits der Erkenntnistheorie, um klar zu stellen, dass Demokratie im Zweifelsfall wichtiger als Philosophie ist.

Sich derart im Einklang mit dem westlichen Denken wähnend hat sich eine jüngere Generation von Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftlern in den Human-, Sozial- und Geisteswissenschaften aufs ansatzbezogene

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Denken zurückgezogen. Weil nur zu sehen ist, was man zu sehen glaubt, ist das Operieren mit den Ansätzen wichtiger als die Arbeit an der Wirklichkeit. Beobachtungen referieren auf Beobachtungen, Theorien reagieren auf Theorien, Wissenschaft generiert Wissenschaft. Warum soll ich noch glauben, dass etwas da draußen der Fall ist und gar etwas in dem Schleier steckt, wo doch aus der Selbstreferenz des wissenschaftlichen Wissens kein Ausweg ist. Es liegt daher nahe, einen Erfolg versprechenden Ansatz zu wählen und im Verein mit anderen, die man zitiert und die einen zitieren, ein empirisches Universum aufzubauen, in dem man plausible Abhängigkeiten eruiert. Warum man einen Ansatz wählt, ist dabei im Prinzip gleichgültig. Man nimmt, was gerade en vogue sind und wofür Forschungsgelder zu gewinnen sind, und bastelt so sich eine wissenschaftliche Karriere zusammen.

Deshalb erntet nur überraschte Blicke, wer sich der Frage nicht enthalten kann, warum denn der eine Ansatz dem anderen vorzuziehen sei oder auf welche Probleme Ansätze antworten oder welche Phänomene einen zu welchem Ansatz nötigen. Es scheint für diese erkenntniskritische Generation kein Fenster zu geben, das aus der Welt der Ansätze herausführt, weil der Blick auf die Wirklichkeit für eine erkenntnistheoretische Illusion gehalten wird. Man feiert dann gerne die Pluralität von Ansätzen, ergeht sich im Theorievergleich und kann am Ende nur mit Ressentiment auf Anfragen aus der gesellschaftlichen Öffentlichkeit reagieren, wozu man denn nun eigentlich die Soziologie brauche.

Der phänomenologische Impuls

Diese Situation erinnert an den Anfang des 20. Jahrhunderts, als Edmund Husserl mit seinem Schlachtruf »Zurück zu den Sachen« die Welt der Philosophie in Unruhe versetzte. Im Vorwort zu seinem zweiten Band der ›Logischen Untersuchungen‹ von 1901 heißt es:

»Wir wollen uns schlechterdings nicht mit ›blossen Worten‹, das ist mit einem bloss symbolischen Wortverständnis, zufrieden geben […]. Bedeutungen, die nur von entfernten, verschwommenen, uneigentlichen Anschauungen – wenn überhaupt von irgendwelchen – belebt sind, können uns nicht genug tun. Wir wollen auf die ›Sachen selbst‹ zurückgehen« (1980: 5f.).

Man muss die Stelle genau lesen, um zu erkennen, dass dieser Rückgang zu den »Sachen selbst« nicht als objektivistische Beendigungsprozedur, sondern ganz im Gegenteil als ein diskursiver Öffnungsimpuls gemeint war. Das »Prinzip aller Prinzipien« sollte darin bestehen, dass das, was sich zeigt, »einfach hinzunehmen sei, als was es sich gibt, aber auch nur in den Schranken, in denen es sich da gibt« (1976: 51). Vom »Da«, das Hei-

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

degger dann ins »Dasein« brachte, ist also schon am Beginn der »phänomenologischen Bewegung« (Spiegelberg 1984) die Rede. »Da« heißt, dass ein selbstbezügliches System von Aussagen und Ansichten sich auf etwas hin öffnet, was weder negiert noch dementiert werden kann. »Da« meint eine Wirklichkeit, die sich gegen ein vorstellendes Denken zur Geltung bringt.

Helmuth Plessner erinnert sich, wie Husserls Maxime auf die junge intellektuelle Generation von damals wirkte:

»Wir wollten damals aus dem gelehrten Trott akkumulierenden Wissens ausbrechen und die Last des Epigonentums abwerfen, die den Blick in offene Möglichkeiten verdeckte. Die Welt sehen, wie sie ist, einfach und direkt, ohne Vorurteile und Theorie, in der Art des Naturwissenschafters, der zwischen sich und die Dinge nur die Frage legt und nicht unter Bergen von Literatur erstickt« (1985: 346).

Der unverstellte Blick auf die »Sache selbst« bedeutet also Ausbruch, Abwurf, Anschauung, frische Luft und freier Raum. Es ging, wie Plessner hinzufügt, methodisch um die Rehabilitierung einer vergessenen Haltung und einer verschütteten Perspektive. Phänomenologische Wissenschaft sollte ›Wirklichkeitswissenschaft‹ und ›Erfahrungswissenschaft‹ in einem emphatischen, aber strengen Sinne sein. Als unwirklich und erfahrungsfern wurde ein Hantieren mit starren Konstruktionen und vollständigen Systemen angesehen. Die »Sache« steckt im Einzelnen und erfordert eine unendliche Treue. »Da« konnotiert Berührbarkeit, Anschaulichkeit und Plötzlichkeit – und zwar, wie Max Scheler erklärt, »ganz gleichgültig, ob es sich dabei um Physisches oder Psychisches, um Zahlen oder Gott oder sonst etwas handelt« (1986: 380).

Der phänomenologische Impuls beruht auf einem naiv erscheinenden Vertrauen darauf, dass die Wirklichkeit so in Erscheinung tritt, wie sie ist. ›Wirklichkeit‹ ist dabei ein evokativer Begriff, der den cartesianischen Dualismus von Ich und Welt, von Innen und Außen, von Subjekt und Objekt unterläuft. Das Bewusstsein freilich, dem diese Wirklichkeit sich mitteilt, ist nicht durch Schemata festgelegt und durch Reflexion geschlossen, es ist vielmehr durch und durch Transzendenz. Der politische Phänomenologe Maurice Merleau-Ponty stellt rigoros fest: »Es ist die Natur der Akte des Ichs, sich selbst zu übersteigen. Eine Intimität des Bewußtseins gibt es nicht« (1974: 429).

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Die Momente der Erfahrung

Was kann uns dieser phänomenologische Impuls heute noch sagen? Sicher kann man nicht wie Scheler ein »zielbestimmtes Denkverfahren über Tatsachen« (ebd.) dem »unmittelbarsten Erlebnisverkehr mit der Welt« (ebd.) gegenüberstellen. Man kann sich aber mit Heidegger fragen, wie ein Phänomen sich uns darbietet, das unser Weltbild in Frage stellt. Der Fundamentaldenker geht den Weg über die Sprache und entdeckt in der Etymologie des Phänomenbegriffs eine Bewegung des ›Sichzeigens‹:

»Phänomen ist also das, was sich zeigt, als sich zeigendes. Das heißt zunächst: es ist als es selbst da, nicht irgendwie vertreten oder in indirekter Betrachtung, und nicht irgendwie rekonstruiert« (1988: 67).

Dafür gibt es den Begriff der ›Erfahrung‹. Eine ›Erfahrung machen‹, heißt, dass einem etwas über die Wirklichkeit aufgeht, was einen selbst betrifft. In der Erfahrung steht nicht das Ich einer Welt gegenüber, es zeigt sich vielmehr, was es heißt, das Alleinsein zu erleben, die Versuchung zur Gewalt zu spüren oder die Unbekümmertheit auszukosten. Das ist nichts Subjektives, von Fall zu Fall Unterschiedliches, sondern es handelt sich um Erfahrungen, die etwas über die menschliche Wirklichkeit an den Tag bringen.

Es sind genau genommen drei Momente, die zusammen auftreten, wenn man eine Erfahrung macht:

Das erste Moment kann man die ›Fatalität‹ eines Phänomens nennen. Man wird durch ein Widerfahrnis auf den Grund gesetzt und es geht einem, wie Karl Löwith formuliert hat, der »Gegenstand in der eindeutigen Fatalität seines Wesens« (1985: 52) auf. Im Bruch der automatisierten Erwartungen taucht auf, was uns trifft.

Das zweite Moment besteht in der ›Totalisierung‹ dieses kleinen Risses in der Mauer. Plötzlich wechselt die intentionale Ganzheit von Kognition, Emotion und Motivation: Man hat Schmerzen, verspürt Müdigkeit, empfindet Freude, überlässt sich der Wohligkeit, richtet sich auf in der Gespanntheit, verliert sich in der Exaltiertheit.

Das dritte Moment ist die ›Existentialität‹ des Phänomens. In der Erfahrung, dass sich etwas zeigt, so wie es sich zeigt und nur soweit es sich zeigt, wird man sich selbst fraglich. Wer eine Erfahrung macht, wird insofern ein anderes, als er sich hat fragen müssen: Was berührt mich da? Was bedeutet das für mich? Wer will ich sein?

So wird eine Situation des Selbst thematisch, die den psychischen Immanentismus des Ichs für eine objektive Perspektive der Welt öffnet.

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Literatur

Heidegger, Martin (1988). Gesamtausgabe. Bd. 63, Abt. 2: Vorlesungen 1923 – 1944: Ontologie (Hermeneutik der Faktizität). Frankfurt/Main: Klostermann.

Husserl, Edmund (1976). Husserliana III: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Forschung. Den Haag: Nijhoff.

Husserl, Edmund (1980). Logische Untersuchungen. Bd. 2, 1: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Tübingen: Niemeyer.

Löwith, Karl (1985). Sämtliche Schriften. Bd. 3: Wissen, Glaube, Skepsis. Stuttgart: Metzler.

Merleau-Ponty, Maurice (1974). Phänomenologie der Wahrnehmung. Berlin: de Gruyter.

Plessner, Helmuth (1985). Schriften zur Philosophie. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Scheler Max (1986). Schriften aus dem Nachlaß. Bd. 1: Zur Ethik und Erkenntnislehre. Bonn: Bouvier.

Spiegelberg, Herbert (1965). The Phenomenological Movement: A Historical Introduction. 2 Bde. Den Haag: Nijhoff.

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Rationalität, Emotion und Solidarität. Bemerkungen zum Forschungsprogramm von Randall Collins

MICHAEL SCHMID

Problemstellung

Es ist auffällig, dass das Werk von Randall Collins in Deutschland selbst von jenen Autoren kaum rezipiert worden ist, die ein durchaus paralleles Theorieprogramm verfolgen[1], obgleich die verschiedenen Spezialisten jener Themenbereiche, mit denen auch er sich beschäftigt hat, natürlich auf ihn aufmerksam geworden sind.[2] Die Zögerlichkeit, mit der man sich seinem umfangreichen Gesamtwerk[3] nähert, dürfte nicht zuletzt darauf zurückzuführen sein, dass es nur schwer einzuordnen ist. So hat er sich selbst seit seiner Frühphase (wiederholt nur) einer der von ihm unterschiedenen vier »Theorietraditionen« (Collins 1994b)[4] – der Konfliktsoziologie (Collins 1975, Rössel/Collins 2001) – zugerechnet[5], und zum anderen kommt

1 Vgl. etwa Bühl (1982). Am deutlichsten hat Rössel (1999) Collins kommentiert. Auch fällt auf, dass wenigstens einige von Collins' (zentralen) Texten (etwa Collins 1981a) ins Deutsche übersetzt wurden.

2 So etwa die Interessenten an einer »megasociology of long-term historical change« (Collins 1986a: xi) bzw. an einer »Makrogeschichte« (vgl. Collins 1999), die Verteidiger einer marxistisch-weberianisch angelegten Konfliktsoziologie (vgl. Collins 1975, 1986a, 1986b), die Bildungs- und Professionssoziologie (vgl. Collins 1979) oder die Verteidiger einer mikroreduzierenden Theoriebildung (vgl. Collins 2004a).

3 Collins hat bislang 24 Bücher, zwei (Mit-)Herausgaben und über 130 Artikel, von denen etliche in mehrere Sprachen übersetzt wurden, veröffentlicht.

4 In einer ersten Auflage dieses Buches war noch von »drei soziologischen Traditionen« die Rede (vgl. Collins 1985b).

5 Die anderen Traditionen sind die rationalistisch-utilitaristische, der er sich keinesfalls zuordnet, die Durkheimianische und die mikrointeraktionistische.

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

die schwankende Beurteilung seines Vorhabens auch dadurch zustande, dass er die selbststilisierende Trennung der Soziologie in einen mikro- und einen makrotheoretischen Fragenbereich übernimmt und seinen eigenen Beitrag zur Entwicklung der Mikrosoziologie wahlweise als »Durkheimianisch«, »Meadianisch« bzw. Erving Goffman verpflichtet kennzeichnet (vgl. Collins 2004a), während er seine Arbeiten zur Makrosoziologie in die Marx- und Webertradition (vgl. Collins 1986a, 1999) stellt und damit der verbreiteten Deutung Vorschub leistet, er verteidige eine »multiparadigmatische« Sicht auf die soziologische Theorienlandschaft.[6] Diesen Eindruck verstärkt auch seine Darstellung der Theoriegeschichte des Fachs, in der er den Evolutionismus, die Systemtheorie und die politische Ökonomie der makrosoziologischen Themenstellung zuweist, und diese mit Mikro- und Mesotheorien kontrastiert (vgl. Collins 1988d), wobei er diese verschiedenen »Ebenen« »ontologisiert« (Collins 1998: 21) und zum Gegenstand jeweils eigener Theorien erhebt.

Dabei macht er allerdings deutlich, dass die »substantive topics« der unterschiedlichen Beiträge ebenso eine gleichwertige Beachtung verdienen wie die Behandlung der Frage, wo die zuweilen nur unbestimmten Grenzen zwischen der einzelnen Ebenen zu ziehen und wie zwischen ihnen theoretische Verknüpfungen herzustellen sind (vgl. Collins 1988d: 2ff.). Ich glaube deshalb, dass man diese und ähnlich gelagerte Bemerkungen offensiver deuten muss. In meinen Augen ist Collins deutlich nicht an einer Rekonstruktion des überkommenen Selbstverständnisses der soziologischen Theorie interessiert, das (in seinen eigenen Worten) durch »fragmentierte« (Collins 1975: ix; 1992a: 187) und »mutually isolated approaches« (Collins 1988d: 514) geprägt ist, die nicht voneinander lernen können und deren wechselseitige Inkonsistenz und mangelnde Kohärenz infolgedessen keine lösungsbedürftigen Probleme aufwerfen können (vgl. Collins 1988d: 515; Collins/Waller 1994b: 15). Vielmehr unterbreitet er ein Forschungsprogramm, das er als einen Versuch verstanden wissen möchte, in kritischer Auseinandersetzung mit der (neo)funktionalistischen und strukturalistischen Tradition des Fachs (vgl. Collins 1985a) bzw. der Giddens'schen und Turnerschen Sozialanalyse (vgl. Collins 1992b, 2004a: 6, Turner/Collins 1989) und in wiederholter Abwägung jener philosophischen und wissenschaftslogischen Hindernisse, die einem solchen Unterfangen entgegenstehen[7], für eine empirisch gesättigte, »kumulative« (und

6 So jedenfalls liest ihn Ritzer (1991: 11f.).

7 Vgl. die kenntnisreichen Analysen der wissenschaftslogischen und allgemein philosophischen ›Kontexte‹ und Hintergründe der von Collins in Aussicht genommenen Theorienkumulation, in denen er auch die Bedingungen analysiert, angesichts derer mit ›Wissensanhäufungen‹ nicht zu rechnen ist (Collins 1986a, 1988a, 1989, 1992b, 1994a, 2005, Collins/Waller 1994). Für eine wissenssoziologische Analyse der Sozialtheorie insgesamt vgl. das ›magnus opus‹ Collins (1998).

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

verallgemeinernde) Theoriebildung[8] zu plädieren. Ein solcher die verschiedenen Theoriebeiträge »synthetisierender« (Collins 1975: 48; 1994a: 169) »general approach« (Collins 1990a: 70)[9] muss wechselseitig kompatible Erklärungen liefern können (vgl. Collins 1975: 2ff.; 1981a: 985f.; 1981b: 82f.), die den ›Hiatus‹ zwischen Mikro- und Makrosoziologie zugunsten einer Analyse interaktionistischer Abstimmungsmechanismen (vgl. Collins 1981a, 1981b)[10] zu überwinden gestattet und der Soziologie damit einen Weg zur Vervollkommnung ihrer (in einem echten und engen Sinne) »dynamischen« Analysen (Collins 1981a: 990)[11] einzuschlagen gestattet, die den Rückwirkungen aggregierter Kollektivfolgen des mikroprozessualen Geschehens auf die Ausgangsmotivationen der Akteure gerecht zu werden verspricht. Die erfolgreiche Durchführung eines derart angelegten Theorie- und Forschungsprogramms, das alle Themenbereiche der Soziologie in der Form eines »general paradigm«[12] bearbeiten sollte[13] und zu diesem Zweck darauf aus ist, die Streitigkeiten unterschiedlicher »lokaler Theorietraditionen« (Collins 1994b: 291) zu moderieren, darf sich weder in der Beschäftigung mit den ideosynkratischen Ideen, Erfahrungen und Situationsdeutungen vereinzelter Akteure erschöpfen (vgl. Collins 1975: 7), noch »reduktionistisch« in dem Sinn verfahren (Collins 1981b: 107), dass es Erklärungen unter ausschließlichem Verweis auf die Restriktionsbedingungen der Handlungssituation vorlegt. Vielmehr sollten sich diese synthetisierend ausgerichteten Forschungen bemühen, Kausalerklärungen des Makrogeschehens *mit Hilfe* einer entwickelten Handlungstheorie zu entwerfen, die es nahe legt, Makrophänomene einer »Mikrofundierung«[14] zu unterziehen, die die situativen Einflüsse auf die Motivations-

8 Vgl. den Subtitel bei Collins (1981), Collins (1999: 14f.). Collins vertraut sich dabei – was ich unterstützen könnte (vgl. Schmid 2004: 23ff.) – einer (allerdings nicht näher entwickelten) ›Approximationsmethodologie‹ an (vgl. Collins 1975: 23; 1986a: 1345).

9 Diese Suche nach einer »genuinely explanatory theory uniting sociology« hat Collins von Beginn seiner intellektuellen Karriere an betrieben (vgl. Collins/Makowsky 1972: 230).

10 Collins spricht von der Suche nach ebenso gesetzmäßigen wie »universal micro-mechanisms« (Collins 1981a: 985; 1981b: 82ff.).

11 Zur Verfertigung solcher dynamischer Modelle hat Collins schon früh die Nutzung von Simulationsverfahren empfohlen und damit für eine Modellierungstechnik plädiert, die in jüngerer Zeit an Zulauf gewinnt (vgl. Collins 1988d: 511ff.).

12 Für eine ausführliche Darstellung der eigenen »paradigmatischen« Ansprüche vgl. Collins (1975: 2ff.; 1986: 1ff.; 1990a: 70ff.).

13 In neuerer Zeit hat Collins sein Themenspektrum erweitert, und er untersucht auch die »Mechanismen«, die eine entwickelte ökonomischen Soziologie interessieren könnten (vgl. Guillén/Collins/England/Meyer 2002), oder die Auswirkungen des Terrorismus auf die Solidarität ausgewählter Gruppierungen (vgl. Collins 2004c).

14 Collins bevorzugt parallel dazu auch den Begriff der »microtranslation« (Collins 1981a: 987ff.; 1981b, 1988a: 244), was einen Hinweis darauf ent-

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

und Interessensdynamik der Akteure zu beleuchten und dabei (zugleich) deren »subjektiven Erfahrungen« und Situationsdeutungen zu berücksichtigen erlaubt (Collins 1975: 32, 37; 1981a; 1981b; 2004a). Grundidee einer solchen Vorgehensweise ist dabei, dass sich Makrostrukturen als ein Resultat von lokalen, kommunikativ vermittelten und situativ beschränkten »micro-encounters« (Collins 1975: 55; 1981a: 985) zwischen verschieden ausgestatteten bzw. unterschiedlich positionierten, am Erhalt bzw. an der Verbesserung ihrer Ausgangslage interessierten Akteuren ergeben müssen, die ihre (zumeist auseinander laufenden) Handlungsziele unter den eben hierdurch bestimmten Struktur- und Verteilungsbedingungen verfolgen müssen.[15] Dass Collins die soziologische Theorie seit langem in erster Linie mit Konflikten und Machtauseinandersetzungen, Statuskämpfen und Tauschkonkurrenzen, mit Ressourcen- und Positionsverteilungsproblemen beschäftigt sieht, ist die logische Konsequenz dieser Fragestellung. Freilich sind derartige Mikrofundierungen, die im Einzelfall bis zu den letzten, konversationstheoretisch zu bearbeitenden Details der »minute-by-minute processes« (Collins 1975: 46) zwischenmenschlicher Interaktion voranzutreiben sind (vgl. Collins 1975: 7ff.; 1981a: 985; 2004a: 53ff.), (zumal bei der Bearbeitung historisch zurückliegender und empirisch entsprechend verdunkelter Verhältnisse) nicht immer möglich, sodass es auch erlaubt sein muss, sich auf Makroanalysen zu konzentrieren. Solche makroskopischen Analysen müssen zwar darauf verzichten, »larger sociological laws« (Collins 1981b: 92) oder gar »historische Gesetze« (Collins 1975: 42) entdecken zu wollen, sollten aber gleichwohl ihr Augenmerk auf »soziale« (Collins 1999: 2) bzw. »Makrokausalitäten« richten[16], die sich in verall-

halten könnte, dass er sich den »Übergang« von Makro- zu Mikroaussagen als eine semantische Operation vorstellt. An anderer Stelle bezeichnet er Makrobegriffe als »summarizing concepts« (Collins 1975: 11), womit er eine arithmetische Operation anzudeuten scheint, die durch die (logischen) Ableitungsbeziehungen zwischen Makro- und Mikroaussagen nicht hinreichend gekennzeichnet ist.

15 Das zeigt sehr schön Collins' Analyse des Levi-Strauss'schen Forschungsprogramms (vgl. Collins 1981: 109ff.); vgl. auch Collins (1975).

16 Für diesen Eigenständigkeitsanspruch der Makrosoziologie vgl. bereits Collins (1988d: 390). An dieser Stelle bringt Collins auch zum Ausdruck, dass zur Identifikation und Beseitigung von Fehlern, die im Rahmen der Makroanalyse auftreten mögen, mikrologische Handlungsanalysen herangezogen werden müssen, weil diese empirisch besser zu belegen sind (vgl. Collins 1988d: 390ff.; und bereits Collins 1981a: 985ff.; 1981b: 83ff.). Seine Auffassung, wonach diese Mikrobegegnungen konkreter (biologisch organisierter) Akteure in spezifischen, raum-zeitlichen Handlungssituationen die einzige Ebene darstellt, auf der theorierelevante Prüfungen möglich sind, teile ich allerdings nicht. Mit dieser Meinung verschreibt sich der Autor einer Art »extreme micro-empiricism« (Collins 1981b: 83; ähnlich Collins 1975: 7) oder einer »radical microsociology« (Collins 2004a: 1ff.), die mit seiner vorgeblich »eigenständigen« Makrosoziologie bzw. Makrogeschichte (Collins

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

gemeinerten (oder generalisierbaren) »Erklärungsprinzipien« (Collins 1986: 15; 1989: 124) und »Annahmen« (Collins 1999: 14) über kollektive Akteure und deren Strukturverhältnisse und Opportunitätsspielräume niederschlagen, deren Systematisierung[17] zur Basis einer eigenständigen Makrosoziologie werden sollte (vgl. Collins 1988a: 246).

Ich möchte die methodologischen und wissenschaftsphilosophischen Grundlagen eines solchen Versuchs (im vorliegenden Zusammenhang) nicht eigenes bewerten[18], sondern beschränke mich im Folgenden auf eine

---

1988a, 1999) nicht ohne weiteres vereinbar ist. In meinen Augen vertritt er infolgedessen eine Bewährungstheorie, die sehr viel reduktionistischer angelegt ist und einseitiger verfährt als seine inhaltlichen Theorien erlauben, die ja auch die Existenz von Kollektivakteuren und Opportunitäts- bzw. Verteilungsstrukturen zulassen. Weshalb sollte man deren Eigenheiten nicht auch ohne ausschließlichen Rekurs auf die raum-zeitliche gebundene Körperlichkeit »konkreter« Personen beschreiben können bzw. sogar müssen, wenn der Unterschied zwischen »explanatorischer« und »deskriptiver Emergenz« eine Bedeutung haben sollte?

17 Vgl. die entsprechenden Systematisierungsversuche in Collins (1975).

18 Ich habe Collins' Arbeiten in meiner Analyse der ›Logik mechanismischer Erklärungen‹ (Schmid 2006) deshalb nicht berücksichtigt, weil ich an eine eigenständige Makrokausalität oder »downward agency« (Collins 1998: 21; 2004a: 3) nicht glaube, weshalb die Suche nach auf der Makroebene angesiedelten »causal« oder »theoretical generalizations« (Collins 1981: 13, 16) nicht Ziel historischer (oder makroskopischer) Analysen sein kann, wie wenig überzeugend es ist, wenn Collins anrät, die Eigenheiten »lokaler Situationen« (Collins 1998: 20) oder die »Dynamik der Situation« (Collins 2004a: 4), und nicht etwa das »Individuum«, zum »Startpunkt« jeder soziologischen Analyse zu machen. Ich bin damit nur einverstanden, wenn damit die Ebene bezeichnet ist, wo man die (sozialwissenschaftlich zu bearbeitenden) Erklärungsprobleme zu lokalisieren hat, nicht jedoch, wenn Collins – was ich letztlich nicht glaube – meint, dass man zur Erklärung jener situationalen Dynamiken auf handlungstheoretische Prämissen verzichten könne. Wie Collins (1988a: 247) selbst vermerkt, kann auch sein Kollege Jonathan Turner, mit dem er in enger intellektueller Auseinandersetzung steht, dem Versuch, eine eigenständige Makrosoziologie zu begründen, nichts abgewinnen, was ihn aber nicht zu einer Präzisierung seiner gegenteiligen These veranlasst hat. Tatsächlich sind auch historisch aufgelesene Verteilungsstrukturen ohne eine Analyse der sie produzierenden »principles of social interaction« (Collins 1975: 42) und damit der »mechanisms of power« (oder anders gelagerter Abstimmungs- und Verteilungsmechanismen) nicht zu erklären. Im Gegenteil: Die historische Forschung wäre in meinen Augen gut beraten, wenn sie die Existenz solcher Mechanismen als theoretische Leitidee der eigenen Dateninterpretation nutzen würde. Auf der anderen Seite scheinen mir – wie angedeutet – Mikrofundierungen keine semantische, sondern eine Angelegenheit der logischen Analyse (von Sätzen oder ›Propositionen‹) zu sein. Ich bin aber mit Collins völlig einer Meinung, dass strukturalistische Erklärungen »unvollständig« sind (Collins 1981b: 94), dass der Funktionalismus keine Kausalerklärungen geben kann, wenn er die Selektionswirkung der handlungsleitenden »Mikroprozesse« missachtet (Collins 1981: 300; 1988d: 55ff.), und dass (alle sozialwissenschaftlichen) Erklärungen (letztlich) hand-

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Rekonstruktion der Collins'schen Handlungstheorie, mit deren Hilfe die »underlying generative ›structures‹« (Collins 1988d: 512) des Makrogeschehens identifiziert und damit dessen »Mikrofundierung« bewerkstelligt werden kann. Zu diesem Zweck möchte ich insbesondere auf Collins' Versuch eingehen, seinen eigenen integrativ angelegten Theorievorschlag mit Hilfe einer Kritik an Rational Choice-Erklärungen und an Normtheorien zu profilieren. Zudem möchte ich erörtern, welchen »crucial mechanisms« (Collins 1982: 27) der Autor die gesellschaftlichen Reproduktionsprozesse anvertraut und in welchem Verhältnis die wichtigsten von ihnen zueinander stehen. Die Bilanzierung eines derartigen Programmentwurfs wird nicht darüber hinweg sehen können, dass das Collins'sche Theorienangebot nicht in jeder Hinsicht überzeugt, was seine Empfehlung, die Soziologie solle sich einem mikrofundierenden und prozessdynamischen Forschungsprogramm verschreiben, im Grundsatz aber nicht zu entwerten braucht.

Randall Collins' Forschungsprogramm

Wir sahen, dass Randall Collins sein »research program« (Collins/Hanneman 1998: 229) dazu verpflichtet, soziologische Erklärungen von Verteilungsstrukturen auf der Basis von (selektionsmächtigen) (vgl. Collins 1981a: 989) »Mikromechanismen« (Collins 1990b: 47) zu geben, die der Tatsache gerecht werden, dass dabei bestimmte Anzahlen (physikalisch) konkreter Akteure in raum-zeitlich spezifizierten Handlungssituationen (immer wieder) aufeinandertreffen (vgl. Collins 1981a: 985ff.). Damit ist die handlungstheoretisch zu bearbeitende Prämisse ausgesprochen, wonach »everyones's life, experientially, is a sequence of microsituations« (Collins 1981a: 987). Die daran anschließende Frage, unter welchen Umständen und mit welchen erwartbaren kollektiven Handlungsfolgen es den betreffenden Akteuren gelingen kann, diese Sequenzen zu gestalten und umzugestalten, ist im Rahmen eines »allgemeinen Modells« (Collins/Hanneman 1998: 213) zu beantworten, das der Autor in doppelgleisiger Anlehnung an eine Goffman'sche bzw. Durkheimianische Erklärungs-

lungstheoretisch fundierte Erklärungen sein müssen, weshalb die von Collins vorgetragenen geopolitischen Modelle (vgl. Collins 1981: 71ff.; 1988a: 247ff.; Collins/Waller 1993) nur dann plausibel sind, wenn sie die Machtorientierung der (korporativen) Staatsakteure konstant halten und das Wechselschicksal der Nationen dann aus ihrer unterschiedlichen Opportunitätsausstattung oder Restriktionsausgesetztheit (d.h. unter Verweis auf die »constraints«, wie Collins (1988a: 248) zutreffend formuliert) erklären. Makrostrukturelle Modelle dieser Anlage haben deshalb die logische Form von Restriktionsanalysen.

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

figur als »interaction ritual chain model« (IRC)[19] bezeichnet und das er als ein Kausalmodell (Collins 1981a: 987; 2004a: 8) verstanden wissen möchte.

Um ein solches Kausalmodell des IRC-Mechanismus zu entwickeln, müssen zwei Probleme gelöst werden, die Collins (bedauerlicherweise) nicht immer sauber trennt: Zum einen ist zu klären, welches »Akteursmodell« (Collins 1981a: 985) ihm zugrunde liegt, das anzugeben hat, was die Akteure zu tun vermögen und was sie anstreben, und zum anderen, aufgrund welches »Mechanismus«[20] sich bestimmte »arrangements of micro-situations« (Collins 1981a: 990) oder »structural configurations«[21] – vermittelt durch ihre sozialen konstruierten Deutungsmuster (vgl. Collins 1975: 8, 32) und »reciprocal contingencies« (Collins 1975: 163), die Akteure sich aufbürden (können) – motivierend oder demotivierend auf ihr aktuelles und zukünftiges Handeln auswirken. Im ersten Fall geht es um die Klärung der Frage, über welche *Handlungskapazitäten* und *Handlungsneigungen* die Collins'schen Akteure verfügen, und im zweiten um das Problem, auf welche Weise sie dazu in der Lage sind, ihr derart formatiertes Handeln mittels »repetitive encounters« (Collins 1975: 53) so aufeinander *abzustimmen*, dass die erklärungsbedürftigen Verteilungs- (vgl. Collins 1975: 41) oder Makroeffekte ihres gemeinsamen Tuns entstehen, sich erhalten oder wieder verändern. In der Zusammenschau dieser beiden Voraussetzungen resultieren zwei – analytisch zu trennende – Erklärungsaufgaben: Zum einen sollte eine erklärende Soziologie fragen, wie die Akteure jene Mechanismen aufbauen und erhalten (aber auch verändern) können, auf die sie zur Organisation ihres Alltags angewiesen sind, und zum anderen sollte sie klären, welche Rolle dabei die Tatsache spielt, dass beim Versuch, derartige Mechanismen am Leben zu erhalten, immer wieder (nur schwerlich vorhersehbare) Verteilungsfolgen auftreten, die restriktiv auf ihr weiteres Handel zurückwirken.[22] Dass das (eigentliche) Ex-

19 Collins (1981a: 985, 998ff.; 1998: 20ff.). An anderer Stelle (Collins 2004a: 3ff.) spricht der Autor von der »interaction ritual (chain) theory«, woraus ich schließe dass er »Modell« und »Theorie« als Wechselbegriffe verwendet. Diese Termini sind sicher nicht gesetzlich geschützt, es wäre aber sinnvoll, wenn man die den soziologischen Erklärungen zugrunde gelegten (kausalen) Handlungstheorien von den zu modellierenden situativen Faktoren oder »relational dimensions« (Kemper/Collins 1990b: 33) und »macrocontexts« (Collins 1988a: 244) unterscheiden würde, deren kontingente Ein- und Auswirkungen auf die (handlungstheoretisch beschriebenen) Akteure für ein mikrofundierendes Forschungsprogramm von Interesse sein muss.

20 Collins (1981a: 990; 1988b: 82; 1990b: 29, 40; 2004a: 67), Collins/Hanneman (1998: 214).

21 Collins (1990b: 41); an anderer Stelle ist von »macro configurations and aggregations« die Rede (Collins 1988a: 251).

22 Auf die für andere Forschungsprogramme wichtige Unterscheidung zwischen »Selbstschädigung« und »Externalitäten« (vgl. Beck 2007) geht Collins nicht ein.

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

planandum einer erklärenden Soziologie in jedem Fall auf der Ebene der situativ strukturierten Verhaltensabstimmung (und deren Kollektivfolgen) liegen muss, wird klar, wenn Collins postuliert, dass »the basic nature of what we have to explain (is) the dynamic, conscious reality creating human interaction« (Collins 1975: 4). Beide Analyseebenen, die Akteursebene wie die Interaktionsebene, verweisen insoweit aufeinander, als unser Wissen über die einzelnen Individuen nachhaltig davon geprägt sein wird, welcher »situationalen Dynamik« ihr Handeln ausgesetzt ist, die Collins Meinung folgend »laws and processes of their own« besitzt, und die die IRC-Theorie zu entdecken und freizulegen hat (vgl. Collins 2004a: 4f.).

Dies wiederum wird ihr nur gelingen, wenn die interaktive Dynamik so modelliert werden kann, dass verständlich wird, wie sie die (handlungsbestimmenden) Eigenheiten der Akteure formt und wie sich diese Formung zur Identifikation der gesuchten »laws and processes« (des Interaktionsgeschehens) nutzen lässt.

Die Handlungstheorie: »Emotional Energy« und lokales Handeln

Collins entwickelt die handlungstheoretischen Grundlagen seiner Theorie in kontinuierlicher Auseinandersetzung mit konkurrierenden Erklärungsprogrammen, die sich einem anders ausstaffierten Bild des Akteurs anvertrauen wollen. Bereits in einem frühen Entwicklungsstadium seines Forschungsprogramms hatte sich Collins darauf festgelegt, dass (zumindest) zwei Handlungstheorien zur Verfertigung brauchbarer Kausalerklärungen des situativ eingebundenen Handelns der Akteure nicht taugen: die Theorie des normativ gesteuerten Handelns und die Theorie rationaler Handlungsentscheidung (vgl. Collins 1981a: 985; 1982: 3ff.).[23] Beide Theorien verfahren ihm in der Regel zu »kognitivistisch« (Collins 1981b: 91, 103) und konzentrieren sich zu sehr auf Kalkulation bzw. auf Einsichten, die den Akteuren in letzter Instanz unzugänglich sind bzw. denen gegenüber sie sich erwartbarerweise verweigern. Damit schweben solche »Ansätze« in der beständigen Gefahr, den »lived experiences« (Collins 1981b: 91) der konkreten Akteure zu widersprechen bzw. die »mundane routine that is apparent throughout everyday life« (Collins 1981b: 82) ebenso zu überse-

23 »Any causal explanation must ultimately come down to the actions of real individuals« (Collins 1975: 12) oder anders: Systeme, Organisationen, Aggregate als solche handeln nicht (vgl. Collins 1981b: 101f.). Deshalb sollte man – was Collins nicht tut – auch Handlungskausalität von Strukturkausalitäten unterscheiden; d.h. Akteure verfügen über ein handlungsgenerierendes »Potenzial«, dessen Ausgestaltung durch ihre situativen Umstände »geformt« wird; eine Handlung (als solche) »hervorbringen« können diese »constraints« aber nicht. Erstaunlicherweise sind philosophische Analysen der Klärung dieses Problems selten dienlich.

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

hen wie den restriktiv »lokalen«, situativ eingebetteten Charakter ihrer Handlungsorientierung und ihres Handlungsvermögens (vgl. Collins 1981a: 995; 1982: 3ff.), deren jederzeit identifizierbare Begrenzungen dem Verlauf ihres Handelns eine durchaus prognostizierbare Richtung verleihen.

Seine Einwände gegen diese beiden Theorien unterscheiden sich freilich. Gegen die Normtheorie spricht zunächst, dass der Normbegriff und seine Derivate wie »Regel« und »Rolle« (Collins 1981a: 985) innerhalb der Collins'schen Konflikttheorie (vgl. Collins 1975, 1986, 1994b: 47ff.) keinen grundbegrifflichen Ort finden können.[24] Der Autor geht nicht soweit zu behaupten, dass sich Akteure unter keinen Bedingungen an Erwartungen anderer orientieren bzw. Regeln und »social obligations« (Collins 1982: 37) immer und überall missachten werden, gleichwohl kommt ihm nicht in den Sinn, den Verweis auf die Geltung von Normen als eine Erklärung des individuellen Handelns zu akzeptieren. Dagegen sprechen für ihn zwei Gründe: Zum einen pflegen Akteure Normen nicht unabhängig von ihren (konkreten, singulären oder gruppenvermittelten) Vorteilsnahme- und Verteilungsinteressen (vgl. Collins 1975: 56, 59, 83, 165, 230, 265) zu beachten, und parallel dazu wird kein Akteur auf Dauer übersehen wollen, dass seine Mitakteure ihn in erster Linie deshalb auf die Einhaltung bestimmter Normen verpflichten möchten, weil sie mit einer entsprechenden Indoktrination die Hoffnung verbinden, ihn in ihrem Sinne beeinflussen zu können, wogegen er zur Wahrung eigener Interessen nur mit Abwehr reagieren kann (vgl. Collins 1981a: 993). Das Einfordern normgerechten Handelns und – damit zusammenhängend – die »Sozialisation« von Normen dienen angesichts dessen allenfalls der Kontrolle von Mitaspiranten um die knappen Güter dieser Welt und damit zur Aufrechterhaltung der eigenen Stratifikationsvorteile bzw. zur Legitimation der eigeninteressierten Deutungshoheiten, die jeder der beteiligten Akteure zur Definition einer gemeinsam verbindlichen »sozialen« Realität (Collins 1975: 266ff.) in Anspruch nehmen möchte. Das gilt für alle denkbaren staatlichen, organisationellen und intimen Verteilungsarenen, in denen die Akteure (immer nur) um den Zugang zu Geld, Macht und Einfluss, Anerkennung, Status und diverse weiteren Gratifikationen kämpfen müssen. Jeder Sprechakt wird unter diesen streitanfälligen Umständen zur »Verhandlung« (Collins 1975: 114; Collins/Hanneman 1998: 214) und zum Vehikel des interessensgeleiteten »Austausches« im Rahmen immer brüchiger Kooperationsversprechen (vgl. Collins 1975: 133ff.). Die Existenz solidarischer oder antagonistischer Verkehrsformen, von Herrschafts- und Unterordnungsbeziehungen kann man in logischer Folge nicht damit erklären wollen, dass Akteure sich an Regeln halten, von deren Geltung sie zu

24 Auch den handlungstheoretischen Sinn von »Wertorientierungen« gesteht Collins nicht zu (vgl. Collins 1981a: 991).

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

überzeugen wären, sondern allenfalls als Folge eines »tacit mechanism« (Collins 1981b: 103), der an ihrem Bewusstsein (vgl. Collins 1981a: 994; 1984: 393; 1988a: 249) und an ihrer Fähigkeit, mental vorformulierte Regeln auf die »Erfordernisse« ihrer Handlungssituation anzuwenden (Collins 1981a: 991)[25], vorbei und durch ihre lokalen und eigensüchtigen Interessen hindurch darauf hinwirkt, dass sich die Bedingungen für die Weiterführung ihrer strategischen, verzerrten und (oftmals) wechselseitig unverständlichen Kommunikationen (vgl. Collins 1981a: 995), denen sie gleichwohl die »Realität« ihre sozialen Welt verdanken (Collins 1975: 113), immer wieder einstellen. Dabei drängt sich den Akteuren die Notwendigkeit auf, in deren »Konstruktion« und Erhalt um so mehr »Konversationen« investieren zu müssen, je unsicherer ihr Handlungserfolg zu sein scheint[26], wobei Collins gerne zu übersehen bereit ist, dass solche Konversationen bestimmten normativ angelegten »Regeln des Diskurses« folgen, die den Interessen aller dienlich sein könnten.[27] An anderer Stelle argumentiert Collins noch unnachsichtiger, wenn er meint, keine empirischen Hinweise dafür finden zu können, dass Normen (zumal) das spontane oder routinemäßige Handeln der Akteure anleiten, weshalb der Normbegriff allenfalls für die Verfertigung von Post-hoc-Interpretationen eines Handelns eine Rolle spielen kann. »Norm« ist in seinen Augen demnach ein Beobachterbegriff, dem keine »first-hand experience« (Collins 1981a: 991) seitens der Akteure entspricht, weshalb er verdient, aus der soziologischen Theorie verbannt zu werden (vgl. Collins 1981c: 991).[28] In keinem Fall aber sollte man den Verweis auf Normen als einen *deus ex machina* bemühen, ohne zuvor die (grundsätzlich nicht-normativen) Mechanismen erkundet zu haben, denen normative Handlungsorientierungen und soziale

25 Dass es diese »Erfordernisse der Situation« gibt, ist unstrittig (Collins 2004a: 16). Situationseigenschaften wirken in diesem Sinne als ›Selektoren‹ des Handelns, was Collins aber nicht dazu veranlasst, Anschluss an die soziologische Evolutionstheorie zu suchen.

26 Vgl. Collins (1975: 138), wo er eine Art »marginal utility principle of conversational pay offs« identifiziert.

27 Jedenfalls beschreibt er die intellektuellen »Kämpfe um Aufmerksamkeit« nicht vor dem Hintergrund eines gemeinsamen methodologischen Regelwerks (Collins 2005: 72ff.), dessen Existenz (gerade in der Soziologie) ihm eher unwahrscheinlich zu sein scheint (vgl. Collins 1986a: 1337ff.; Collins 1994a). Nur muss die Existenz mehrerer, heterogener Methodologien natürlich nicht bedeuten, dass die soziologische Forschung ohne methodologische Regeln organisierbar wäre. Collins' Regelpessimismus scheint auch der Grund dafür zu sein, dass er sich – im Unterschied zu James Coleman oder Ulrich Beck etwa – mit gesellschaftlichen Verfassungsfragen nicht befasst und auch kein entsprechendes Reformprogramm hat auflegen wollen.

28 Allenfalls in der Form eines »tacit knowledge« sind Regeln zugänglich und verfügbar (Collins 1975: 107). Warum Regeln deshalb nicht zum Gegenstand bewusster Analysen und absichtsvoller Beachtung werden können, belegt dieses Argument nicht.

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Verpflichtungsgefühle ihre Entstehung und Wirksamkeit verdanken (vgl. Collins 1993a: 64).

In umfangreicherem Maß als die Theorie des normativen bzw. regelorientierten Handelns hat sich Randall Collins mit der Rational Choice-Theorie (RCT) auseinander gesetzt, deren Erklärungsansprüche er aus ganz anderen Gründen zurückweist (vgl. Collins 1981a, 1982, 1993a, 1993b, 1996, 2004a: 143ff., 176ff.). Zum einen identifiziert er die RCT mit dem Streben nach materiellem Zugewinn und Einkommen, was angesichts der Tatsache, dass Akteure – wie er in seiner Konflikttheorie schon früh gezeigt hat (vgl. Collins 1975, 2004a: 170f.) – auch »nichtmaterielle« Ziele wie Ansehen, Macht und Zuneigung erstreben, bedeuten muss, dass der RCT nur eine »untergeordnete Rolle« (Collins 2004a: 144) bei der Erklärung menschlichen Handelns zukommen kann. Hinderlich für den Erklärungseinsatz der RCT ist überdies, dass sie keine einheitliche Metrik zur Verfügung stellt, mit deren Hilfe alle denkmöglichen Handlungsalternativen bewertet und geordnet werden können (Collins 1984: 393; 1993a: 65; 2004a: 144). Das in der Tauschökonomik übliche Vergleichen der entscheidungsbestimmenden Präferenzen anhand ihrer geldwertigen Folgen kann angesichts der Nichtüblichkeit solcher Beurteilungen in nicht-ökonomischen Handlungsbereichen kaum einen einheitlichen Evaluationsmaßstab bereitstellen, und der übliche, allen imperialistischen Übergriffen des ökonomischen Ansatzes zugrunde liegende Versuch, zu diesem Zweck einen allgemeinen, aber inhaltlichen leeren Nutzenbegriff zum Einsatz zu bringen, kann die Gefahr, dass ökonomische Analysen letztlich zu ungeeigneten Ad-hoc-Erklärungen greifen, nicht abwenden (vgl. Collins 2004a: 144). Und endlich führt Collins die unzähligen empirischen und theoretischen Hinweise ins argumentative Feld, die darauf schließen lassen, dass Akteure ihren Handlungsentscheidungen de facto keine Nutzenkalkulationen zugrunde legen (vgl. Collins 1993b: 204f.).[29] Im Gegenteil: Die Unübersichtlichkeit und Unabwägbarkeiten der übergroßen Mehrzahl aller kommunikativen Beziehungen, ihr durchweg strategischer, vom konfliktdurchsetzten Streben nach Positionsgütern geprägter Charakter muss die Entscheidungsrationalität der Akteure unvermeidlich überfordern. Angesichts solcher Überlasten ist es für sie stattdessen durchweg rational, wenn sie auf die Verfolgung jeder Maximierungsrationalität verzichten, um sich andersgestalteten Entscheidungsverfahren anzuvertrauen (vgl. Collins 1993a). Da die Akteure die Voraussetzungen und Konsequenzen ihres Handelns ebenso wenig überblicken (vgl. Collins 1982: 7) wie dessen Ereigniswahrscheinlichkeiten (vgl. Collins 1984: 386; 1996: 331; 2004a: 144f.), haben sie kaum eine andere Wahl als die »Beschränktheit« ihrer Rationalität (Collins 1981a: 993; 1993b: 204f.; 1996: 332; 2004a:

29 Zum Beleg zitiert der Autor immer wieder die Arbeiten von Garfinkel und Goffman.

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

144)[30] zu akzeptieren und zur Sicherung ihres Handlungserfolgs in erster Linie auf ihre überkommenen »Routinen« (Collins 1982: 157), sozial vermittelten Handlungsgarantien (vgl. Collins 1981a: 985; 1981b: 85; 1996: 331) und alltagsbewährten »Heuristiken« (Collins 2004a: 144f.) zurückzugreifen. Die Erweiterung dieses Ansatzes durch die Berücksichtigung von Kosten und »constraints« bleibt im übrigen – allein aus messtheoretischen Gründen – »vage« (Collins 1996: 330), zumal auch auf diesem Weg nicht behandelt werden kann, inwieweit soziale Prozesse auf die Kostengestaltung Einfluss gewinnen. Auf der anderen Seite indessen will Collins auch nicht leugnen, dass das Kostenaufkommen das Erfolgsausmaß des Handelns und in letzter Instanz die Richtung seines Verlaufs (auf die Dauer) auch dann bestimmen werden, wenn die Akteure über die Einzelheiten ihres Tuns sich und anderen gegenüber keine Rechenschaft ablegen können (vgl. Collins 1996: 332); d.h. die Restriktionen der Handlungssituation setzen sich auch dann handlungsprägend durch, wenn die Akteure über deren Einfluss kaum informiert sind geschweige denn ihn ›berechnen‹ können.

Collins sieht deutlich, dass diese Kritik an Norm- und Entscheidungstheorien nur dann überzeugt, wenn er zeigen kann, dass deren Annahmen durch ein »more refined theoretical model« (Collins/Hanneman 1998: 231) korrigiert und das damit erweiterte Handlungsmodell zugleich auf eine solidere empirische Basis gestellt werden kann (vgl. Collins 1996: 330ff.). Er hat sich deshalb seit Beginn der genaueren Ausformulierung seines Forschungsprogramms darum bemüht, zu diesem Zweck eine Gefühlstheorie des menschlichen Handelns zu entwickeln, die die Handlungswirksamkeit von »moral sentiments« (Collins 1982: 17; 2004a: 209) in den theoretischen Vordergrund rückt.[31] Kausalcharakter besitzt eine entsprechende Theorie allein dadurch, dass sie die Intentionalität und die Bewusstheit des Handelns unterbelichtet[32], wenn nicht gänzlich ausblendet, und statt dessen die Handlungsdynamik als Ausfluss eines »emotional mechanism« (Collins 1981a: 994) versteht, dem sich die Akteure insofern ohne ernsthafte Einspruchsmöglichkeiten überlassen müssen, als er sie einem »emotional

30 Zum Beleg zitiert Collins wiederholt die Arbeiten von Simon und March.

31 Interessanterweise bezieht sich Collins an der zuletzt genannten Stelle auf Durkheim und nicht auf Adam Smith und David Hume.

32 Wenn ich Collins (2004a: 3) richtig verstehe, so möchte er ein Handeln nur insoweit als »bewusstes« und »intentionales« verstehen, als diese Eigenschaften gewissermaßen »eingebaut« werden können in eine Situationsanalyse, die in erster Linie die »Emotionalität« des Handelns verwendet, um Handlungsdynamiken zu modellieren. Wie der Zusammenhang zwischen »Intentionen« und »Emotionen« genau lautet, habe ich ebenso wenig klären können wie die Frage, ob eine Emotionstheorie des Handelns auf die Berücksichtigung von Intentionen nicht auch verzichten könnte.

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

tropism« (Collins 2004a: 181, 202) aussetzt[33], der ihr Handeln (zwangsläufig) in eine bestimmte Richtung drängt oder doch zumindest mit einer »readiness for action« versieht, die sich ebenso »gedankenlos« wie situationsspezifisch »manifestiert« (Collins 2004a: 118). Der zentralen Annahme dieser Theorie folgend verhalten sich die Akteure als Maximierer »emotionaler Energie« (EE) (Collins 1984: 395f.; 2004a: 102ff., 108ff.). Infolge einer solchen Neigung suchen sie vornehmlich – und durchaus willensgesteuert (vgl. Collins 2004a: 182) – jene Situationen auf, in denen sie mit Energiezuwächsen rechnen können, bzw. sie meiden – wenn möglich – solche, in denen ihnen die Absenkung ihres Energieniveaus droht. Diese Zu- oder Abwendung erfolgt »automatically, without much self-awareness« (Collins 2004a: 158) und überlässt den Akteur »tones or moods« und »feelings« (Collins 2004a: 106) und damit einer verdeckten, weitgehend unbewusst verlaufenden Dynamik des »Zutrauens« (»confidence«) (Collins 2004a: 108) und der »Sicherheit« bzw. – im gegenteiligen Fall – der Scham, der Angst und der Abwehr, die seine Handlungen kanalisieren und begleiten (vgl. Collins 2004a: 110f.) und mehr oder weniger lange anhalten können (vgl. Collins 2004a: 107).[34] Die unterschiedlichen (positiven wie negativen) Gefühle wirken sich auf die Höhe des Aktivitäts- und Motivationsniveaus ebenso differenziell aus (vgl. Collins 2004a: 107) wie auf die Bereitschaft, sich in sozialen Beziehungen zu engagieren, bzw. auf die Art und Intensität der (unterschiedlich zu Bewusstsein kommenden) Erwartungen darüber, mit welchen Gefühlserlebnissen die Akteure in bestimmten Situationen (auch) zukünftig werden rechnen müssen (vgl. Collins 2004a: 119). Akteure »entscheiden« sich demnach nicht für eine bestimmte Handlung oder ihre jeweiligen Alternativen, sie »wählen« nicht aus einem Korb von Möglichkeiten, sondern »feel their way« (Collins 2004a: 157), der sie in jene Situationen hineinführt, in denen sie ihr Energie- und damit ihr Gratifikationsniveau – den Umständen und der Kostenstruktur ihrer jeweiligen Handlungssituation entsprechend – bewahren und »maximieren« können (Collins 1996: 334; 2004a: 44, 157, 178). Insoweit folgen sie einer eigenständigen Form des »rationalen Handelns« (Collins 2004a: 158), das in Form eines »model of emotional energy seeking« (Collins 1996: 324) theoretisch bearbeitet werden kann.

Indem Collins auf diesem Wege die »kognitivistischen« Handlungstheorien revidiert und deren »incorrect model of the actor« (Collins 1981a:

33 An anderer Stelle wählt Collins das Bild eines »emotional magnetism« und einer damit korrespondierenden »emotional repulsion« (Collins 2004a: xiv), das er aber nicht weiter ausmalt.

34 Wie Gefühle auf das Handeln »einwirken«, ist mir unklar geblieben, jedenfalls vertritt Collins – soweit ich sehe – keinen »neurowissenschaftlichen« Reduktionismus. Gefühle folgen demnach einer Dynamik der Selbstauflösung und Selbstabschwächung, wie dies die überkommenen Motivationstheorien desgleichen vermutet hatten.

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

985) durch das Bild eines »emotional man« (Flam 2000) ersetzt[35], eröffnen sich ihm zwei Möglichkeiten der weiteren Theorieentwicklung. Zum einen kann er zeigen, auf welche Weise und mit welchen Konsequenzen sich zumal die RCT, aber auch spezifischere Maximierungsmodelle des Handelns (vgl. Collins 2004a: 345ff., 373), im Lichte eines derartigen »Modells der Suche nach emotionaler Energie« vereinheitlichen und verbessern lassen. Zum anderen kann er mit Hilfe der damit gewonnenen Theorie emotionaler Maximierung klar stellen, dass es sich lohnen muss, die Interaktions- und Abstimmungsmechanismen auf der damit veränderten handlungstheoretischen Grundlage neu und andersartig zu modellieren.

Collins' handlungstheoretischen Verbesserungs- und Vereinheitlichungsvorschläge verfolgen mehrere Spuren. Zunächst kann er im Rahmen seiner EE-Maximierungstheorie (oder kürzer: EEMT) eine Erweiterung und Vereinheitlichung des möglichen Zielkatalogs der Akteure vornehmen: Alles Streben nach materiellen wie nicht-materiellen Gütern, nach eigensinnigen oder altruistischen Zwecken, nach individuellen oder kollektiven Zielen erscheint insoweit gleichermaßen als ein durchweg »rationales« Handeln, als es in eine stimmige Verbindung mit der maximierungsorientierten Steigerung der jeweiligen Energiebilanz gebracht werden kann (vgl. Collins 2004a: 172). Je nach Zielart und Handlungsumstand zwischen unterschiedlichen ›Rationalitätsarten‹ zu unterscheiden oder bestimmte Ziele (gegenüber anderen) als ›irrational‹ zu disqualifizieren, erübrigt sich.[36] Zum anderen besteht die Aussicht, die aufkeimenden, sich aber auch wieder verflüchtigenden Gefühle, soweit sie einer einheitlichen Währung folgen, als eben jene »common metric« (Collins 1993b: 204) zu behandeln, die er bei den korrespondierenden Versuchen der Entscheidungstheorie, im »Nutzen«, den die Akteure ihren Präferenzen zuschreiben, einen »common denominator« (Collins 1993b: 204) zu identifizieren, schmerzlich vermisst. Zugleich (vgl. für die folgenden Punkte Collins 2004a: 174ff.) fällt infolge der »Emotionalisierung« des Akteurs nurmehr in geringem Masse ins Gewicht, dass er Ereigniswahrscheinlichkeiten nur schwerlich ausmachen kann, dass er in aller Regel keine rechnerisch-kalkulatorische Abwägung seiner Handlungsalternativen vornimmt, dass er die Zahl seiner Handlungsmöglichkeiten nicht überblicken kann, und dass er (gerade deshalb) einen einmal eingeschlagenen Handlungsweg auch dann weiterverfolgt, wenn dessen Kosten zunehmen, bzw. dass er

35 Collins (2004a: 182) spricht von einem »theory change«. Soweit ich sehe, ist Collins auf die Arbeiten von Helena Flam bisher nicht gestoßen.

36 Das scheint mir die Pointe einer lesenswerten Stelle in Collins (2004a: 237) zu sein. Zu Beginn seiner Überlegungen hatte Collins mit solchen Distinktionen durchaus noch hantiert (vgl. Collins 1982). Collins wendet sich damit auch gegen jene Theoretiker, die – auch mit Verweis auf deren Gefühlsgeleitetheit – Formen eines »nicht-rationalen« Handelns identifizieren wollen (vgl. Alexander 1988: 16).

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

vielfach auch angesichts unbestimmter bzw. problematischer Erfolgsaussichten »overoptimistic« (Collins 2004a: 175) verfährt. Solange der Akteur – norm- und entscheidungsfrei – den Gefühlswert eines Handelns bestimmen kann, braucht er keine komplexen kognitiven oder evaluativen Operationen durchzuführen, »instead, one responds directly to whatever EE value is highest« (Collins 2004a: 180). Damit kann er – im Fall hoher EE – Unsicherheiten überbrücken, oder aber – im Fall geringer »EE-Ladung« (Vgl. Collins 2004a: 44) – Gefahrensituationen meiden, ohne komplexe Informationsbeschaffungsmaßnahmen zu ergreifen (vgl. Collins 2004a: 180) oder auf unsichere Wertbeurteilungen (vgl. Collins 2004a: 134) und ideologieverdächtige Normvorgaben zurückgreifen zu müssen.[37]

Die Interaction Ritual Chain-Theorie: Interaktive Verteilungsmechanismen und deren emotionale Grundlagen und Effekte

Nach dieser ›Emotionalisierung‹ der Handlungstheorie kann sich Collins dem Problem zuwenden, wie sich die von ihm verteidigte antidezisionistische bzw. anti-normative Revision der überkommenen Handlungstheorien auf die Modellierung der selektions- und verteilungswirksamen Interaktionsprozesse und »social mechanisms« auswirkt. Er hält diese Auswirkungen durchaus insoweit für »radikal« (Collins 1996: 334), als sich deren Eigenschaften und Dynamiken, die sich auf veränderter handlungstheoretischer Grundlage aus dem kombinierten Handeln der Akteure ableiten lassen, sehr viel genauer bestimmen, als dies vor dem Hintergrund der inhaltlich fehlerhaften Annahmen der überlieferten Norm- und Rationaltheorien möglich gewesen war, wenn sie nicht sogar in ganz neuer Perspektive erscheinen. Um die Implikationen dieser neuen Sicht frei zu legen, schlägt er ein »basic model« (Collins 1984: 390) vor, das auf der immer wieder betonten Zentralthese beruht, dass »the crucial dynamics of group experience is emotional« (Collins 1993b: 208; vgl. auch Collins 1981a: 994; 1984, 1996: 334ff.; Collins/Hanneman 1998: 214ff., Kemper/Collins 1990), bzw. dass der »zentrale Interaktionsmechanismus« (Collins 2004a: 42) gefühlsbedingt und gefühlskanalisierend verläuft. Dem Weg folgend, der durch das oben angesprochene Modell individueller EE-Maximierung ausgeschildert ist, hält die Grundidee dieses »Basismodells«

37 Liest man Collins' EEMT allerdings vor dem Hintergrund von Barbalet (1998) oder Elster (2007: 145ff.), dann muss auffallen, dass seine Gefühlssemantik etwas schlicht geraten ist und ihre Plausibilität allenfalls den verschiedenen Wettbewerbsformen und deren Verteilungsfunktionen verdankt, die seine Untersuchungen in der Vordergrund rücken. Gefühle, die in solchen konflikthaften Zusammenhängen nicht auftreten, werden nicht behandelt. Dieser Verzicht muss nicht unplausibel sein, setzt aber voraus, dass die theoriegeleiteten Relevanzen eher durch die (inhaltlichen) Interessen der Akteure bestimmt werden als durch ihre damit verbundene Gefühlslage.

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

der Interaktion fest, dass je nach Art der Situation, in der sich die Akteure befinden, und vor allem abhängig von ihren jeweils zugänglichen Ressourcen und Opportunitäten, für unterschiedlich positionierte Akteure differente EE-Erträge abfallen werden. Da sich die dem Interaktionsgeschehen zugrunde liegende Gefühlsdynamik jedes einzelnen Akteurs nur infolge sequenzieller bzw. repetitiver Mikrointeraktionen entfalten kann, müssen die betreffenden Mechanismen die (gewohnheitsmäßige, in jedem Fall »nicht-rationale«, vgl. Collins 1982: 8ff.) »Verkettung« der Einzelhandlungen erlauben, deren Verteilungseffekte sich auf das jeweilige Energieniveau der daran beteiligten Akteure auswirken. Damit ist die Programmatik der IRCT festgelegt; sie muss die Aufgabe übernehmen, die ressourcengesteuerte »situative Dynamik« (Collins 2004a: 4) und deren Einflüsse auf die Veränderungen des EE-Niveaus der beteiligten Akteure und damit deren ganz verschieden ausfallende Neigung zu bestimmen, entsprechende Handlungssituationen auch weiterhin aktiv aufzusuchen und das Interaktionsgeschehen damit fortzuführen. Diese Theorie beschreibt – in enger Anlehnung an die Vorstellungen, die Erving Goffman und Émile Durkheim darüber entwickelt haben, wie ritualisierte Handlungsweisen entstehen und sich aufrecht erhalten (vgl. Collins 2004a: 20ff., 32ff.) – die Umstände, unter denen Abstimmungsmechanismen als »mechanisms of social ritual« (Collins 2004a: 41) rekonstruiert werden können.

Dieser »central mechanism of interaction ritual theory« funktioniert unter bestimmten Bedingungen.[38] Zunächst identifiziert Collins daher vier »Parameter« oder Rahmenbedingungen, innerhalb derer sich der »key mechanism« der IRCT modellieren lässt (vgl. Collins 2004a: 41f., 47ff.). Zum einen müssen sich mehrere Akteure an einem Ort versammelt haben, so dass ihre physische oder körperliche Präsenz die eventuellen Reaktionen ihrer Mitakteure beeinflussen kann.[39] Sodann müssen Vorkehrungen getroffen werden, aufgrund derer die Akteure in Erfahrung bringen können, wer zu den (berechtigten) Teilnehmern der Versammlung gehört und wer ausgeschlossen bleiben sollte. Zudem fokussieren die Anwesenden ihre Aufmerksamkeit – in Form eines kommunikativen, konversationsgesteuerten Erfahrungsaustausches – auf ein »common object« (Collins 2004a: 49), wobei jedem von ihnen zugleich bewusst wird, dass das Gespräch, das sich auf dieses fokale Objekt bezieht, von allen vermerkt wird, was das Aufkommen der gemeinsamen Aufmerksamkeit zum »common knowledge« der Versammelten werden lässt. Und endlich befinden sich alle Beteiligten (infolgedessen) in einer gemeinsamen Situation, in der sich (unweigerlich) »shared emotions« (Collins 2004a: 35) einstellen.

38 Die Variablen solcher idealisierter Modelle können selbstverständlich auch negative Werte annehmen (vgl. Turner/Collins 1989: 129).

39 Im unteren Grenzfall werden das zwei Personen sein, der obere wird durch das (seinerseits variable) Ausmaß der wechselseitigen Erreichbarkeit bestimmt sein.

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Sind diese Voraussetzungen gesichert, spielen sich die folgenden, sich wechselseitig voraussetzenden und bedingenden Prozesse ab.[40] Infolge der Kopräsenz der Akteure können sich kommunikativ gesteuerte Prozesse der Gefühlsangleichung (»emotional entrainment«) (Collins 2004a: 65) abspielen, die unter (lokal) getrennten Akteuren nicht aufkommen (vgl. Collins 2004a: 66ff.). Dadurch wird die wechselweise »Koordination des Fühlens« (Collins 2004a: 108) und Empfindens erleichtert, was wiederum die Bildung eines »gemeinsamen Zieles« (Collins 2004a: 76) ermöglicht, mit dessen Hilfe die Aufmerksamkeit, Gesten und Sprechakte einer Vielzahl von derartig gefühlskoordinierten Akteuren ebenso konzentriert, synchronisiert oder »koordiniert« (Collins 1982: 42) werden können wie die Anschauungen der Beteiligten über die Eigenheiten ihrer gemeinsamen Handlungssituation. Als kausale Konsequenz dieser Aufmerksamkeitsfokussierung und der daraus resultierenden kollektiven Einstimmung auf eine gemeinsame Empfindung entsteht sodann bei jedem einzelnen der Beteiligten ein Gefühl der »Gruppensolidarität« (Collins 1982: 7) oder der Gruppenzugehörigkeit. Dieser Tatbestand wirkt sich als eine Steigerung der jeweiligen individuellen EE-Niveaus aus, die unter anderem dadurch bestimmt werden, dass bei jedem Teilnehmer ein Gefühl des Zutrauens, der Erhabenheit und Stärke und des Enthusiasmus aufkeimt und daraufhin eine Erhöhung seiner Bereitschaft stattfindet, sich für die Belange der Gruppe einzusetzen. Dieser Umstand wiederum setzt die Bildung gemeinsamer Symbole, Embleme und kollektiver Repräsentationen voraus und in Gang[41], die den Gruppenteilnehmern die Tatsache vor Augen führen, dass ihre Gruppe existiert, als deren Mitglieder sie sich fühlen dürfen (vgl. Collins 1982: 157). Akteure, die infolgedessen ihr EE-Niveau erhöhen, behandeln diese Symbole mit Respekt und Bedacht und sind bereit, sie gegen Missachtung seitens von Außenseitern ebenso in Schutz zu nehmen wie gegen Abtrünnige aus den eigenen Reihen zu verteidigen. Diese Bereitschaft, die Symbole der gemeinsamen Gruppenmitgliedschaft (im Dienste

40 Ich denke, dass Collins' Modellbildung dem schon von seinem Lehrer Parsons verteidigten Ideal eines (theoretisch) geschlossenen Systems folgen will.

41 Woher diese Symbole kommen und wie sich das entsprechende »symbolic learning« (Collins 2004a: 153) genau abspielt, sagt uns der Autor bedauerlicherweise nicht. Genannt wird nur die Richtung und das Ziel des kollektiven Lernprozesses: die wechselwirksame Bildung eines mitgliedschaftsförderlichen ›symbolischen Kapitals‹ und die Aufladung der emotionalen Batterien. Collins' Lerntheorie besitzt demnach stark funktionalistische Züge. Es kann aber auch sein, dass die Theorie symbolischen Lernens als logischer Bestandteil des geschilderten Prozesses der Gefühlsverbreitung bzw. der »Gefühlskoordination« (Collins 2004a: 108) zu behandeln ist, was den kognitiven Charakter (bzw. den Inhalt) der Symbolbildung und -verwendung allerdings gänzlich unterbelichtet ließe.

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

der Gruppe)[42] vor Erosionen zu bewahren, verschafft den Teilnehmern wiederum ein moralisches Hochgefühl, »a sense of rightness« (Collins 2004a: 49), das ergänzt und gestützt wird durch die Überzeugung, berechtigt, wenn nicht verpflichtet zu sein, Solidaritätsverweigerer zu verdammen (vgl. Collins 1982: 37). Im Gefolge solcher Ausgrenzungsprozesse entsteht letztlich ein gemeinsamer Symbolbestand, ein ebenso teilbares wie geteiltes »kulturelles Kapital« (Collins 2004a: 153ff.), auf das die Akteure im weiteren Verlauf ihrer abstimmungsrelevanten Konversationen jederzeit zurückgreifen können. Sind einmal gemeinsame Symbole der Gemeinsamkeit entstanden und »zirkulieren« sie in einer Gruppe (Collins 2004a: 83, 95ff., 100), so erlauben sie die Erinnerungsarbeit ihrer Mitglieder und stellen damit deren Gruppenzugehörigkeitsgefühle auf eine dauerhafte Basis, was seinerseits die »soziale Attraktivität« (Collins 2004a: 82) der Gruppe für ihr Mitglieder erhöht und deren »Identitäten« (Collins 1982: 43; 2004a: 83) sicherstellt und damit ihre Neigung fördert, die Kopräsenz ihrer Mitakteure immer wieder zu suchen.

Eine naheliegende Folgerung aus diesem Modell der Gemeinschaftsbildung bestätigt Durkheims These, wonach die ›soziale Ordnung‹ kein Ergebnis rationaler Kalkulation oder bewusster Übereinkunft sein kann (vgl. Collins 1982: 3ff.); vielmehr entsteht sie infolge der Tatsache, dass emotionsbegabte Akteure sich immer wieder in Situationen zusammenfinden, in denen sich gemeinsame Gefühle des Einverständnisses und des Vertrauens mit den übrigen Gruppenmitgliedern ausbilden oder erneuern und zugunsten der Fortführung weiterer »micro-encounters« reaktivieren lassen. Damit stellt sich die Sozialordnung nicht als Ergebnis eines gesellschaftsweit organisierten Makroprozesses her, vielmehr wird sie auf der Mikroebene produziert und zwar in Abhängigkeit zu den Bedingungen, die festlegen, ob die Akteure ihr EE-Niveau im Verlauf ihrer solidaritätsdienlichen Gruppenaktionen steigern können oder nicht, und zugleich bestimmt und gerahmt durch die Art des Positionsguts, um dessen Verteilung es ihnen geht. Dabei vollzieht sich die kommunikative Verteilungsdynamik aller Ressourcen und Positionsgüter über EE-Prozesse, welche sich in Form einer »distribution of emotional energy« (Collins 2004a: 131) niederschlagen, die ihrerseits eine der zentralen, ungleichheitsstiftenden gesellschaftlichen Verteilungsstrukturen darstellt. Umgekehrt lassen sich alle Ressourcenkonflikte als »emotion contests« (Collins 2004a: 121ff.) verstehen, die sich infolge der emotionalen Verteilungswirkungen vollziehen. Damit ist Collins' IRCT insoweit selbstreflexiv angelegt, als die Verteilungsdynamik denselben Restriktionen und Dynamiken folgt wie die gruppenspezifischen Emotionsprozesse, die sie vorantreiben, und insoweit

42 Collins meint deshalb, dass nach dem IRC-Schema funktionierende Gruppen das Trittbrettfahrerproblem problemlos kontrollieren können (vgl. Collins 2004a: 148). Das würden RC-Theoretiker bestreiten (vgl. etwa Hechter 1987).

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

»fraktal« (Rössel 1999: 39), als sich dieselben Interaktionsprozesse auf allen Gesellschaftsebenen (seien sie mikro-, meso- oder makrostrukturell angelegt) wiederholen. Das erklärt auch, weshalb die Akteure den gesellschaftlichen Verteilungsprozessen und deren kommunikativen Strukturen und Verfahren unentrinnbar ausgesetzt sind. Daran ändert auch nicht, dass ihnen das Scheitern ihrer Maximierungsbemühungen kaum erspart bleibt, dass sie ihre Anstrengungen regelmäßig fehlinvestieren und sich (infolgedessen auch) auf einen Zusammenbruch ihrer Routinen und Standarderwartungen gefasst machen müssen.[43] Ob die Akteure ihre jeweiligen EE-Bilanzen tatsächlich verbessern können oder nicht, hängt wiederum von ihrem jeweiligen Verhandlungsgeschick und der kontingenten, in der jeweils letzten »Spielrunde« festgelegten Nachfrage nach den von ihnen kontrollierten Positionsgütern (und Ressourcen) ab, was Collins dazu veranlasst, die Existenz von sich selbststabilisierenden »Konversationsmärkten« (Collins 1975: 133ff.; 2004a: 183) oder »Interaktionsmärkten« (Collins 2004a: 143) zu behaupten, auf denen sich die Anbieter und Nachfrager EE-relevanter Leistungen und Güter begegnen und in einen kommunikativ vermittelten »Austausch« treten können (vgl. Collins 2004a: 149ff.), dessen Gleichgewichtsbedingungen (gelegentlich) ebenso zum Thema werden (vgl. Collins 1981a: 1007; Collins/Hanneman 1998: 225) wie ihre (durchweg) asymmetrischen, ungleichheitsstiftenden Verteilungswirkungen (vgl. Collins 1975).

Da sich diese (rituell geordneten) Vergemeinschaftungsprozesse in allen Fällen auf symbolisch-kommunikativem Wege vollziehen, schaffen sie zugleich die Voraussetzungen dafür, dass die symbolgesteuerte »internal conversation« der Akteure (Collins 2004a: 183)[44] an das interaktiv organisierte Geschäft der Positionsgüterverteilung anschließen kann. Auf diese Weise bleibt die (psychische) Emotionsdynamik der Akteure verknüpfbar mit den emotionalen Funktionserfordernissen ihrer IRC-Mechanismen, mit deren Hilfe sie sich dazu motivieren, den gesellschaftlich organisierten Güter- und Energieverteilungsprozess fortzuführen oder dessen Veränderung und Umgestaltung anzustreben.

43 Vgl. für die Details Kemper/Collins (1990). Umfangreiche Analysen dieser Dynamik legt Collins für den Fall von verschiedenartigen Macht- und Statuswettbewerben vor (vgl. Collins 1975, 1979, 1990b, 2004a: 111ff.).

44 Wie Parsons, Coleman, Mead und viele andere Sozialtheoretiker mit theoriesynthetischen Absichten und Neigungen gewinnt Collins seine Theorie des (aktionsfähigen) »Selbst« aus einer Rückanwendung seiner Theorie der Interaktion auf die »akteursinneren« Gestaltungsprozesse des Handelns (vgl. Collins 2004a: 183ff.).

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Einwände

Ohne Zweifel verfolgt Randall Collins mit bewundernswürdiger Insistenz ein ehrgeiziges und weit ausgreifendes Projekt, wenn er die »Fragmentierung« der soziologischen Theorienlandschaft mittels einer systematisch auf die Identifikation erklärungstauglicher »allgemeiner Prinzipien« ausgerichteten, integrativen Theorienbildung zu überwinden trachtet. Dass er zu diesem Zweck nach interaktionsbasierten und situationsdeterminierten Mechanismen der Handlungsabstimmung sucht, die der unterlegten Handlungsdynamik der Akteure Richtung und Vehemenz verleihen, ist ebenso akzeptierbar, wie seine Anregung, die aus der Wirksamkeit solcher Mechanismen resultierenden Makrostrukturen in empirisch nachweisbare Gemengelagen von »endlosen Sequenzen« (Collins 2004a: 21) sich wiederholender »microinteractions« (Kemper/Collins 1990: 32) zu »übersetzen« und auf diesem Weg einer Mikrofundierung zu unterziehen. Sein zu diesem Zweck unternommener Versuch, diese Alltagsinteraktionen als Ausfluss einer situationsgebundenen Gefühlsdynamik entsprechend veranlagter Akteure zu konzipieren, stellt einen höchst eigenständigen, um nicht zu sagen: eigenwilligen Beitrag zur soziologischen Theoriebildung dar, die sich immer wieder vorhalten lassen muss, Gefühle nicht berücksichtigen zu wollen oder zu können. Dass er sich infolge seiner Überzeugung, dass soziologische Erklärungen mikrofundierend anzulegen sind, ersparen kann, die Existenz von Makrogesetzen zu postulieren, hilft ihm dabei, jeden historistischen Anklang seiner einfallsreichen Makrotheorie zu vermeiden und diese auf die Erforschung der »regularities« zu beschränken, denen das Handeln (auch) der (kollektiven) Akteure aufgrund dessen Ressourcen- und Strukturabhängigkeit ausgesetzt ist. In der Tat kann der Autor damit (wenigstens im Prinzip) zeigen, wie man die Dynamik gesellschaftlicher Reproduktions- und Wandlungsprozesse theoriegeleitet und in der Form einer Mehrebenenanalyse nachzeichnen und damit in ein »larger explanatory scheme« (Collins 1986: 6) einbauen kann.

Gleichwohl bleiben einige Fragen, die in einem ersten Schritt an die Collins'sche Handlungstheorie zu richten wären. Collins möchte die Analyse sozialer Situationen und deren Dynamik in den Fokus seiner Theoriebemühungen rücken, was seine »radikale Mikrosoziologie« (vgl. Collins 2004a, Part One) vor die Aufgabe stellt, jene psychischen Mechanismen zu benennen, mittels derer die Akteure in ihrer sozialen Handlungssituation tätig werden und sich in ihr orientieren können. Zu diesem Zweck nimmt sich der Autor vor, die »Erfahrungen« (Collins 2004a: 42), die die Akteure mit sich und ihrer (sozialen) Handlungssituation machen, ihre (wenn auch beschränkten) Handlungskapazitäten (vgl. Collins 1993a, 2004a: 144f.), ihre individuelle Sichtweise und das persönliche Erleben zum Ausgangspunkt jeder Theoriebildung zu machen, wobei im Kern unterstellt bleibt, dass die Akteure darauf aus sind, ihrem »realen Interesse«

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

(Collins 1975: 21) bzw. »Selbstinteresse« (Collins 2004a: 22) zu folgen. Diese Prämissen führen allerdings zu der Einsicht, dass zwei Arten (sozial generierter) Restriktionen ihren Handlungsspielraum abstecken und präformieren: Zum einen unterliegt die Prägung individueller Handlungsziele den Bedingungen ihrer wechselwirksamen, wenn auch nicht notwendig unstrittigen »sozialen Konstruktion« (Collins 2004a: 22), und zum anderen findet jede Zielerreichung eine ebenso regelmäßige Grenze in den Ansprüchen und den darauf aufbauenden Handlungen anderer. Die Lösung der daraus resultierenden Konflikte erfordert in Collins' Augen einen innovativen handlungstheoretischen Zugriff. Da er der Parsons'schen Theorietradition ebenso misstraut wie der RCT, greift er zu diesem Zweck auf die (in erster Linie von Durkheim bezogene) Idee einer handlungsleitenden Gefühlsdynamik zurück, die dem Begriff der »emotional energy« und deren Beschaffungsdynamik die Haupterklärungslast überlässt und dabei auf den Vorteil zählt, dass die Voraussetzungen wie die Ergebnisse interaktioneller Prozesse mit Hilfe von Faktoren modelliert werden können, die auf die Emotionsbilanzen der Akteure Einfluss nehmen.

Ohne Zweifel hat dieser Vorschlag einige Vorteile. Zum einen ist Collins infolgedessen in der Lage, ein nachhaltiges Problem der Nutzentheorie, nämlich das des intersubjektiven Vergleichs individueller Nutzeneinschätzungen, zu lösen. Tatsächlich braucht er sich über die sozialphilosophisch wichtige Möglichkeit, derartige (interpersonale) Nutzenvergleiche anzustellen, solange keine weiteren Gedanken zu machen, als er plausibel machen kann, dass alle Akteure mit dem gleichen emotionalen Bauplan versehen und deshalb sehr wohl befähigt sind, Wertungsvergleiche vorzunehmen und die davon abhängigen Prozesse des Gütertausches und der Güterverteilung derart zu ›managen‹, dass interaktions- und beziehungssichernde Anschlusshandlungen möglich bleiben. Eine solche These ist im übrigen jederzeit anschließbar an neurologische Forschungen, die betonen, dass Bewertungen (oder Relevanzen) durch Emotionen gesteuert werden (vgl. De Sousa 1990, Damasio 1995), aber auch an die Soziobiologie, die davon ausgeht, dass das Handeln der Akteure ebenso ›geteilten‹ wie angeborenen Aktions- und Reaktionsprogrammen folgt, die die emotionalen Qualitäten der individuellen Zielsetzungen in intersubjektiv verständlicher Weise festlegen.[45] Zum anderen halte ich Collins' Versuch in der Tat für bedenkenswert, mit Hilfe seiner EEMT des Handelns mehrere, auf ihre Eigenständigkeit bedachte Theorieentwürfe (als Teiltheorien) zu integrieren. Das gilt zumal für jene Vorschläge, die das Streben nach ›nichtökonomischen‹ Gütern in den Mittelpunkt ihres Erklärungsinteresses rü-

45 Vgl. Sanderson (2001), der immer wieder zustimmend auf die Forschungen von Collins zu sprechen kommt. Die Soziobiologie diskutiert die genetische Fixierung von Zielen unter dem Stichwort ›universals‹. Die Anschlussfähigkeit der Collins'schen Handlungstheorie an die Biologie betont auch Rössel (1999: 40f.), diejenige an die Neurophysiologie betont Turner (2000: 109).

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

cken und dabei regelmäßig glauben machen wollen, sich auf diesem Weg von der Rationaltheorie des (ökonomischen) Handelns unterscheiden zu können.[46] Collins zögert nicht, eine solche Eigenständigkeitsthese zurückzuweisen, weil er zeigen kann, dass alle Handlungstheorien als Maximierungstheorien angelegt werden müssen, weshalb sich aus der verallgemeinerten Sicht seiner EEMT als unwichtig erweist, nach welchen Gütern die Akteure Ausschau halten. Davon wiederum hängt der postulierte, verallgemeinerte Anwendungsbereich der EEMT logisch und unmittelbar ab, was mit der Annahme gleichzusetzen ist, dass die Maximierung des EE-Niveaus in *allen* Handlungskontexten das »master motif« (Collins 2004a: xv) der Akteure bleibt. Damit macht Collins klar, dass sein Theorieentwurf keinesfalls darauf abzielt oder dazu berechtigt, zumal die ökonomisch gewendete RCT aus dem Kanon der vertretbaren Handlungstheorien zu verdammen, vielmehr möchte er dokumentieren, dass die RCT als eine »Approximation« (Collins 1975: 23; 1986a: 1345; 1989: 127) an die EEMT verstanden zu werden verdient, die dann zu zutreffenden Vorhersagen führt, wenn die Bedingungen von Tauschmärkten dazu führen, dass Akteure mit ihren Entscheidungen, Erwerbsangebote zu unterbreiten bzw. ihren Konsumwünschen nachzugeben, ein erhöhtes »emotional loading« (Collins 2004a: 44) erreichen können (vgl. Collins 2004a: 160ff.).

Allerdings hat diese Auffassung (auch) ihre Kosten.[47] Zunächst muss man festhalten, dass Collins' Interpretation der RCT vage, wenn nicht verzerrt ist. Die RCT enthält meines Erachtens zwei Variablen, ›Bewertungen‹ und ›Erwartungen‹, und zwei Funktionen, eine Kompilationsfunktion für Werte und Erwartungen, die ›Nutzenfunktion‹, und eine Auswahlregel, die ›Maximierungsfunktion‹. Collins kann seine EEMT nur mit ›Bewertungen‹ in eine Approximationsbeziehung setzen, die Variable ›Erwartungen‹ liefert er – ganz im Unterschied zur RCT, die die Eigenständigkeit dieses Faktors betont – als eine ›Komponente‹ von EE nach, wenn er nicht (sogar) dazu neigt, EE mit »expectation« (Collins 2004a: 119) gleichzu-

46 Man kann z.B. an Granovetter (1985) denken.

47 Der Einwand, dass Collins den »Energiebegriff« regelmäßig Akteuren, teils aber auch ihrer Handlungssituation zuschreibt (Collins 2004a: 6), dass die Anzahl der »Gefühle« unbestimmt bleibt, die im Rahmen einer EEMT zu berücksichtigen sind (Collins (2004a: 106) nennt vier, der Sachindex desselben Buchs enthält aber zwölf), dass also bestimmte ›Vagheiten‹ und ›Mehrdeutigkeiten‹ zu befürchten sind, mag man als ›Kinderkrankheiten‹ eines (letztlich) prosperierenden Forschungsprogramms einordnen. Jedenfalls schneidet in meinen Augen die Collins'sche Handlungstheorie, was die Eindeutigkeit ihrer Grundbegriffe angeht, nicht besser oder schlechter ab als ihre Konkurrentinnen. Verständnishinderlich ist allenfalls, dass Collins nicht klar genug zwischen (psychologischen) »emotional mechanisms« und (interaktionsbasierten) »Mechanismen der Verhaltensabstimmung« unterscheidet, was möglicherweise der Tatsache geschuldet ist, dass er keinen Unterschied zwischen »psychischen Ursachen« und »situationaler Kausalität« (Collins 2004a: 9) macht.

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

setzen. Mit solchen unentschiedenen Operationen werden indessen die eventuellen Zusammenhänge zwischen ›Bewertungen‹, ›Erwartungen‹ und ›Emotionen‹ nur verschleiert, weshalb in der Folge auch kaum zu klären ist, ob zwischen EEMT und RCT ein »komplementäres« oder »kompetitives« Verhältnis besteht (vgl. Guillén/Collins/England/Meyer 2002: 7). Auch scheint Collins die relativen Verdienste beider Theorien nicht völlig richtig abzuschätzen. So mag es richtig sein, dass die ›Bewertungen‹ auf ›Gefühle‹ zurückgehen, was auch die RCT nicht leugnen muss. Dass aber ein Handeln durch die betreffende Gefühlslage »verursacht« wird, kann die RCT nicht akzeptieren, weil sie in allen Fällen unterstellt, dass die Ausführung einer Handlung auch davon abhängt, welche Erfolgsaussichten sie gegenüber (denkmöglichen) Alternativen eröffnet, was zu beurteilen ihrer Vorstellung folgend keine Angelegenheit des ›Gefühls‹ ist, sonders des ›Wissens‹ eines Akteurs. Wenn Collins' EEMT dies leugnet, widerspricht sie der RCT, und ich bin unsicher, wer von beiden Recht hat.[48] Den Hinweis, dass die Abschätzung der Erfolgsträchtigkeit »unterbewusst« vor sich gehen kann, wie Collins nahe legt, übersehen auch viele Vertreter der RCT nicht, weshalb ein solches Argument der EEMT gegenüber der RCT (zunächst einmal) keinen Vorteil verschaffen kann. Auch sollten sich RC-Theoretiker gegen Collins' These zur Wehr setzen können, dass ihr Nutzenbegriff mangels einer einheitlichen Metrik zu tautologischen Hypothesen führt. Denn erstens dürfte auch der EE-Begriff über keine eindeutige Operationalisierung verfügen, wie wenig Collins zu sehen bereit ist, dass die Vertreter eines ›klassischen‹ ökonomischen Ansatzes, etwa Becker und Coleman, – entgegen dem, was Collins über sie verbreitet – durchaus von der interindividuellen Vergleichbarkeit der ›Präferenzen‹ (rationaler Akteure) ausgehen, und zudem die Erweiterungen der vormals eher beschränkten Rationalmodelle in die Richtung eines Handelns unter Unsicherheit und Ungewissheit einer gemeinsamen Metrik kaum bedürfen, da es verwegen wäre, ein Maß für Nichtwissen auch nur definieren zu wollen.[49] Zu guter Letzt wird man bemerken müssen, dass Collins' Verallgemeinerungsvorschlag, der das Streben der Akteure nach allen nur erdenk-

48 Wie dargestellt, meint Collins, sein EE-Begriff enthalte eine »kognitive Komponente«, die bei der Abschätzung des Handlungserfolgs eine Rolle spielt. Dann hätte er zu klären, weshalb es verwerflich ist, wenn RC-Theoretiker dies als den Versuch des Akteurs bewerten, die Erwartungswahrscheinlichkeit einer Handlungsalternative festzustellen – und zwar unabhängig von ihrer Emotionalität. Dass zu diesem Zweck nicht (immer) eine entwickelte Metrik zur Verfügung steht und die Akteure Fehlurteile nicht (immer) vermeiden können, brauchen die Vertreter dieser Denktradition ja nicht zu übersehen.

49 Das an dieser Stelle einschlägige Argument, demzufolge RCT in ›Ungewissheiten‹ und ›Unsicherheiten‹ eine systematische Grenzen finden, die durch die Gefühlswerte möglicher Handlungsalternativen ›überbrückt‹ werden können, finde ich nicht überzeugend.

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

lichen Güter als ihre Neigung modellieren möchte, ihre EE-Bilanz zu verbessern, viel Plausibilität der Tatsache verdankt, dass er den korrespondierenden Versuchen der Nutzentheoretiker, ihren Kernbegriff des ›Nutzens‹ mit der selben Absicht zu verallgemeinern, nicht zur Kenntnis nimmt.

Indem Collins seine EEMT als eine Theorie der (»rationalen«) Maximierung von Gefühlswerten einführt, handelt es sich überdies zwei weitere Nachteile ein. Im einen Fall schneidet er sich den Weg ab, der zur Entwicklung eines Theorietypus führen könnte, der die Maximierungsidee als Leitvorstellung der soziologischen Handlungstheorie (nachgerade) verabschieden möchte. So können eigenständige Theorien des ›Erlebens‹, Theorien über Eigenmächtigkeit von ›Ideen‹ und ›Situationsdefinitionen‹, pragmatische Theorien des ›innovativen‹ oder ›kreativen Handelns‹, Theorien der nicht-reflexiven Normbefolgung und ähnliche Konzeptionen dem Collins'schen Theorieschema folgend nur schwerlich berücksichtigt werden, was die Vertreter genuin anti-rationalistischer Forschungsprogramme kaum überrascht, und was zugleich erklärt, weshalb sie seinen Theorienintegrationsvorschlag in der Regel mit Stillschweigen übergehen.[50] Auf der anderen Seite werden sich auch viele zieren, seiner Idee zu folgen, dass man den mentalen oder intentionalen Charakter des Handelns nur dann angemessen berücksichtigen kann, wenn es gelingt, ihn als Ausdruck einer maximierenden Gefühlsdynamik zu verstehen und in diesem Sinne zu ›reduzieren‹. Zwar gesteht Collins (wenigstens gelegentlich) zu, dass Akteure ihre Handlungen planen und zwischen möglichen Interaktionen abwägen (vgl. Collins 2004a: 158), dass sie ein Handeln willentlich verfolgen (vgl. Collins 2004a: 182), und dass sie zu überlegter Allokation ihres Zeitaufwandes befähigt sind (vgl. Collins 2004a: 145) und dergleichen, zugleich bleibt er aber jede systematische Demonstration dafür schuldig, weshalb gleichwohl alles Handeln (letzten Endes)[51] unter der Zielprämisse der Steigerung von emotionaler Energie steht und nur dann als erklärt gelten kann, wenn es als ein EE-maximierendes Handeln eingeordnet werden kann. Auch dürfte in diesem Zusammenhang fraglich bleiben, ob Collins' »naturalistische« Idee eines emotionsgestützten Tropismus, der die Akteure gewissermaßen »automatisch« in die Richtung eines EE-steigernden Handelns drängt, wann immer spezifische auslösende Momente ihrer Handlungssituation dies herausfordern (vgl. Collins 2004a: 44), mit einer irgend gearteten Reflexionsabhängigkeit des Handelns oder mit dessen willentlichen bzw. absichtsgeleiteten Steuerung ohne Zusätze vereinbart werden kann. Um diese zu identifizieren, wären selbstverständlich die Be-

50 Ein Ausweg besteht darin, Collins als ›Sozialkonstruktivisten« zu lesen, der »sich für die Einbettung von symbolischen Codes in strukturelle Lagen sowie für die Reproduktion dieser Lagen durch Kommunikation interessiert« (Giesen 1993: 77).

51 Vgl. Collins (2004a: 146). Bei Verwendung dieser ›Klausel‹ wird seine Behauptung natürlich unüberprüfbar.

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

ziehungen genauer abzuklären, die zwischen mentalen und nicht-mentalen, reflexiven und automatischen, rationalen und weniger rationalen Handlungsprozessen vorherrschen.[52] Tatsächlich verfolgt Collins – entgegen seiner auch in Interviews geäußerte Behauptung, er sei (im Grundsatz und auch weiterhin) an einer »comprehensive sociological theory« und deren »theoretical integration« interessiert (Collins 2000b) – ein dazu benötigtes Theorievergleichsprogramm, das die Brücken zwischen verschiedenen Handlungstheorien benennt und deren Tragfähigkeit genau untersucht, nur höchst sporadisch. Vor allem scheint er in zentralen Fällen Hinweise darauf, wie er seine EEMT an vorliegende (alternative) handlungstheoretische Entwürfe anschließen und damit erweitern (oder gar korrigieren) könnte, eher abzuwehren. So ist der ungehaltene Unterton kaum zu überhören, wenn er sich weigert, normative (vgl. Collins 1981a) und kulturelle Erklärungsfaktoren (vgl. Collins 1982: 156; 1988a: 242; 2004b: 122) zu berücksichtigen[53], wenn er die Entscheidungssemantik als »metaphorisch« (Collins 2004a: 181) bezeichnet, oder wenn er sich nur ungern mit dem Gedanken anfreundet, dass der Nachfrage nach materiellen Gütern (neben ihrer EE-steigernden Bedeutsamkeit) ein eigenständiges Motivationsgewicht zukomme (vgl. Collins 2004a: 172).[54] Dass auf diesem Wege erfolgver-

52 Man kann sich aber mit Coleman (1990: 15ff.) fragen, was von einer Handlungstheorie zu halten ist, die die Erstellung einer Theorie – offensichtlich eine Handlung – als entscheidungsfreien Tropismus modelliert, dem keine Intentionen und richtungsgebenden Zielvorstellungen und vor allem kein variationsfähiges Problembewusstsein bezüglich dessen zugrunde liegen sollten, worüber die betreffende Theorie handeln sollte. Tatsächlich sind Collins' Ausführungen zur Strukturabhängigkeit des intellektuellen Lebens und dessen ritualistischer Ordnung (vgl. Collins 1998) auch deshalb wiederholt als nur wenig überzeugend beurteilt worden, weil er den Ideen und Probleminhalten, mit denen sich die von ihm untersuchten Intellektuellen beschäftigen, nur wenig handlungssteuernde Bedeutung zumisst, und uneinsichtigerweise Inhalt und Gewicht von Neuerungen ausschließlich den Karrieremustern von Wissensproduzenten oder den Formaleigenschaften ihrer »Netzwerke« zurechnet. Vgl. zur Kritik Henry (2001).

53 Collins' Argument, das seiner ablehnenden Position zugrunde liegt, scheint dem Umkreis einer Art Marxscher Widerspiegelungsthese zu entstammen, der zufolge Deutungsstrukturen keine ›autonome‹ Bedeutung für ein Handeln haben können, weil ihre Produktion netzwerkabhängig erfolge und durch (externe) Machteinflüsse geprägt sei (vgl. Collins 1998, 2004b). Eine solche These stellt ein ›non sequitur‹ dar und verkennt, dass die Soziogenese einmal etablierter (kultureller) Deutungsmuster sie keinesfalls daran hindern muss, die »Codes« bereit zu stellen, mit deren Hilfe die Akteure ihre jeweils erfolgsversprechenden »Strategieprogramme« zu formulieren haben (Giesen 1991: 125).

54 Diese Bemerkung gilt für alle Theorien, die davon ausgehen möchten, dass Handeln durchaus an der Realisierung eines Maximanten ausgerichtet ist, ohne sich damit zugleich darauf festlegen zu wollen, dass dabei die Gefühle eines Akteurs eine handlungsorganisierende Rolle spielen. Solche Fälle müsste Collins' EEMT in einem strikten Sinne falsifizieren. Soweit ich aber

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

sprechende theoretische Synthesen möglich sein sollen, wird man nur schwerlich behaupten können.

Indessen muss sich nicht nur die EEMT einige Anfragen gefallen lassen, sondern auch Collins' Versuch, mit seiner IRCT eine allumfassende Theorie der rituellen Interaktionsmechanismen vorzulegen. Dabei halte ich die Befürchtung, dass die weitgefächerte Anwendbarkeit und (damit die vorgebliche) Unbestimmtheit des EE-Konzepts deren tautologischen Charakter nach sich ziehe (vgl. Baehr 2005), für ein Missverständnis. Ein mikrofundierend angelegtes Forschungsprogramm muss an einer möglichst ›allgemeinen‹ Handlungstheorie festhalten und damit an einem erklärungstauglichen ›hard core‹, der sodann in ganz verschiedenen (sozialen) Kontexten und Strukturzusammenhängen ›zum Einsatz‹ kommen muss. Solche Struktur- oder Anwendungs*modelle*, die dadurch geprüft werden, dass man aus ihnen testbare Prognosen ableitet (vgl. Coleman 1994b: 168), die anzeigen, welche empirischen Befunde den Bewährungsgrad der Modelle steigern und welche nicht, können ohne die Konstanthaltung der jeweils unterlegten Handlungsprämissen nicht miteinander verglichen werden. Auf der anderen Seite muss die angesprochene Bewährungs- und Prüftechnik jedenfalls solange nicht in eine Revision der modellrelevanten Handlungstheorie ausmünden, als sich unglaubwürdige Modellannahmen so verändern lassen, dass weiterführende Fragestellungen nicht versiegen.[55] Der allgemeine Charakter der EEMT muss deshalb, wenn sie den Kriterien eines ›progressiven‹ Forschungsprogramms genügt, den erfolgreichen, oder wie der bereits zitierte Kommentator meint, geradezu »imperialistischen« (Baehr 2005: 7) Einsatz des Collins'schen Forschungsprogramms ebenso wenig disqualifizieren wie die korrespondierenden Ansprüche des unter Soziologen zumeist als ›vorlaut‹ eingestuften ›ökonomischen Ansatzes‹ (vgl. Becker 1982).

Die mit dem Ausbau einer IRCT verbundenen Schwierigkeiten scheinen mir deshalb an anderer Stelle zu liegen. Ich fürchte, dass Collins die in seinem Forschungsprogramm angelegte Heuristik[56] nur ungenügend nutzt und infolgedessen übersieht, dass sich seine Modellierungen verschiedentlich widersprechen bzw. zu unvereinbaren Folgerungen führen. Dieser Heuristik folgend müsste Collins die EEMT dazu verwenden, verschiedenartige Opportunitäts- und Strukturbedingungen zu identifizieren, unter denen das individuelle Streben nach EE-Maximierung zu unterschiedli-

sehe, hat Collins seine Theorie gegenüber möglichen Alternativen bislang nicht getestet.

55 Eine solche Programmatik wird sich natürlich der Wissenschaftsphilosophie von Imre Lakatos (1970) anvertrauen.

56 Auch dies im Sinne von Lakatos (1970: 132ff.) verstanden.

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

chen Verteilungsergebnissen führt.[57] In der Tat verfährt er genau so, wenn er die Fälle untersucht, in denen die Akteure mit auseinanderlaufendem Erfolg nach einer möglichst maximalen Versorgung mit (grundsätzlich knappen) Positionsgütern wie ›Status‹, ›Macht‹, ›Einfluss‹, ›Handlungsrechten‹ und ›Kontrolle‹, ›sexuellen‹ oder ›intellektuellen Gratifikationen‹ und dergleichen suchen. Er kann aber nur undeutlich zeigen, welche Rolle die IRCT dabei spielen sollte. Diese Theorie ist unbezweifelbar als eine Theorie der Solidaritätsbeschaffung angelegt[58], lässt aber sowohl offen, womit wir zu rechnen haben, wenn nicht alle ihre Bedingungen erfüllt sind (vgl. dazu Baehr 2005: 4), als auch die Frage unbeantwortet, ob es Fälle gibt, in denen die modellinternen Voraussetzungen der Gruppenbildung offenbar erfüllt sind, gleichwohl keine oder wenigstens nicht alle der vorhergesagten Effekte auftreten. Natürlich gesteht Collins zu, dass Rituale fehlschlagen können (vgl. Collins 2004a: 15), aber damit ist seine Theorie unanwendbar, und er muss in der Folge die Antwort auf die Frage schuldig bleiben, ob solche Bedauerlichkeiten in Proteste ausmünden, ob die Akteure auseinandergehen und sich anderswo behelfen, oder ob sie sich in ihr Schicksal fügen. Auf der anderen Seite muss man selbstverständlich anfragen, ob Verteilungskonflikte, die Collins zunächst ganz ohne Zuhilfenahme der IRCT modellierte (vgl. Collins 1975), immer solidarisch verlaufen müssen oder nur dann zu positiven Auszahlungen führen, wenn die Positionsgutinteressenten sich zu (Kampf-)Gruppen oder ›Koalitionen‹ zusammenfinden. Unterstellterweise handeln sie dann solidarisch, wenn die Akteure die Verteilungsprozesse und deren Ergebnisse infolge der Tatsache akzeptieren, dass ihr Handeln unter IRC-Bedingungen zustande kam, was seinerseits zur Ausbildung von verteilungsdienlichen Gruppenidentitäten und entsprechenden kollektiven Symbolen geführt hatte. Aber muss man damit immer rechnen? Spielt die Frage, welche Art von Gütern die Akteure erstreben, keinen Unterschied für die Chance, dass sich eine be-

57 Diese Heuristik kann sich im vorliegend diskutierten Fall auf zwei Themenbereiche beziehen. Zum einen könnte Collins erforschen wollen, unter welchen weiteren Bedingungen die unterstellen Parameter seiner Modellierung zutreffen (oder nicht), und zum Weiteren könnte er fragen, ob die modellinternen Prozesse der Gefühlskoordination, der Symbolbildung und der Solidaritätsentstehung in allen Fällen zur Ausbildung ritueller Handlungen ausreichen. Ist das nicht der Fall, müsste das Collins'sche Forschungsprogramm entweder zusätzliche externe Parameter benennen können, die die entdeckten Fehlerhaftigkeiten neutralisieren, oder aber auf weitere Situationsbedingungen zu sprechen kommen, die das Modell solidarischen Handelns zu spezifizieren in der Lage ist und die zeigen, wann Solidaritätseffekte zu erwarten sind und wann nicht. Ob man den Fallbeispielen in Collins (2004a: 223ff.) oder Collins (2004c) die entsprechenden Informationen entnehmen kann, habe ich nicht geprüft.

58 Ich möchte nicht weiter vertiefen, dass die Parameter und die Modellvariablen nicht sehr trennscharf formuliert wurden, was die Beurteilung der Modellfolgerungen nicht gerade erleichtert.

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

stimmte Verteilungslösung durchsetzt oder dass sie scheitert? Liegen also allen stabilisationsfähigen Verteilungsmechanismen Gruppensolidaritäten zugrunde? Ich glaube nicht, dass man diese Fragen ohne Einschränkungen, über die die IRCT nicht informiert, bejahen kann, weshalb zu befürchten ist, dass sie weniger »tautologisch« ist als falsch.[59] Das muss heißen, dass sie nicht alle (sozialstrukturellen bzw. individualpsychologischen) Bedingungen des sozial gesteuerten, rituellen Handelns identifiziert[60] und/oder nicht alles soziale Handeln ritueller Art ist. Auch wird man sich darauf gefasst machen können, dass nicht jeder Ritus zur Beschaffung von Solidarität beitragen muss, woraus zu folgern wäre, dass nicht jedes repetitive, sequenziell geordnete Handeln auf die Bereitstellung und/oder den Erhalt von Gruppenidentitäten, kollektiven Symbolen und Mitgliedschaftsrechten und dergleichen ausgelegt ist, bzw. dass nicht nur Gefühle der Erhabenheit und der moralischen Selbstgerechtigkeit der Bildung kollektiver Identitäten zugrunde liegen werden.[61] Damit aber geht Collins' Anspruch, eine ebenso allgemeine wie zutreffende Theorie des gesellschaftlichen Zusammenhalts geliefert zu haben, verloren.

Welche dieser möglichen Einwände zutrifft, lässt sich ohne näheres Hinsehen kaum sagen. Dass mindestens eine von ihnen zu Recht vorgetragen werden kann, sollte allerdings unstrittig sein, zumal diese Folgerung unabhängig davon gilt, ob die EEMT wahr ist. D.h., dass Collins zwar weiterhin darauf hoffen kann, dass seine EEMT auch dann zutrifft, wenn die IRC-abhängigen Modellierungen zu unverträglichen Folgerungen führen. Nur müsste er zu diesem Zweck zeigen, dass sich diese Ungereimtheiten der Modellbildung *erfolgreich ausräumen* lassen, sonst wird der Verdacht aufkommen, dass sich die Fehlerhaftigkeit seiner situationsspezifi-

59 So beteuert auch Collins (2004a: 15, 45), keine Theorie anzustreben »that explains everything«. Gleichwohl wäre es nicht völlig abwegig, wollte man – in Verlängerung einer These von Campbell (1996) – dem Verdacht Raum geben, dass wie zahllose andere soziologische Modellanalysen auch Collins' IRCT dazu neigt, die Situationseigenschaften, unter denen Akteure ein Interaktionsgleichgewicht erreichen können, in ihre Handlungsorientierungen und Beweggründe (definitorisch) hinein zu verlegen.

60 Vgl. für erweiternde Hinweise, die sich auf die »Latenzen« und Unterschwelligkeiten aktueller Gruppenhandlungen bzw. auf die Formen von dessen »Inszenierung« beziehen, Giesen (2004, 2005, 2006). Mit dem von Jeffrey Alexander geprägten Hintergrundprogramm eines ›radikalen Konstruktivismus‹ (oder eines »strong program in cultural theory« (Alexander/Smith 2001)) dürfte sich Collins allerdings nicht anfreunden wollen; vgl. bereits Collins (1988c: 124), wo er Durkheim dafür belobigt, jeden Idealismus vermieden zu haben.

61 Das werden vor allem jene bestätigen, die sich mit den historischen Kontingenzen und den der Einsicht der Akteure weitgehend entzogenen Unwägbarkeiten der Ausbildung »kollektiver Identitäten« beschäftigt haben (vgl. Giesen 1993, 1999, 2005, 2006, Giesen/Schneider 2004). Collins' eigene Studien implizieren (bei freundlicher Lesart) allerdings dieselbe Einsicht (vgl. Collins 2004a).

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

schen Modellierungsversuche in letzter Instanz am besten dadurch erklären und endlich beseitigen lässt, dass er seine EEMT als falsch einstuft und aufgibt bzw. die Erklärungslasten zwischen den verschiedentlich berücksichtigten alternativen Handlungseinflüssen unter Abschwächung oder Zurücknahme seiner theoretischen Leitidee, wonach das Handeln einem emotionsgesteuerten Tropismus folge, neu verteilt.

Ein abschließender Einwand an der IRCT nimmt eine Bemerkung von Richard Münch auf, der darauf hinweist, dass bei aller Reichhaltigkeit der von Collins gewonnenen Einsichten nicht übersehen werden darf, dass Verteilungsregime zwar (ich muss nurmehr einschränken: wenigstens bisweilen) auf rituellen Solidaritäten beruhen mögen, ihre Verteilungsergebnisse gleichwohl nicht zuletzt *auch* nach den Gesichtspunkten ökonomischer Effizienz und in Abhängigkeit zu den jeweiligen Verteilungsinstitutionen und den dort vorherrschenden (›kulturellen‹) Verteilungsidealen zustande kommen (vgl. Münch 2005: 1533). An dieser Stelle erweist sich Collins' Verabschiedung der These, dass sich soziales Handeln (natürlich auch) an normativ wirkenden Wechselerwartungen, Rechtsauffassungen und institutionell geregelten kollektiven Zielvorstellungen ausrichten kann, die mehr sind als Ausweise von Gruppenzugehörigkeiten und Lizenzen zur Verdammung von gruppenschädlichen Ungehörigkeiten, als zu vorschnell.[62] Nicht nur, dass ihn seine EEMT keineswegs dazu zwingt, auf die Untersuchung von Prozessen zu verzichten, die darauf hinwirken, dass die Verfolgung von Normen und kollektiven Umverteilungszielen handlungsleitend wird, solange deren Beachtung die Gefühlsbilanzen eines Akteurs ebenso verschönen könnte wie alle anderen seiner möglichen Ziele auch. Bedauerlich ist vor allem, dass die Nichtbeachtung von ›Normen‹ und ›Rechten‹ seine Theorie von der Entwicklung der (soziologischen wie ökonomischen) Institutionentheorie abkoppelt und sein Theorieunternehmen dem immer wieder anzutreffenden Urteil ausliefert, er könne und wolle ausschließlich eine »massive and important research agenda for the microsociologist« (Plummer 2006: 716) bereitstellen. Dabei muss unbestritten bleiben, dass ein solches Urteil seine Intentionen nachweisbar nicht voll erfasst[63], weshalb er mit ihm auch dann nicht einverstanden zu sein braucht, wenn er zugestehen sollte, dass die Darstellung seines Vorhabens den gegenteiligen Eindruck nicht immer verwischen kann. In jedem Fall sollte er aus solchen Vorfällen die Konsequenz ziehen, dass es ihm offenbar noch immer nicht gelungen ist, eine allseits überzeugende Kennzeichnung des Verhältnisses von mikro- und makrologischen Anteilen seines Forschungsprogramms vorzulegen.

62 Auch Rössel (1999: 40) rät an, den Norm- und Regelbegriff in die soziologische Handlungstheorie »wiederaufzunehmen«.

63 So ist seine Weberianisch angelegte Makrosoziologie durchweg auf die Entdeckung von »institutional patterns« (Collins 1996: 8) aus.

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Zusammenfassung und Schlussbetrachtung

Nach dieser Durchsicht der Grundzüge der Randall Collins'schen Gedankenwelt sollten die Gründe für meine anfängliche Behauptung, wonach sich sein auf die Synthetisierung des soziologischen Theorienbestands ausgelegtes, mikrofundierend verfahrendes Forschungsprogramm kaum hat durchsetzen können, einsichtig und verständlich sein. Ich denke, dass seine mangelnde Durchschlagskraft nicht daran liegt, dass es logisch undurchführbar wäre, oder dass sein Erfolg aus theorieökonomischen oder theoriepolitischen Gründen nicht sogar wünschenswert wäre. Wohl aber hat es Collins zu missverständlich und zugleich zu ambitioniert entworfen. Zum einen hat er nicht wirklich überzeugend dafür werben können, dass die soziologische Makrotheorie nur dann entwickelt und vorangetrieben werden kann, wenn man an ihrer handlungstheoretischen Mikrofundierung festhält. Das liegt daran, dass er in dieser Frage eine letztlich unschlüssige Position bezogen hat. So möchte er auf eine makroskopische Erklärung des »long term historical change« (Collins 1986: xi) auch dann nicht verzichten, wenn sich die dazu benötigten »Generalisierungen« keinesfalls als »historische Gesetze« missverstehen lassen dürfen, sich aber zugleich auch keine Chancen ergeben, das jeweils als erklärungswürdig eingestufte Makroereignis in konkrete, raum-zeitliche verankerte »micro-encounters« zu »übersetzen«. Konsequenz dieser unbestimmten Problemstellung ist dann Collins' Annahme, die Eigenständigkeit der Makrosoziologie sei von der möglichen Identifikation struktureller Regelhaftigkeiten abhängig, auch wenn er an keiner Stelle genau angeben kann, worin deren logische Eigenheit, die sie von »sozialen Gesetzen« eindeutig unterscheidet, liegen sollte. Infolge dieses selbsterzeugten Nebels scheint Collins nicht zu erkennen, dass seine geopolitischen Analysen und seine Betrachtungen zur Militärpolitik (vgl. Collins 1986, 1999: 44ff.; 2000a, Collins/Waller 2000), die von ihm positiv bewerteten Lenskischen Stratifikationsanalysen (vgl. Collins 2004b) oder seine revolutionstheoretischen Arbeiten (vgl. Collins 1993c) die Bedingungen einer mikrofundierenden Makroanalyse durchweg erfüllen (vgl. Collins 2000a: 121f.), und dass demzufolge das gesellschaftliche Makro- und Verteilungsgeschehen völlig hinreichend erklärt ist, indem er den (kollektiven) Akteuren eine einheitliche und zugleich konstante Interessensausgerichtetheit unterstellt[64] und sodann untersucht, unter welchen Verteilungsbedingungen und angesichts welcher Opportunitätsstrukturen ihr Agieren Erfolg verspricht und welche Kollektivkonsequenzen sich daraus für ihre weiteren Handlungschancen ergeben. Dass die dabei entdeckten Struktureffekte und -zusammenhänge über verschiedene Anwendungskontexte hinweg ›generalisiert‹ werden können, also

64 Falls diese Behauptung allerdings falsch ist, sind »Mikroübersetzungen« unvermeidbar.

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

immer wieder oder doch in mehreren Fällen auftreten, wenn spezifische Voraussetzungen erfüllt sind – unter anderem auch deshalb, weil gleichgeformte Akteure auf gleichgeartete Handlungsprobleme gleichartig reagieren –, ist für die Wahrheit der betreffenden Modellierung, die sie hat »induzieren« helfen[65], gänzlich unerheblich. Collins unterliegt demnach einem Missverständnis, wenn er glaubt, solche Strukturanalysen seien nur dann akzeptabel, wenn sie (makroskopische) ›Generalisierungen‹ zu Tage fördern, und dass die Makrosoziologie ihre Eigenständigkeit gegenüber einer interaktionistischen Mikrosoziologie folglich nur dann wahren könne, wenn sich Verallgemeinerungen auf der Strukturebene finden lassen. Das führt zu einem fehlerhaften Problemaufriss und entwertet seinen durchweg verteidigungsfähigen Grundsatz (vgl. Little 1998: 173ff.), wonach Makroereignisse wie die Entstehung und der Wandel von Verteilungsstrukturen bereits dann als erklärt gelten können, wenn man die »generativen Mechanismen« kennt, vermittels derer (in seinem Fall: emotionsgeleitete) Akteure ihre Interessen verfolgen und eventuell realisieren.[66]

Daneben leidet die Durchsetzungskraft seines Forschungsprogramms auch darunter, dass er seine eigene Handlungstheorie, an der er seit über dreißig Jahren arbeitet und die er unentwegt zur Fundierung makrosoziologischer Analysen ins theoretische Spiel bringen wollte, nur unzulänglich gegenüber Einwänden alternativer Versionen der Handlungstheorien hat schützen können. Die Idee, dass Akteure bei der Bewältigung ihres Alltags einem (emotionsgeladenen) Tropismus folgen, kann weder die Rational- und Entscheidungstheorie, die Emotionen allenfalls bei der Festlegung von Zielen oder als Bestimmungsfaktor für Erwartungen zulassen möchte und demgegenüber die Intentionalität des Entscheidens betont, noch die kulturwissenschaftlichen Handlungstheorien, die zwischen der Sinnhaftigkeit eines Handelns und seiner Emotionsgeladenheit nicht unbedingt einen notwendigen Zusammenhang vermuten,[67] überzeugen. Dabei kann Collins

65 So Collins' Deutung des Weber'schen Vorgehens (vgl. Collins 1986: 7).

66 Ich bin unsicher, ob Collins die historiographische Verwendbarkeit solcher »Mechanismen« an deren wiederholte Beobachtbarkeit (und damit an deren ›Generalisierbarkeit‹) knüpfen möchte. Er müsste sich dann sagen lassen, dass es nicht zu den logischen Implikationen der Behauptung seiner Existenz gehört, dass er mehrfach beobachtet werden muss oder in unterschiedlichen Fällen zu gleichen Effekten führen müsste. Das gilt auch dann, wenn sich Annahmen über seine genauere Funktionsweise in diesem Fall nur unter erschwerten Bedingungen empirisch prüfen lassen. Man kann dann nicht auf den nächsten Anwendungsfall hoffen, sondern muss sich überlegen, welche Voraussetzungen und Folgen vorliegen haben müssen, dass er in dem historisch belegten Fall wirksam werden konnte – solche derivativen Hypothesen darüber lassen sich dann im Rahmen bewährter methodologischer Verfahren (unabhängig) prüfen.

67 Vgl. für eine erweiterte, wenn auch nicht allzu systematische Aufzählung der wichtigsten Sinndimensionen (zumal) des rituellen (oder performativen) Handelns Giesen (2004). Diesem Versuch kann man entnehmen, dass die

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

das fragwürdige, unbestimmte und oftmals strittige Verhältnis zu alternativen Handlungstheorien allein deshalb nicht aufklären bzw. entspannen, weil er – statt nach empirisch belastbaren Verbindungslinien zwischen unterschiedlichen Entwürfen (oder Teiltheorien) zu suchen, wie es seine (beiläufigen) Überlegungen zur Approximationsmethodologie nahe gelegt hätten – zur Absicherungen des Erklärungsanspruchs seines eigenen Ansatzes oftmals dogmatisch argumentiert und die behauptete Allgemeinheit seiner EEMT nur dadurch absichern kann, dass er emotionsunabhängige Einflussfaktoren des Handelns ignoriert bzw. mehr oder minder bewusst vernachlässigt, weil er sie mit den Kernthesen seiner Handlungstheorie nicht plausibel verknüpfen bzw. ihnen nur eine abgeleitete Funktion zuweisen kann.

Und endlich hat es der Durchsetzung seines Forschungsprogramms mit Sicherheit geschadet, dass es ihm nicht gelingen will, seine Theorie der Verteilungskämpfe reibungslos mit seiner Theorie der Gruppensolidarität zu vereinbaren. Meiner Einschätzung nach kommt er, auch und gerade angesichts seiner auf die Synthese unterschiedlicher Theorieansprüche angelegten methodologischer und theoriepolitischer Postulate, allein deshalb zu keinem Integrationsentwurf, weil die Theorie der handlungsleitenden Bedeutung emotionaler »Geladenheit« die Unterschiede geradezu systematisch einebnet, die zwischen unterschiedlichen Problemstellungen bestehen, denen sich die Akteure bei ihren Versuchen gegenüber sehen, ihre Handeln aufeinander abzustimmen, weshalb seine EEMT auch keine endogenen Begriffe anbietet, um die heterogenen Verlaufsdynamiken zu modellieren, die man angesichts der systematischen Unterschiedlichkeit der Abstimmungsprobleme erwarten muss. Bei der Beantwortung der Frage, wie man die Interessiertheit der Akteure mit den erstrebten Ergebnissen ihres situations- bzw. ressourcenbeschränkten Handelns in eine theoriefähige Verbindung bringen kann, scheinen mir die Vorteile auf Seiten eben jener Theorie des rationalen Handelns und ihrer spieltheoretischen Erweiterungen zu liegen, die wichtige Hinweise dafür geben können, welchen Veränderungen ihrer Handlungssituation bzw. ihrer Handlungsstrategien die Akteure zustimmen sollten, wenn und solange sie an einem Ausgleich ihrer Interessen und an der Vermeidung unakzeptabler Externalitäten ihres interdependenten Handelns interessiert sind,[68] wobei dessen emo-

»performative« Organisationsform identitätsstiftender Rituale reicher angelegt werden muss als dies Collins' Basismodell vorsieht (vgl. Giesen 2006: 357ff.).

68 Vgl. für viele Ullmann-Margalit (1977), die Koordinations-, Kooperations- und Verteilungsprobleme unterscheidet. An diesen ›Kern‹ lassen sich durch Umwidmung der Auszahlungen weitere Dilemmata, aber auch ›unproblematische‹ Interdependenzsituationen gewinnen, womit der Hintergrund für die Beantwortung der Frage ausgemalt ist, unter Anerkennung welcher Regulie-

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

tionale wie kulturelle ›Einbettung‹ von RC-Theoretikern nicht notwendig übersehen werden muss, wohl aber solange ausgeblendet und gewissermaßen vor die Klammer des untersuchten Funktionszusammenhangs gestellt werden kann, als man sich berechtigt fühlt, die letztlich unstrittige Relevanz emotionaler Einflüsse mit guten modelltheoretischen Gründen außer Acht zu lassen.[69] Die Zulässigkeit solcher Verfahren ändert andererseits nichts daran, dass Collins die auch den Verteidigern dieser Theorietradition nur zu bekannten Fehlerhaftigkeiten einer allzu ›strengen‹ RCT völlig zu Recht kritisiert.[70]

Ich denke deshalb, dass man den inhaltlichen Ertrag der Collins'schen Integrationsbemühungen mit Kritik und Einschränkungen bedenken muss, dass dies aber seiner immer wieder zu Gehör gebrachten Überzeugung, wonach die Soziologie einer vereinheitlichungsfähigen Theorieentwicklung folgen solle und könne, die sie zur handlungstheoretisch angeleiteten Mikrofundierung des gesellschaftlichen Geschehens befähigt, keinen Abbruch tut. Man sollte zu diesem Zweck nur bereit sein, Umfang und Inhalt alternativer Handlungstheorien genauer und vielleicht unvoreingenommener zu bestimmen als es Randall Collins zu tun für nötig hielt, und man sollte seinen Fehler nicht wiederholen, zwischen Mikro- und Makroanalysen einen ontologischen Keil zu schlagen, der seine völlig berechtigte Forderung nach einer grundständigen Mikrofundierung aller soziologischen Erklärungsargumente unnötigerweise unterhöhlt.

---

rungen sich Akteure um eine Beseitigung ihrer Problemsituationen kümmern können.

69 Lindenberg (1992) hat der soziologischen Theorienbildung eine entsprechende Methodologie empfohlen.

70 Selbst kultursoziologische Handlungstheorien, die davon ausgehen, dass Akteure zur Bewältigung unterschiedlicher Probleme auf verschiedenartige Legitimationsverfahren zurückzugreifen lernen oder vorgefundene Problemlösungen ohne weiteres Nachdenken zur Entschärfung ihrer Lage aus der Hand Dritter »übernehmen« (DiMaggio/Powell 1991), können wenigstens implizit davon ausgehen, dass es einen Unterschied macht, ob Akteure Koordinations-, Kooperations- oder aber Verteilungsprobleme zu lösen haben. Ob solche Vorschläge mit Collins' EEMT vereinbar sind, prüft er nicht. Kultursoziologische Untersuchungen, die davon ausgehen, dass sich die Verfänglichkeiten, zu deren Lösung sich die Akteure gedrängt sehen, eher ihrer psychodynamischen Befindlichkeit verdanken (vgl. Giesen 2004), könnte Collins nur unterstützen, solange es gelingt, die Bewältigung der entsprechenden Probleme mit einer Steigerung der EE-Bilanzen der davon profitierenden Akteure zu verknüpfen. Dass ein solches Erklärungsangebot den Vertretern einer kultursoziologischen Fragestellung einleuchtet, würde ich allerdings bezweifeln.

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Literatur

Alexander, Jeffrey C. (1988). Action and Its Environments. Towards a New Synthesis. New York: Columbia University Press.

Alexander, Jeffrey/Smith, Philip (2001). The Strong Program in Cultural Theory. Elements of a Structural Hermeneutics. In: Turner, Jonathan H. (Hg.): Handbook of Sociological Theory. New York: Kluwer Academic/Plenum Publishers. S. 135-150.

Baehr, Peter (2005). »Review Forum. The Sociology of Almost Everything. Four Questions to Randall Collins about Interaction Ritual Chains«. In: *Canadian Journal of Sociology.* (http://www.cjsonline.ca/pdf/interactionritual.pdf). (20.5.2008).

Barbalet, Jack M. (1998). Emotion, Social Theory and Social Structure. A Macrosociological Approach. Cambridge: Cambridge University Press.

Beck, Ulrich (2007). Weltrisikogesellschaft. Auf der Suche nach der verlorenen Sicherheit. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Becker, Gary S. (1982). Der ökonomische Ansatz zur Erklärung menschlichen Verhaltens. Tübingen: Mohr.

Bühl, Walter L. (1982). Struktur und Dynamik des menschlichen Sozialverhaltens. Tübingen: Mohr.

Campbell, Colin (1996). The Myth of Social Action. Cambridge: Cambridge University Press.

Coleman, James S. (1990). Foundations of Social Theory. Cambridge, Mass.: The Belknap Press.

Coleman, James S. (1994). »A Rational Choice Perspective on Economic Sociology«. In: Smelser, Neil J./Swedberg, Richard (Hg.): The Handbook of Economic Sociology. Newbury Park: Sage. S. 166-180.

Collins, Randall (1975). Conflict Sociology. Toward an Explanatory Science. New York: Academic Press.

Collins, Randall (1979). The Credential Society. A Historical Sociology of Education and Stratification. New York: Academic Press.

Collins, Randall (1981a). »On the Microfoundations of Macrosociology«. In: *American Journal of Sociology* 86. Jg. S. 984-1014.

Collins, Randall (1981b). »Micro-Translation as a Theory-Building Strategy«. In: Knorr, Karin/Cicourel, Aaron V. (Hg.): Advances in Social Theory and Methodology. Toward an Integration of Micro- and Macrosociology. London: Routledge. S. 81-198.

Collins, Randall (1981c). Sociology since Midcentury. Essays in Theory Accumulation. New York: Academic Press.

Collins, Randall (1982). Sociological Insight. An Introduction to Non-Obvious Sociology. New York: Oxford University Press.

Collins, Randall (1984). »The Role of Emotions in Social Structure«. In: Scherer, Klaus R./Ekman, Paul (Hg.): Approaches to Emotions. Hillsdale, N.J.: Lawrence Erlbaum Associates Publishers. S. 385-396.

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Collins, Randall (1985a): »Jeffrey Alexander and the Search for Multidimensional Theory«. In: *Theory and Society* 14. Jg. S. 877-892.

Collins, Randall (1985b). Three Sociological Traditions. New York: Oxford University Press.

Collins, Randall (1986a). Weberian Sociological Theory. Cambridge: Cambridge University Press.

Collins, Randall (1986b). »Is 1980's Sociology in the Doldrums?« In: *American Journal of Sociology* 91. Jg. S. 1336-1356.

Collins, Randall (1988a). »The Micro Contribution to Macro Sociology«. In: *Sociological Theory* 6. Jg. S. 242-253.

Collins, Randall (1988b). »For a Sociological Philosophy«. In: *Theory and Society* 17. Jg. S. 669-702.

Collins, Randall (1988c). The Durkheimian Tradition in Conflict Sociology. In: Alexander, Jeffrey C. (Hg.): Durkheimian Sociology: Cultural Studies. Cambridge: Cambridge University Press. S.107-128.

Collins, Randall (1988d). Theoretical Sociology. San Diego: Harcourt Brace Jovanovich.

Collins, Randall (1989). »Sociology: Proscience or Antiscience?« In: *American Sociological Review* 54. Jg. S. 124-139.

Collins, Randall (1990a). »Conflict Theory and the Advance of Macro-Historical Sociology«. In: Ritzer, George (Hg.): Frontiers of Social Theory. The New Synthesis. New York: Columbia University Press. S. 68-87.

Collins, Randall (1990b). »Stratification, Emotional Energy, and the Transient Emotions«. In: Kemper, Theodore D. (Hg.): Research Agendas in the Sociology of Emotions. Albany: State University of New York Press. S. 27-57.

Collins, Randall (1992a). The Confusion of the Modes of Sociology. In: Seidman, Steven/Wagner, David G. (Hg.): Postmodernism and Social Theory. The Debate over General Theory. Cambridge, Mass.: Basil Blackwell. S. 178-198.

Collins, Randall (1992b). »Romanticism of Agency/Structure versus the Analysis of Micro/Macro«. In: *Current Sociology* 40. Jg. S. 77-97.

Collins, Randall (1993a). »The Rationality of Avoiding Choice«. In: *Rationality and Society* 5. Jg. S. 58-67.

Collins, Randall (1993b). »Emotional Energy as the Common Denominator of Rational Choice?« In: *Rationality and Society* 5. Jg. S. 203-230.

Collins, Randall (1993c). »Maturation of the State-centered Theory of Revolution and Ideology«. In: *Sociological Theory* 11. Jg. S. 117-128.

Collins, Randall (1994a). »Why the Social Sciences Won't Become High-Consensus, Rapid-Discovery Science«. In: *Sociological Theory* 9. Jg. S. 155-177.

Collins, Randall (1994b). Four Sociological Traditions. New York: Oxford University Press.

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Collins, Randall (1996). »Can Rational Action Theory Unify Future Social Science?« In: Clark, Jon (Hg.): James S. Coleman. New York: Falmer Press. S. 329-342.

Collins, Randall (1998). The Sociology of Philosophies. A Global Theory of Intellectual Change. Cambridge, Mass.: The Belknap Press.

Collins, Randall (1999). Macrohistory. Essays in Sociology of the Long Run. Stanford: Stanford University Press.

Collins, Randall (2000a). »Vier Makro-Strukturen von Konflikten«. In: Bögenhold, Dieter (Hg.): Moderne amerikanische Soziologie. Stuttgart: Lucius & Lucius, S. 119-147.

Collins, Randall (2000b). Interview with Randall Collins by Alair Maclean and James Yocom (20 September 2000). (http://www.ssc.wisc.edu/theory@madison/papers/ivwCollins.pdf). (20.5.2008).

Collins, Randall (2004a). Interaction Ritual Chains. Princeton: Princeton University Press.

Collins, Randall (2004b). »Lenski's Power Theory of Economic Inequality: A Central Neglected Question in Stratification Research«. In: *Sociological Theory* 22. Jg. S. 129-228.

Collins, Randall (2004c). »Rituals of Solidarity and Security in the Wake of Terrorist Attack«. In: *Sociological Theory* 22. Jg. S. 53-87.

Collins, Randall (2005). »Sociology and Philosophy«. In: Calhoun, Craig /Rojek, Chris/Turner, Bryan (Hg.): The Sage Handbook of Sociology. London: Sage. S. 61-78.

Collins, Randall/Waller, David (1993). Der Zusammenbruch von Staaten und die Revolutionen im sowjetischen Block. Welche Theorien machten zutreffende Voraussagen? In: Joas, Hans/Kohli, Martin (Hg.). Der Zusammenbruch der DDR. Soziologische Analysen. Frankfurt/Main: Suhrkamp, S. 302-325.

Collins, Randall/Waller, David (1994). »Did Social Science Break Down in the 1970s?« In: Hage, Jerald (Hg.): Formal Theory in Sociology. Albany: State University of New York Press. S. 15-39.

Collins, Randall/Makowsky, Michael (1972). The Discovery of Sociology. New York: Random House.

Collins, Randall/Hanneman, Robert (1998). »Modelling the Interaction Ritual Theory of Solidarity«. In: Dorian, Patrick/Fararo, Thomas J. (Hg.): The Problem of Solidarity: Theories and Models. Amsterdam: Gordon and Breach. S. 213-237.

Collins, Randall/Waller, Walter D. (2000). »Predictions of Geopolitical Theory and the Modern World-System«. In: Derluguian, Georgi M./Greer, Scott L. (Hg.): Questioning Geopolitics: Political Projects in a Changing World-System. Westport: Praeger. S. 51-68.

Damasio, Antonio R. (1995). Descartes' Irrtum. Fühlen, Denken und das menschliche Gehirn. München: List.

De Sousa, Ronald (1990). The Rationality of Emotion. Cambridge, Mass.: The MIT Press.

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

DiMaggio, Paul J./Powell, Walter W. (1991). »Introduction«. In: Dies. (Hg.): The New Institutionalism in Organizational Analysis. Chicago: The University of Chicago Press. S. 1-38.

Elster, Jon (2007). Explaining Social Behavior. More Nuts and Bolts for the Social Sciences. Cambridge: Cambridge University Press.

Flam, Helena (2000). Emotional Man and the Problem of Collective Action. Frankfurt: Peter Lang.

Giesen, Bernhard (1991). Die Entdinglichung des Sozialen. Eine evolutionstheoretische Perspektive auf die Postmoderne. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Giesen, Bernhard (1993). Die Intellektuellen und die Nation. Eine deutsche Achsenzeit. Frankfurt/Main: SuhrkampVerlag.

Giesen, Bernhard (1999): Kollektive Identität. Die Intellektuellen und die Nation 2, Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Giesen, Bernhard (2004). »Latenz und Ordnung. Eine konstruktivistische Skizze«. In: Schlögl, Rudolf/Giesen, Bernhard/Osterhammel, Jürgen (Hg.): Die Wirklichkeit der Symbole. Grundlagen der Kommunikation in historischen und gegenwärtigen Gesellschaften. Konstanz: Universitätsverlag Konstanz. S. 73-100.

Giesen, Bernhard (2005). »Tales of Transcendence. Imagining the Sacred in Politics.« In: Giesen, Bernhard/Šuber, Daniel (Hg.): Religion and Politics. Cultural Perspectives. Leiden: Brill. S. 93-137.

Giesen, Bernhard (2006). »Performing the Sacred: A Durkheimian Perspective on the Performative Turn in Social Science«. In: Alexander, Jeffrey C./Giesen, Bernhard/Mast, Jason L. (Hg.): Social Performance. Symbolic Action, Cultural Pragmatics and Ritual. Cambridge: Cambridge University Press. S. 325-367.

Giesen, Bernhard/Schneider, Christoph (Hg.). (2004). Tätertrauma. Nationale Erinnerungen im öffentlichen Diskurs. Konstanz: Universitätsverlag Konstanz.

Granovetter, Mark (1985). »Economic Action and Social Structures. The Problem of Embeddedness«. In: *American Journal of Sociology* 91. Jg. S. 481-510.

Guillén, Mauro F./Collins, Randall/England, Paula/Meyer, Marshall (2002). »The Revival of Economic Sociology«. In: Dies. (Hg.). The New Economic Sociology: Developments in an Emerging Field. New York: Russell Sage Foundation. S. 1-32.

Hechter, Michael (1987). Principles of Group Solidarity. Berkeley: University of California Press.

Henry, Paget (2001). »Randall Collins, Ideas and Ritual Solidarity«. In: *Sociological Forum* 16. Jg. S. 167-174.

Kemper, Theodore D./Collins, Randall (1990). »Dimensions of Microinteraction«. In: *American Journal of Sociology* 96. Jg. S. 32-68.

Lakatos, Imre (1970). »Falsificationism and the Methodology of Scientific Research Programmes«. In: Ders./Musgrave, Alan (Hg.): Criticism and the Growth of Knowledge. Cambridge: Cambridge University Press. S. 91-195.

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Lindenberg, Siegwart (1992). »The Method of Decreasing Abstraction«. In: Coleman, James S./Fararo, Thomas J. (Hg.): Rational Choice Theory. Advocacy and Critique. Newbury Park: Sage. S. 3-20.

Little, Daniel (1998). Microfoundations, Method, and Causation. Brunswick: Transaction Publishers.

Münch, Richard (2005). »Book Review: Interaction Ritual Chains«. In: *American Journal of Sociology* 110. Jg. S. 1531-1532.

Plummer, Ken (2006). »Interaction Ritual Chains – Randall Collins«. In: *British Journal of Sociology* 57. Jg. S. 715-716.

Ritzer, George (1991). Metatheorizing in Sociology. Lexington, Mass.: Lexington Books.

Rössel, Jörg (1999). »Konflikttheorie und Interaktionsrituale. Randall Collins' Mikrofundierung der Konflikttheorie«. In: *Zeitschrift für Soziologie* 28. Jg. S. 23-43.

Rössel, Jörg/Collins, Randall (2001). »Conflict Theory and Interaction Rituals. The Microfoundation of Conflict Theory«. In: Turner, Jonathan H. (Hg.): Handbook of Sociological Theory. New York: Kluwer Academic/Plenum Publishers. S. 509-531.

Sanderson, Stephen K. (2001). The Evolution of Human Sociality. A Darwinian Conflict Perspective. Lanhan: Rowman & Littlefield.

Schmid, Michael (2004). Rationales Handeln und soziale Prozesse. Beiträge zur soziologischen Theoriebildung. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Schmid, Michael (2006). Die Logik mechanismischer Erklärungen. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Turner, Jonathan H. (2000). On the Origins of Human Emotions. A Sociological Inquiry into the Evolution of Human Affect. Stanford: Stanford University Press.

Turner, Jonathan H./Collins, Randall (1989). »Toward a Microtheory of Structuring«. In: Turner, Jonathan T. (Hg.): Theory Building in Sociology. Assessing Theoretical Accumulation. Newbury Park: Sage. S. 118-130.

Ullmann-Margalit, Edna (1977). The Emergence of Norms. Oxford: Clarendon Press.

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Ästhetik / Materialität

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Ikonisches Bewusstsein: Die materiellen Grundlagen von ›Gefühls-Bewusstsein‹*

JEFFREY C. ALEXANDER

> »aber leider scheint das, was ihnen ihre Heilkraft gibt, das gleiche zu sein, was ihre persönliche Erlebnishaftigkeit vermindert. Die beiläufige Erwähnung eines Haares auf der Nase wiegt mehr als der bedeutendste Gedanke, und Taten, Gefühle und Empfindungen vermitteln bei ihrer Wiederholung den Eindruck, einem Vorgang, einem mehr oder weniger großen persönlichen Geschehnis beigewohnt zu haben, mögen sie noch so gewöhnlich und unpersönlich sein. »Dumm«, dachte Ulrich, »aber es ist so.« Er erinnerte an jenen dummtiefen, erregenden, unmittelbar das Ich berührenden Eindruck, den man hat, wenn man an seiner Haut riecht. Er stand auf und zog die Vorhänge seines Fensters beiseite. Die Rinde der Bäume war noch vom morgen feucht. Draußen auf der Straße lag veilchenblauer Benzindunst. Die Sonne schien hinein, und die Menschen bewegten sich lebhaft. Es war ein Asphaltfrühling, ein jahreszeitenloser Frühlingstag im Herbst, wie ihn die Städte hervorzaubern«.
>
> (Robert Musil, Der Mann ohne Eigenschaften)

Was ist ein ›icon‹? ›Icons‹ sind »symbolische Verdichtungen« (Freud 2001). Derartige Verdichtungen verweisen auf konkrete materielle Formen, welche bestimmte soziale Bedeutungen generieren.

---

* Der folgende Aufsatz basiert auf einem Vortrag, den ich auf Einladung von Bernhard Giesen am 4.7.2007 während der ›Konstanzer Meisterklasse‹ zum Thema ›Cultural Sociology and the Iconic Turn‹ gehalten habe. Dieser Anlass hat zum wiederholten Male gezeigt, auf welche stupende Weise sich unsere intellektuellen Pfade in den letzteren drei Jahrzehnten gekreuzt haben.

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Aufgrund dieser materialen und ästhetischen Formung von Ikonen, ist es etwa möglich, dass höchst abstrakte Moralvorstellungen greifbar und sichtbar werden, nämlich als etwas ›Schönes‹, ›Erhabenes‹, ›Hässliches‹ oder auch nur als recht banale materielle Bestandteile des mundanen Lebens.

›Ikonisches Bewusstsein‹ taucht also in dem Moment auf, wenn eine ästhetisch verarbeitete Materialität auf soziale Werte verweist. Eine sinnliche Erfahrung, welche Bedeutungen vermittelt, kann dabei über eine Verbindung zur materialen Oberfläche von Ikonen über Sicht, Geruch, Geschmack oder Berührung gestiftet werden. Das Ikonische handelt also über ›Erfahrungen‹, nicht über ›Kommunikation‹. Ein ikonisches Bewusstsein haben, bedeutet also, zu ›verstehen‹ ohne zu ›wissen‹ oder doch zumindest ohne zu ›wissen, dass man weiß‹. Es geht um ›gefühlsmäßiges Verstehen‹, ›zugängliches Verstehen‹, welches über die ›Sinne‹ und nicht über ›Verstand‹ vermittelt ist.

›Ikonizität‹ ist also in dem begründet, was ich ›Gefühls-Bewusstsein‹[1] nennen möchte. George Herbert Mead schreibt an einer Stelle, dass der Inhalt des Bewusstseins »one of feeling« (2001: 6) sei. Gleichzeitig wies er auf die nicht-diskursive Qualität dieses »fund of unexplored social organization which enables us to act more surely« (ebd.) hin. Als Beispiel führt er den Fall aus, dass wir unsere gewohnte Umwelt verlassen und in die Fremde ziehen, wo wir unbekannten Menschen begegneten. Hier zeige sich nach Mead, dass »without perhaps presenting to ourselves the ideas of one of them« wir gleichwohl in der Lage seien »[to]successfully recognize and respond to each attitude and gesture which our passing intercourse involves« (ebd.). Mead wendet also ein, dass ein solches Bewusstsein »not sensuous« (ebd.) sei und übersieht meiner Meinung nach dabei, wie grundlegend abgeneigt moderne Moralisten gegenüber solchen ästhetischen Momenten des modernen Lebens in aller Regel sind. Für ihn kann der Herkunftsort sozialer Gefühle allein der ›Geist‹ (»mind«) sein, nicht etwa die Gefühle des Herzens oder die körperlichen Gefühle. Letztere gehören folglich nicht zum Reflexionsbereich von Sozialtheoretikern und Philosophen, sondern sollen entsprechend der Domäne von Ästhetikern zugewiesen werden.

Die Oberfläche oder Form eines materialen Objekts gleicht also einem Magneten oder Staubsauger, wobei der fühlende Betrachter in den Sog von Bedeutungen hineingezogen wird. Für Denker, die sich mit einem solchen ›Gefühls-Bewusstsein‹ befassen, üben solche Oberflächen in ihrer Schönheit, Untergründigkeit oder auch hässlichen Banalität eine große Faszina-

1 [Wir verwenden für den von Alexander im Original aufgeführten Begriff »feeling consiousness« im Weiteren die Übersetzung ›Gefühlsbewusstsein‹. Meads (1967: 164) Begriffsgebrauch, von dem her Alexander das Konzept herleitet, wurde als ›Gefühls-Bewußtsein‹ ins Deutsche übertragen (1968: 207). Anm. d. Übersetzers].

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

tion aus. Denn diese entziehen sich dem Wechselspiel von Oberfläche und Tiefe (»surface and depth«), mit dem man gemeinhin die Fähigkeit ästhetischer Gebilde zur Vermittlung sozialer Bedeutungen erörtert.

Mit Ikonen werden Zeichen (Vorstellung) zu einer Materie (Gegenstand). Das somit Bedeutete (»signified«) geht nicht mehr nur auf den ›Geist‹ oder die Reflexion zurück, sondern auf Erleben und Gefühl. Eine Vorstellung wird zu einem konkreten Gegenstand in Raum und Zeit. Genauer gesagt, es erscheint als ein Gegenstand. Gegenstände als ästhetische Formungen bilden das Zentrum im semiotischen Prozess. In dem Moment, in welchem Gegenstände mit sozialen Bedeutungen besetzt sind, werden sie zu Archetypen. Sie werden zu Zeichen transformiert, die eine ›Semiosis‹ in Gang setzen, was also bedeutet, dass Gegenstände in Bedeutung subsumierbar werden wie auch umgekehrt, dass sich Bedeutungen stofflich manifestieren können.

Zum Status des Stoffs

Die Theorie des ikonischen Bewusstseins wendet sich resolut gegen einen Materialismus, der sowohl das moderne Denken bis in die tiefsten Niederungen wie auch das Alltagsdenken infiltriert. Dieser reduziert Materialität zu Dingen und ignoriert dabei zum einen, dass Gegenstände nach ästhetischen Gesichtspunkten konstruiert werden, und zum anderen, dass deren Erfahrung über ›Sinngefühl‹ vermittelt wird. Diesem Reduktionismus liegt ein beharrlicher, den Alltag durchziehender Utilitarismus zugrunde, dessen Kriterien Effizienz, Praktikabilität und Gebrauchswert darstellen. Das diesem Alltagsutilitarismus entsprechen auf dem Gebiet wissenschaftlicher Reflexion Konzepte wie Realismus, Praxis, Information, Nutzen, Kosten/Gewinn, Erkenntnis/Wahrheit. Die Aufgabe, solche fehlgeleiteten, jedoch ebenso fest verankerten und sozial durchaus produktiven Grundüberzeugungen zu entkräften, stellt sich als eine sehr anspruchsvolle dar, die jedoch nicht ausgespart werden sollte.

Gleichwohl wir dem Materialismus mit größtem Argwohn begegnen sollten, sollten wird zugleich fähig sein, Materialität als etwas Positives wertzuschätzen. Es sei in Erinnerung gerufen, dass für das 20. Jahrhundert das Begreifen von nicht-materialen Bedeutungsstrukturen eine keineswegs banale, sondern außerordentliche Einsicht darstellte. Das Projekt einer analytischen Trennung von ›Bedeutung‹ einerseits und ›Sozialstruktur‹ auf der anderen geht auf Durkheim (1994) zurück, dessen Denken von einem besonderen Argwohn gegenüber Alltagsüberzeugungen geprägt war. Die Vorstellung der Autonomie von ›Kultur‹ war für Ricœur (1971) gleichbedeutend mit dem Folgen des Rufes der Seele oder, um mit Diltheys (1993) Gleichnis zu sprechen, dem Folgen der »Lebendigkeit des Lebens«. Heute, zu Beginn des 21. Jahrhunderts, geht es darum, zu begreifen, wie Bedeu-

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

tung, Seele und Geist über Verstofflichung und Materialität zustande kommen.

Zu Recht hat Saussure darauf bestanden, dass der Klang von Sprache in sich selbst keine Bedeutung trägt. Der Zusammenhang von Klang Vorstellung sei vielmehr willkürlich. Der reine Klang stellt lediglich ein Bezeichnetes (»signified«) dar, dessen Bedeutung abhängig ist von den internen, selbst-regulierten Relationen zwischen Vorstellungen. Jedoch sollte diese Einsicht keinesfalls die Relevanz des Klanges in den Hintergrund verdrängen. Denn Worte sind immer noch Klänge mit Bedeutung. Phonetik spielt eine Rolle. Sie hat eine autonome Funktion. Jacobson wies derjenigen Disziplin, die er als ›Poetik‹ bezeichnete, die Funktion zu, die internen Klänge und Rhythmen von Sprechen und Hören sowie die Art und Weise, wie sie das Zustandekommen von Bedeutung beeinflussen, zu beforschen. Wir müssen lernen, jenseits des Denkens auch zu hören und Sprache zu fühlen – um mit einer Allegorie Powers' zu sprechen: »Musik zu machen«.[2] Ansonsten wären die eher hässlichen Sinnesorgane, die wir an beiden Seiten unseres Kopfes tragen recht überflüssig!

Es gibt mehr als den ›Geist‹. Die Bedeutungen von Dingen, die wir verstehen (»see«) sind für das bloße Auge unsichtbar. Gleichwohl ist das Visuelle für dieses Verstehen keineswegs unwichtig. Können wir uns etwa den Eindrücken des Sehens, der Linienmuster, Kurven, Symmetrien, Schattierungen Kolorierungen entziehen? Oder denjenigen von Berührung, Geruch und Geschmack? Die Ausbildung des Neo-Kortexes im menschlichen Gehirn ermöglichte eine ungeheure Erweiterung des Gedächtnis- und Reflexionsvermögens und trennt seither Mensch von Tier. Allerdings blieben Zentral- und Hinterhirn im Wesentlichen unverändert und folglich auch das autonome System. Wir bewahrten also unsere eher einfachen Fähigkeiten, wobei die fünf Sinne bei uns Menschen zum Teil weniger ausgebildet sind. Wie Nietzsche bemerkte, sind wir nicht nur menschlich, sondern geradezu »allzumenschlich«.

Nachdem Rom Harré die realistische Wissenschaftstheorie mitbegründet hatte, wandte er sich schließlich von dieser ab und verurteilte dabei deren Materialismus als einen Reduktionismus, welcher diejenigen unsichtbaren Quellen von Bedeutung systematisch ignoriert, die dennoch eine deutliche Spur in der Wissenschaft wie auch im Wirtschaftsleben hinterließen.[3] Harré führt zur Bezeichnung von Objekten, die Zeit und Raum

2 Im ersten Paragraphen bei Powers (2003) heißt es: »In some empty hall, my brother is still singing. His voice hasn't dampened yet. Not altogether. The rooms where he sang still hold an impression, their walls dimpled with his sound, awaiting some future phonograph capable of replaying them«.

3 Harrés ungewöhnliche Kehrtwendung ist bislang trotz der Herausforderung, welche sie für den Realismus, der nach wie vor sowohl die naturalistischen wie sozialwissenschaftlichen Wissenschaftstheorien in Beschlag nimmt, darstellen müsste, selten kommentiert worden. Eine Kritik des Realismus mit

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

aufweisen, den Begriff »Zeug« (»stuff«) ein (2002: 23). Nunmehr meldet er jedoch heftige Bedenken dagegen an, dass derartige, lediglich materiale Dinge allein wirksam sein können. Jeder Teil dieses ›Zeuges‹ sei vielmehr Ausprägung einer Kategorie bzw. »an ephemeral attribute of a flow of symbolic interactions among active people competent in the conventions of a certain cultural milieu« (ebd.). Harré fährt fort mit der Bestimmung, dass ein materiales Objekt »is transformed from a piece of stuff into a social object« […] »by its embedment in a narrative« (ebd., 25). Mittels einer solchen narrativen Verknüpfung »bits of coloured cloth become flags [and] clothes become uniforms« (ebd., 26).

Auf der einen Seite stimme ich diesen neuartigen und faszinierenden Einsichten zu und sehe darin wertvolle Argumente gegen den vorherrschenden Realismus. Andererseits frage ich mich jedoch, ob diese Objekte wirklich nur – wie Harré (mit Gibson) sagt – materielle Dispositionen (»affordances«) (ebd., 27) darstellen, die deren Gebrauch in alltäglichen und lokal geprägten Situationen beschränken? Die sinnliche Oberfläche von Gegenständen erscheint mir mehr zu bedeuten als ein einfaches Mittel zum Zweck der Bedeutungsgenerierung. Ist es nicht vielmehr so, dass erst diese sinnliche Gestalt von ›Zeug‹ es uns ermöglicht, deren narrativ-semantische Verknüpfung zu sehen, hören und berühren? Für Harré bedeutet etwa die Geographie des Niltals nichts weiter als eine »indirect source of Pharaonic social order« (ebd., 32). Da kulturelle Strukturen autonom sind, so beharrt er, könne diese keine direkte Zugangsquelle darstellen. Ich würde hier genau das Gegenteil behaupten, nämlich dass erst die überbordende Physikalität des Nils die Möglichkeiten dafür schuf, dass die komplizierte Metaphysik des Pharaonischen Ägyptens tatsächlich sinnlich erlebt werden konnte. Es sei Kultur, die materialen Dingen magische Kräfte verleihe, so ist Harré überzeugt, und keineswegs die physikalischen Eigenschaften der Gegenstände selbst. Aber: liegt dieser Ergriffenheit nicht Materialität zentral zugrunde? Liegt es nicht an der ›Illusion‹, physische Gegenstände könnten Eigenschaften und Handlungen tatsächlich bewirken, die ihnen nicht eine reale und mundane, sondern eine magische und außergewöhnliche Kraft verleiht? Materialität ist also zentral. Was wäre Mozarts Oper ohne ihre magische Flöte gewesen?

Die Stofflichkeit wieder zu entdecken ist nicht dasselbe, wie das ›Ding-an-sich‹ wieder zu entdecken. Es geht vielmehr darum, die Textur der ästhetischen Gestalt eines Gegenstandes zu erkennen, auf Grund derer Gegenstände erlebt werden. Der philosophische Einwand gegen den Idealismus behauptet, dass einem Stuhl eine gewisse störrische Eigenheit zukommt. Wir können uns den Stuhl weder ›fortwünschen‹ noch durch ihn

einer einzigartig kultursoziologisch inspirierten Perspektive auf eine interpretative Wissenschaftstheorie findet sich bei Reed (im Erscheinen).

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

›hindurchgehen‹. Er existiert merklich in Zeit und Raum. Jedoch ist es nicht dieser besondere Stuhl, den wir sehen, berühren und fühlen, der in unserem Geist als eine Materialität zurück bleibt. Der Stuhl ist kein Stuhl als solcher. Er ist ein auf bestimmte Weise geformter Stuhl.

Zum Status des Ästhetischen

Die Theorie des ikonischen Bewusstseins bemüht sich um das Ästhetische im Alltagsleben und steht insofern in Gegensatz zu der Auffassung, Kunst habe sich gegenüber dem Alltag radikal abzugrenzen, um sich ihre rationale oder moralische Dimension zu bewahren. Letztere Überzeugung wird im Allgemeinen Kants Argument über die normative Struktur der Moderne zugeschrieben: In der Welt des Schönen und Erhabenen können wir die von der Objektivität geforderte Distanz und Interesselosigkeit nicht aufrechterhalten.[4] Universalismus, sowohl auf dem Gebiet der Wissenschaft wie der Moral, setzt einen »Blick von nirgendwo« (Nagel 1992) voraus. Die Möglichkeit der Einnahme eines solchen Abstandes wird verhindert, wenn Akteure sich ihren Beobachtungsgegenständen hingeben oder wenn sie das Gefühl hegen, nicht von diesen getrennt zu sein, sondern feststellen, dass die Objekte selbst durch sie ›subjektiviert‹ würden.

Weber hat mit seinem ›Entzauberungs‹-Theorem Kants Grundgedanken aufgenommen und auf die historische Entwicklung der okzidentalen Moderne übertragen. Unter den modernen Bedingungen der moralischen, religiösen und technologischen Rationalisierung wurden die einzelnen ›Wertsphäre‹ gegeneinander separiert und in sich selbst fragmentiert und unterteilt. Die Magie hatte der Moderne den Rücken zugewandt. Doch wenn ein ikonisches Bewusstsein existiert, dann dürfte dies nicht der Fall sein: der Totemismus mag sich, wie es Durkheim beschrieben hatte, transformiert und pluralisiert haben, er ist aber immer noch da. Gewisse Bestandteile des ›Zeugs‹ erscheinen immer noch magisch – und zwar nicht nur, weil sie in Bedeutungsnarrativen eingeflochten sind, sondern weil materielle Oberflächen ästhetisch erlebt werden. Materialität gewährleistet die Verknüpfung von ›Gefühls-Bewusstsein‹ mit Gegenständen.

Unsere Ausführungen zum ›Gefühls-Bewusstsein‹ und kulturelle Stofflichkeit gibt die Gelegenheit, eine Brücke von Derrida zum frühen Marx zurück zu schlagen, der bereits mit romantischem Unterton vom ›sinnlichen Objekt‹ gesprochen hatte, welches den Geist des die kapitalistische Gesellschaft prägenden Materialismus möglicherweise überwinden könnte. Derrida richtete seine Anstrengungen dagegen auf eine Überwindung der Philosophie der Präsenz. Er verwies dabei auf das Moment von Abwesenheit, was wiederum einer Reduzierung des Sichtbaren und

4 Weiter unten wird diese Auffassung einer Kritik unterzogen.

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Stofflichen auf den Status von Bezeichneten gleichkam, die mit unsichtbaren Zeichen verknüpft seien. Aber wenn sich Präsenz ausschließlich über die Relation zum Abwesenden begreifen lässt, wie kann dann Abwesenheit erfasst werden wenn nicht über Anwesenheitserfahrungen? In diesem Sinne geht es in Bill Browns Dingphilosophie um eine Kritik an Derridas Erklärung von Abwesenheit. Gleichzeitig macht er sich stark für eine »sensuous or metaphysical presence« (2001). Auch Martin Seel insistiert auf die »Macht des Erscheinens« (2007, 2000). Wo der Poststrukturalismus Kontextualisierung einfordert, so schreibt er, bewirke Ästhetik Dekontextualisierung, die sich als Effekt des Erscheinens einstellt.

Die geschilderten Programmatiken für eine Dingästhetik sind zwar einerseits bedenkenswert, andererseits zugleich einseitig. Denn sie argumentieren letztlich nicht nur für eine Wiederbelebung der Ästhetik, sondern auch für eine ästhetische Erlösung (»redemption«) im Sinne eines Ästhetizismus. Ebenso geht es diesen Vertretern nicht nur um die Anerkennung der ästhetischen Relevanz von Dingen neben ihrer moralischen Relevanz, sondern um das Ästhetische als eine grundsätzliche Alternative. Auf paradoxe Weise treten sie somit wieder für diejenige Sphärentrennung ein, gegen welche sie ursprünglich angetreten waren. Auf einer solchen Grundlage steht beispielsweise Martin Jay (2003), der uns eindringlich davor warnt, das Ästhetische wieder auf die Alltagsebene transponieren zu wollen. Als in der Habermasianisch geprägten Tradition der Kritischen Theorie stehender Theoretiker sieht sich Jay von den Gespenstern Heideggers und des Nazismus verfolgt, so dass er mit ästhetischem Bewusstsein automatisch Rückfall und Irrationalismus assoziiert.

Das Gegenbild hierzu stellt Hans Ulrich Gumbrecht (2006a) dar. In strikter Ablehnung Kants und ebenso heißblütiger Hinwendung zu Heidegger brandmarkt er »Bedeutungseffekte« als vernunftgesteuert und begrifflich. Stattdessen rekurriert er auf »Präsenzeffekte« nicht nur aus dem Grund, weil sie die Bestandskomposita der Materialität entblößen, sondern insbesondere deshalb, weil sie die Fragwürdigkeit und Krisenhaftigkeit der hässlichen, routinemäßigen Banalität des modernen Lebens exhibieren. Das Erleben einer ästhetischen psychischen Präsenz (»corporeality«) von Dingen vermittelt ein »intimes Fühlen« (ebd., 305) in einem Ausmaß, wie es im normalen Alltagsleben nicht vorkommt. In solchen Momenten erfahren wir im Zustand des Befangenseins im Alltag eine unvorhergesehene Enthüllung von Sein. Für Gumbrecht ist ästhetische Erfahrung deshalb gleichbedeutend mit einem Prozess der Verfremdung (»de-familiarization«). Es verdankt sich also solch hypnotisierend-ergreifender Momente, durch welche sich Proust an den Geschmack von Madeleines aus seiner Jugend wieder erinnert fühlt, oder auch der Monumentalität der Tore zu den Shinto-Tempeln, den außergewöhnlich eindrucksvollen Sprints, Schlägen, Würfen oder Sprüngen im Sport, durch die wir aus unserer rein

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

instrumentellen Befangenheit im Hier und Jetzt herausgerissen werden und plötzlich ›Momente der Intensität‹ erfahren (vgl. Gumbrecht 2006b).

Solche zeitgenössischen Wiederanknüpfungsversuche sollten trotz der Warnungen Jays nicht als gefährlich eingestuft werden. Schließlich bekennen sich Gumbrecht und seine postmodernen Konsorten ausdrücklich zu den demokratischen Spielregeln, dem pluralistischen Wettstreit und dem Recht als deren Grundlagen. Wir haben es hier weniger mit einem moralischen als mit einem empirischen Problem zu tun. Denn gleichwohl Oberfläche und Tiefe zwar analytisch auseinander gehalten werden müssen, sind sie empirisch gesehen eng verbunden. So bilden Präsenz und Absenz vielleicht die Ausgangspunkte antagonistischer philosophischer Ansätze, doch setzen sie in empirischer Hinsicht am gleichen Punkt an. Die Spannung und Aufgeregtheit, die wir im ›Gefühls-Bewusstsein‹ erfahren, sind keineswegs ausschließlich Effekte der ästhetischen Oberfläche, sondern letztlich auf die zugrunde liegenden Bedeutungsstrukturen rückführbar. Nicht von ungefähr fragt Gumbrecht (ebd., 313), inwiefern das Ästhetische einem »switch between different actual frames« oder eher einem »switch towards the awareness of a pre-existing frame's character« gleicht. Wir würden hier der letzteren Auffassung zuneigen: nicht der aktuelle Deutungsrahmen alteriert, sondern die Wahrnehmung des Bewusstseins. Ästhetisches Erleben ist stets vorhanden – auch wenn wir nicht auf sie fokussiert sind. Entsprechendes gilt für die moralische Ebene, die im ästhetischen Erleben sowohl verdunkelt wie zugleich visuell fassbar wird, obwohl wir im selben Moment uns keiner Moral bewusst sind.

Es muss geradezu als genuine Absicht von Kunst angesehen werden, die ästhetische Dimension des Erfahrens hervorzukehren, sie uns ins Bewusstsein zu heben, so dass wir uns ihr gegenüber reflexiv verhalten können. Ein solcher Zugang zu spezifisch ›ästhetischen‹ Erlebnissen ist nicht unbegrenzt. Keineswegs jedermann ist etwa bei der Betrachtung von Giacomettis ›Stehende Frau‹ in der Lage, zu begreifen, was er sieht. Eine künstlerische Ausbildung ist dafür Voraussetzung. Damit, dass das Erleben von Kunst begrenzt ist, ist keineswegs gesagt, dass auch das Erleben der ästhetischen Gestalt von Dingen begrenzt ist. Männer oder Jungs beispielsweise dürften keinerlei Schwierigkeiten damit haben, methodisch gezielt vorbeilaufende Damen auf der besagten Zehnpunkte-Skala einzustufen. Ebenso wenig dürfte es modernen Frauen Probleme bereiten, die äußere Gestalt von Männern zu klassifizieren. Sowohl der Alltagsästhetik wie auch der Hohen Kunst unterliegt also das gleiche Zwischenspiel des Besonderen und Allgemeinen, des Kontingenten und des Apriori. Oberflächen sind einzigartig und ideosynkratisch in ihrem Objektbezug: Wir betrachten ›dieses‹ Mannequin und nicht irgendeines. Titulierungen als »heiß« oder »geil« haben gerade den Sinn, konkrete Personen zu charakterisieren. Zugleich sind solche ästhetischen Vorstellungen auch allgemein, denn sie stehen in Verbindung zu geteilten Bedeutungen und kulturellen

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Strukturen: Dieses Mannequin repräsentiert einen spezifischen Typ, stellt also einen Fall einer allgemeinen Form dar. Gleiches gilt für die erotischen Männer und Frauen: Sie werden als besondere Exemplare ihrer Gattung angesehen.

Die ästhetische Kraft eines Gegenstandes besteht darin, in einer überzeugenden und originären Weise ein Allgemeines in ein Konkretes zu übersetzen. Auf der Ebene der Hohen Kunst liegt darin genau die künstlerische Herausforderung. Auch im Alltag geht es sowohl dem Designer, dem Sammler wie dem Laien darum, nach diesem Kriterium Gegenstände zu gestalten, auszuwählen und zusammenzustellen. Man beobachte beispielsweise folgenden Dialog zweier Frauen, die sich auf der Straße vor dem Frisiersalon begegnen:

»Ich mag Deine neue Frisur.«
»Ich steh' auf den neuen Stil und Du?«
»Steht Dir wirklich gut.«
»Ich hab nach was Neuem gesucht.«
»Wo hast Du's denn gefunden?«
»In der ›Elle‹. Und dann habe ich genau diese Farbe im Schaufenster des Frisierladens wieder erkannt.«
»Sieht auf jeden Fall gut aus. Mal was Besonderes. Diese Farbe hab' ich noch nie bei Dir gesehen. Einfach toll!«

Wenn ein Künstler die richtige Kombination findet, wird sein Ergebnis ›Kunst‹. Man kann es in einem beliebigen Museum ausstellen. Es markiert einen »Überschuss an Bedeutung« (Ricœur 1986), welches sowohl in der Gegenwart oder auch erst in einer fernen Zukunft die Betrachter anspricht. Wenn der Designer oder Hobby-Künstler eine gelungene Zusammenstellung findet[5], dann fühlen wir uns als Betrachter in den gesellschaftlichen Diskurs hineingezogen. Es ist also keineswegs nur die Form, die uns anspricht, sondern das Erfahren von inhaltlichen Bedeutungen, die in der Form transportiert wird.

The Status of the Moral

Es stellt ein kompliziertes Unterfangen dar, das richtige Verhältnis zwischen Oberfläche und Dichte zu finden. Dies setzt voraus, dass es gelingt, zwei klassischen Fallstricken zu entgehen: nämlich zum einen die ästhetische Sensation nicht überzustrapazieren und dadurch jeglichen Bezug zu gesellschaftlichen Bedeutungsstrukturen einzubüßen; zum zweiten den

5 Zu ›bricolage‹ und zum ›bricoleur‹ siehe Lévi-Strauss (1977). Zur Idee der ›Assoziation‹ siehe Latour (2007: 17).

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

kulturellen Inhalten vollends Tribut zu zollen und damit jegliche formalgestaltliche Originalität aufzugeben. Während ersteres Szenario zu ›Ästhetizismus‹ führt, ist letzteres gleichbedeutend mit ›Moralismus‹.

Émile Durkheim zählt gemeinsam mit Weber zu den Gründervätern einer kulturwissenschaftlich orientierten Sozialwissenschaft. Durkheim widersprach, wie oben bereits angedeutet, Webers Grundansicht, dass dem Übergang von der traditionalen zur modernen Gesellschaft ein radikaler epistemologischer Bruch vorausgegangen sei. Durkheim widmete sich in seinem kulturwissenschaftlichen Hauptwerk ›Die elementaren Formen des religiösen Lebens‹ den symbolischen Klassifikationen und Ritualen einfacher totemistischer Gemeinschaften. Er ging dabei von der Grundüberzeugung aus, auf der Basis dieser Einsichten zugleich zu profunden Einsichten über die modernen, säkularen symbolischen Formen gelangen zu können. Symbole des Heiligen einerseits und des Profanen andererseits, so schloss er, strukturieren auch noch das moderne soziale Leben und stellen gleichsam den moralischen Bindungsstoff dar, der modernen Gesellschaften ein ausreichendes Maß an sozialer Solidarität sicherstellt.

Diese Ideen haben inspirierend auf die Entwicklung semiotischer und kultursoziologischer Ansätze des 20. Jahrhunderts gewirkt. Doch nur selten ist diese Denkweise bis zu dem Bereich materieller Dinge vorgedrungen. Einige Erklärungsgründe sind oben bereits angedeutet worden. Sie stehen in Verbindung zu den empirischen und philosophischen Widersprüchen zwischen Materialismus und Idealismus und wohl auch mit denjenigen der Moderne selbst. Solche Ambivalenzen ließen sich selbst im Werk Durkheims nachweisen. Er hat sich beispielsweise stets geweigert, das Verhältnis zwischen ›Religion‹ und deren ›materieller‹ Grundlage zu explizieren. Das wird darin deutlich, dass er die ökonomischen Aktivitäten einfacher Gesellschaften als ›nicht-sozial‹ herunterspielte und die moderne Ökonomie als ›egoistisch‹ brandmarkte. Stets ging es ihm zentral darum, hinter das zu gelangen, was er als das lediglich Sichtbare, die materielle Hülle der Dinge bezeichnete, und zum Unsichtbaren, Geistigen und zu dessen moralischen Ursprüngen gelangen.

Diese Konstellation macht es umso notwendiger, auf ein kurzes Momentum in Durkheims Spätwerk hinzuweisen, das in fundamental divergente Richtungen interpretiert werden kann. In einer der zentralen Passage der ›Elementaren Formen‹, in welcher er die Ursprünge des ›mana‹, der geistigen Quelle hinter den heiligen Totems, diskutiert, wendet sich Durkheim auf ungewohnte Weise der materiellen Form von Totems zu. Er registriert hier zunächst, auf welche Weise die hölzernen Oberflächen der Totems gestaltet sind und schließt daraus, »daß der Totemismus an die erste Stelle der Dinge, die er als heilig anerkennt, die figürlichen Darstellungen des Totems setzt« (1994: 260). Wo Durkheim genauer ausführt, woraus das Totem also in Wirklichkeit besteht, ist zu lesen: »aus einer materiellen Form, unter der man sich diese immaterielle Substanz [mana] vor-

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

stellt« (ebd., 262). Immer spricht Durkheim von materiellen Substanzen und »materielle[n] Vermittler[n]« (ebd., 316). Da Moralität eben abstrakt sei und nicht direkt zu beobachten ist, »können [wir] uns [Gefühle] nur erklären, wenn wir uns auf ein konkretes Objekt beziehen, dessen Realität wir lebhaft fühlen« (ebd., 302). Materiale Kultur spielt im Totemismus eine entscheidende Rolle. Wenn etwa »die Leute der Rabenbruderschaft« bestätigen, dass sie »Raben sind«, hat dies zur Voraussetzung, dass sie glauben, ›mana‹ hätte die » äußere Form des Raben« (ebd., 262). Es sind also lediglich »die vielen Bilder des Totems«, »was [die] Aufmerksamkeit berührt« (ebd., 303): »Das Bild erinnert an sie und hält sie wach, […] eingraviert in Kultinstrumenten, auf Felsen, auf Schildern usw.« (ebd.).

In diesen Ausführungen über den Totemismus, stößt Durkheim das Tor zu den materiellen Grundlagen von Kultur auf. Der Vorgang der Symbolisierung, schreibt er, werde einfacher, wenn die Symbole »mit Dingen verbunden sind, die dauern« (ebd., 316). Die Verbindung zwischen moralischer Tiefe und materialer Oberfläche »ist umso vollständiger und ausgeprägter, je einfacher, bestimmter und leichter ein Symbol darstellbar ist« (ebd., 302). Dauerhaft, einfach und bestimmt – das sind die konkretesten Beschreibungen, die sich bei Durkheim im Hinblick auf die Frage nach der ästhetischen Form von Oberflächen und denjenigen materialen Grundlagen des Erlebens auffinden lassen, die eine Vermittlung kultureller Bedeutungsstrukturen über Fühlen gewährleisten.

War sich Durkheim einerseits der Relevanz von ›Gefühls-Bewusstsein‹ und ästhetischer Formung bewusst, so ist dennoch zugleich offensichtlich, dass er deren Funktion und Wechselwirkung nicht wirklich durchschaut hat. Das Tor hatte er zwar aufgestoßen, hindurch gegangen ist er nicht.

Hätte er dies, so würde er entdeckt haben, dass Kunstphilosophen den Raum bereits dekoriert hatten. Als 1835 die Ästhetik als ein neues philosophisches Gebiet entdeckt wurde, definierte sie Baumgarten als »eine Wissenschaft, wie etwas sensitiv zu erkennen ist« (Baumgarten: 85). In den vorausgegangenen Jahrzehnten hatte man bereits begonnen, dem Künstlerischen ein genuines Interesse zu widmen und zwar nicht nur unter dem Signum des ›Schönen‹, sondern auch demjenigen des ›Erhabenen‹. Spätestens seit dem Römer Longinus kursierte die Kategorie des ›Erhabenen‹. Im 17. Jahrhundert wurde sie von Boileau auf das Gebiet von Rhetorik und Poetik übertragen. Angelsächsische Autoren haben sie schließlich in eine neue Richtung ausgeführt und sie mit dem Wilden, Affektuellen, Dunklen und Transzendenten assoziiert und sie als Waffe gegenüber den unerträglichen Restriktionen des Französischen Neoklassizismus in Anschlag gebracht.[6] Diese Ausweitung gab Anstoß zu ersten Überlegungen

6 Zum historischen und ideengeschichtlichen Hintergrund siehe die instruktive Darstellung von Goldthwait (1960: 23ff.) sowie Guyer (2005: 3ff.).

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

über das durch das Beschauen von äußerlichen Formungen gestiftete sinnliche Vergnügen. Für Shaftesbury, »[the] beautiful, the fair, the comely, were never in the matter but in the art and design, never in body itself but in the form of forming power« (1999: 322). Und für Hutchinson hatte man das Erleben von Gestalt mit vollem Recht als »a sense« definiert, denn »pleasure is different from any knowledge of principles, proportions, causes, or the usefulness of the object« (1973: 36).

Den neuen Ästhetikern wurde es zu einem zentralen Anliegen, eine Verbindung zwischen sinnlich erfahrbarer Gestalt und moralischer Tiefe herzustellen. Sie argumentierten, dass ästhetische Erfahrung eine binäre Struktur aufwies und entsprechend das Schöne und Erhabene jeweils in bestimmten moralischen Vorstellungen ein Äquivalent fänden. Häufig wurden ästhetische Überzeugungen in Form moralischer Aussagen vorgetragen. Formen sind gerade dann schön, wenn Linien, Formen, Farben anziehend wirken und Vergnügen bereiten – nach Edmund Burke die »Qualitäten eines Körpers, durch die er Liebe oder eine ähnliche Leidenschaft verursacht« (1980: 127). Mit anderen Worten, der ästhetische Sinn des ›Schönen‹ weckt moralische Gefühle des Sakralen und Guten. Entsprechend wird das Böse als dessen Widerpart in Verbindung zum ›Erhabenen‹ gesetzt – so etwa wenn Burke das ›Erhabene‹ eingrenzt als »alles, was irgendwie schrecklich ist oder mit schrecklichen Objekten in Beziehung steht oder in einer dem Schrecken ähnlichen Weise wirkt« (ebd., 72). Das ›Schöne‹ handelt von Romantik und Leidenschaft, das ›Erhabene‹ von Tragödie und Betrug. Das ›Schöne‹ ist klein, still, weich, rund und ausgewogen. Das ›Erhabene‹ dagegen zählt als übertrieben, laut, hart, eckig und unausgewogen.[7] Jede moralische Unterscheidung ist, wie man sieht, eng verknüpft mit einer ästhetischen Differenz.

Kants kritischer Neuansatz am Ende des 18. Jahrhunderts hat nach landläufiger Auffassung mit derartigen ästhetischen Sentimentalitäten endgültig aufgeräumt, indem er zwischen dem Sinn für äußere Form einerseits und den inhaltlichen Verpflichtungen von Vernunft und Moralität andererseits strikt geschieden und sie zu autonomen Sphären deklariert hatte. Bei genauerem Hinsehen wird man jedoch finden, dass sich die Sache durchaus anders ausnimmt. Was er in Wirklichkeit erreichte, war eine solche Beschränkung und Engführung des Ästhetischen, dass es wiederum in unmittelbare Nähe zur Vernunft und Moral geriet.[8]

Kant betonte, dass das, was die Sinne anspricht, die reine Form ist und dass die äußere Gestalt allein keine weitere Bedeutung trägt. Vielmehr sei

7 Siehe dazu im Einzelnen folgende Abschnitte in Burke (1980): Erster Teil, Abschnitte 12, 13, 15; Zweiter Teil, Abschnitte 2, 7, 8, 13,17; Dritter Teil, Abschnitte 13-16, 27.

8 Im angelsächsischen Bereich hat sich Paul Guyer in seinen diversen Kant-Interpretationen (1979, 1993, 2005) stark für die Anerkennung der Bedeutung von Kants Ästhetik engagiert.

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

»das Gefühl des Subjekts« (1990: 72) und nicht irgend ein »Begriff des Objekts« (ebd.) der Bestimmungsgrund des Ästhetischen. Wäre dies nicht der Fall, wenn also die Form abhängig von festen Konzepten wäre, so müsste man die Bedeutung des Ästhetischen uns deren Autonomie grundlegend bezweifeln. Es wäre unter dieser Gegebenheit auch möglich, vor jeglicher Erfahrung die Bedeutung künstlerischer Objekte zu kennen, sodass deren Erfahrung letztlich selbst überflüssig würde. Gerade weil ästhetische Bedeutung nicht durch Apriori-Begriffe determiniert ist, kann man von einem freien Spiel der ästhetischen Phantasie sprechen. Kant ist jedoch gleichzeitig auch bemüht, zu zeigen, dass eine wirklich freie Erfahrung von künstlerischen Formen als vergnüglich zur Bedingung hat, sich dabei an die selbst-auferlegten Grenzen der Autonomie zu halten, was moralische und vernünftige Urteile gegenüber unvernünftigen Urteilen auszeichnet. Folglich ermöglichen es uns ästhetische Urteile, Erfahrungen auch über diese anderen Bereiche zu sammeln und zwar auf eine Weise, wie sie sich niemals von selbst uns gegenüber artikuliert haben könnten. Es ist also exakt auf diese eigentümliche Qualität des Sich-nicht-Bestimmenlassens durch vernünftiges Denken oder moralisches Urteilen und nicht einer vollständigen Abtrennung beider Bereiche zuzuschreiben, dass man von einer ästhetischen Erfahrung sprechen kann. Und ebenso die Voraussetzung dafür, dass aus der Erfahrung der Freiheit gegenüber apriorischen Determinationen letztlich auch ein moralischer und wissenschaftlicher Fortschritt resultieren kann. In einer seiner frühen ›Vorlesungen über Anthropologie‹ vom Wintersemester 1972/73 hatte Kant diesen Zusammenhang auf einfache Weise erörtert: »Der ganze Nutzen der schönen Künste ist der, daß sie die moralischen Vernunftsätze in ihrer ganzen in vollem Glanz stellen und mächtig stützen« (1997: 33).

Die geschilderte ästhetisch-moralische Dichotomie von Schönheit/Erhabenheit hat auch in der Folgezeit und letztlich sogar bis in die Gegenwart die Entwicklung des ästhetischen Diskurses in der Philosophie grundlegend geprägt.[9] Selbstverständlich, wie Danto überzeugend und vehement gezeigt hat, hat das Auftauchen von solchen künstlerischen Praktiken wie der abstrakten, surrealen, Pop-, banalen, Konzept-, und Performance-Kunst im 20. Jahrhundert vor Augen geführt, dass mit der Schönheit/Erhabenheit – Dichotomie das Spektrum ästhetischen Schaffens nicht

9 Seitdem Aristoteles Platons Dictum, wonach das Ästhetische eine Bedrohung für die Moral darstellt, herausgefordert hat, sind Fragen wie solche: »what is the connection between art and knowledge? What is the connection between aesthetics and morality?« (Guyer 2005: ixff.) immer wieder gestellt worden und noch heute aktuell. Guyer schreibt weiter: »after several decades in which ›analytic‹ philosophers set these substantive issues aside in favor of supposedly more respectable as well as more tractable questions about the structure and logic of aesthetic language and discourse […] precisely these ancient questions have recently returned to the forefront of debate in Anglo-American aesthetics« (ebd., x).

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

erfasst werden kann.[10] Gegen Dantos Argument ließe sich einwenden, dass diese Unterscheidung gleichwohl noch heute bei der Erörterung der fundamentalen Kategorien der sinnlichen Erfahrung – alternativ entweder als Homologien oder Antinomien gegenüber moralischer Urteile – Anwendung findet.[11]

Was eine solche Auffassung der Hohen Kunst noch stärker erschüttern dürfte, ist der Hinweis auf die Bedeutung von Ästhetik im Alltag. Wie darf man sich Moralität und Vernunft verbunden mit dem Ästhetischen auf der Ebene des mit Konventionen und Typisierungen durchzogenen mundanen Lebens vorstellen, wo man weder von dem freien Spiel gefühlsmäßiger

10 Danto stellt die aktuelle Relevanz des Schönen und Erhabenen für die postrepräsenationalistische Kunst grundlegend in Frage: »What the disgusting and the abject – and for that matter the silly – help us understand is what a heavy shadow the concept of beauty cast over the philosophy of art. And because beauty became, in the eighteenth century especially, so bound up with the concept of taste, it obscured how wide and diverse the range of aesthetic qualities is« (2003: 59).

11 Man betrachte etwa Patricia Hampls, Professorin für moderne Literatur, Beschreibung einer ungeplanten Begegnung mit Matisses spätem Gemälde ›Femme et poisons rouges‹. Diese machte sie während sie zu einer Verabredung am Kunstinstitut in Chicago eilte. An ihrer interessanten Rekonstruktion ihrer Reaktionen auf das Gemälde lässt sich das Ineinanderfließen von ästhetischer Oberfläche und moralischer Tiefe oder, anders ausgedrückt, der Sakralität des Schönen und der profanen Macht des Erhabenen gut beobachten:

»I didn't halt, didn't stop. I was stopped. Apprehended, even. That's how it felt. I stood before the painting a long minute. I couldn't move away. I couldn't have said why. I was simply fastened there. I wasn't in the habit of being moved by art. I wasn't much of a museum goer. I'd never taken an art history class, and I thought of myself as a person almost uniquely ungifted in the visual arts […] [But] maybe only someone so innocent of art history could be riveted by a picture as I was that day by Matisse's gazing woman […] with her no-sense post-Great War bob, chin resting on crossed hands, elbows propped on the peachy table where, slightly to the left, a pedestal fishbowl stands […] The woman's head is about the size of the fishbowl and is on its level. Her eyes, though dark, are also fish, a sly parallelism Matisse has imposed […] what *is* the nature of her fishy gaze that holds in exquisite balance the paradox of passion and detachment, of intimacy and distance? [...] I absorbed the painting as something religious, but the fascination was entirely secular. Here was body-and-soul revealed in an undivided paradise of being […] A Madonna, but a modern one, ›liberated,‹ as we were saying without irony in 1972. [...] But for once I wasn't thinking in words; I was hammered by the image. I couldn't explain what the picture expressed, what I intuited from it. But that it spoke, I had no doubt« (ebd., 2ff.). »I suppose it was the first time I saw the *elements* of a painting, took in, without knowing it, the composition, in other words, the thought, of a painting. Not simply the thought of some object, but the thinking of the painter, the galvanizing sense of an act of cognition occurring, unfinished by decisive, right there on the canvas« (ebd., 15). »This created, not rendered, world follows (or helps) to establish the tendency of modern art to be about the mind of the practitioner, about perception and consciousness, and not about […] stuff« (ebd., 25).

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Interpretationen noch von der asketischen Selbstbindung an die Regeln der Vernunft ausgehen kann?

Eine Antwort auf diese Frage habe ich oben bereits zu geben versucht. Im Weiteren will ich jedoch einen Lösungsvorschlag unterbreiten, der sich ausschließlich auf den philosophischen Diskurs der Ästhetik stützt. Hierbei wäre etwa an Schopenhauers anti-kantianisch gerichtetes Eintreten für die Kontemplation und gegen die reine Vernunft zu denken. Bekanntlich hegte er grundlegende Zweifel an Kants Ausgangspunkt, dass ausschließlich ein »reines, willenloses, schmerzloses, zeitloses Subjekt der Erkenntniß« (Schopenhauer 1977: 232) die Barrieren, welche der Verbreitung von Vernunft und Individualität im modernen Leben im Wege standen, beseitigen könnte. Auch wenn Schopenhauer durchaus darin zuzustimmen ist, dass eine ästhetische Einstellung das moderne Leben bereichern könnte, verfehlt sein weltabgewandter Ästhetizismus die zentrale Bedeutung, die dem ästhetischen Erleben im Alltag für das Ausbilden des kognitiven wie moralischen Bewusstseins zuzuweisen ist. Es ist gar nicht notwendig, dass wir uns selbst, unsere Vernunft, Moral und Sozialität aufgeben müssen, damit wir Zugang zum mundanen sinnlichen Erleben gewinnen. Dieses ist immer schon vorhanden. Dass alles Erleben ikonisch ist, meint also, dass das Selbst, Vernunft, Moral und Sozialität immer schon über den Modus des ästhetischen Erlebens vermittelt sind.[12]

Eine eindrucksvolle Manifestation, mit welchen philosophischen Mitteln man Schopenhauers Einwand entgegentreten kann, lässt sich niemand geringerem als Kant selbst wiederum entnehmen. Dieses Mal jedoch nicht auf sein kritisches Werk, sondern stattdessen auf die vor-kritische Schrift über seine ›Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen‹, die bereit 25 Jahre zuvor erschienen waren. Kant traktiert hierin das Ästhetische aus der Perspektive eines »Beobachters« und nicht primär aus der des »Philosophen«. In lockerem und lebendigem Stil diskutiert er ästhetische Alltagsvorstellung wie Geschlecht, Nation, Zivilisation und Rasse. Dabei tritt zum Vorschein, auf welche Weise konventionelle Moral zum einen auf ästhetischer Erfahrung aufruht und zum anderen durch den binären Diskurs über das Schöne und Erhabene legitimiert wird. Statt darzulegen, wie sinnliches Erleben von Oberflächen moralische Tiefe geradezu ausschließt, gibt diese frühe Quelle vielmehr – auf gelegentlich bestürzende Weise – Aufschluss über diesen wechselseitigen Zusammenhang.

Wie in seinen späteren Arbeiten, so beschrieb auch er junge Kant die Sinneserfahrung als unabhängig und bedeutsam, wobei er begründete: » Es kommt hiebei nicht so sehr darauf an, was der Verstand einsehe, sondern was das Gefühl empfinde« (1968: 225). In Auseinandersetzung mit Ed-

12 Hier variiere ich Argumente, die ich oben bereits ausgeführt habe. Man darf also vermuten, dass es Schopenhauer und Nietzsche in dessen Gefolge waren, die Weber in seiner Attacke gegen die unmoralische Welt-verneinende Haltung des modernen Ästhetizismus im Visier hatte.

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

mund Burke, dessen ›Philosophical Enquiry‹ nur wenige Jahre zuvor erschienen war, legte er seine Ambition dar, dem ursprünglichen Sinn von »Beobachtungen« gemäß, die beiden Aspekte der ästhetischen Erfahrung auf die »jedem Menschen eigenen Gefühle« (1968: 207) und nicht die »Beschaffenheit der äußeren Dinge« (ebd.) zurück zu beziehen. Sein konkretes Thema definierte er symptomatischer Weise als »das Gefühl des Erhabenen und des Schönen« (ebd., 208; Hervorhebung J.C.A.) und eben nicht etwa das Wesen des Schönen und Erhabenen schlechthin.

Zunächst scheint Kant noch der folgenden Verheißung entsprechen zu wollen:

»Der Anblick eines Gebirges, dessen beschneite Gipfel sich über Wolken erheben, die Beschreibung eines rasenden Sturms, oder die Schilderung des höllischen Reichs von Milton erregen Wohlgefallen, aber mit Grausen; dagegen die Aussicht auf blumenreiche Wiesen, Thäler mit schlängelnden Bächen, bedeckt von weidenden Heerden, die Beschreibung des Elysium, oder Homers Schilderung von dem Gürtel der Venus veranlassen auch eine angenehme Empfindung, die aber fröhlich und lächlelnd ist« (ebd., 208; Hervorhebung J.C.A.).

Gemäß dieser Beschreibung regen aktive Konstruktionen der Alltagswahrnehmung künstlerische Umsetzungen dieser Erfahrung an, wobei hierbei die Kategorien des Schönen und Erhabenen zur Anwendung kommen. Doch schon wenige Passagen später rückt Kant von diesem Erklärungsweg ab, wenn er das Schöne und Erhabene als ursprüngliche Eigenschaften der Objekte selbst darstellt. Auf essentialisierende Weise deckt er im Weiteren die strukturellen Merkmale des Ästhetischen auf und setzt diese zu bestimmten moralischen Formen in Bezug:

»Hohe Eichen und einsame Schatten im heiligen Haine sind erhaben, Blumenbetten, niedrige Hecken und in Figuren geschnittene Bäume sind schön. Die Nacht ist erhaben, der Tag ist schön. […] Gemüthsarten, die ein Gefühl für das Erhabene besitzen, werden durch die ruhige Stille eines Sommerabendes, wenn das zitternde Licht der Sterne durch die braune Schatten der Nacht hindurch bricht und der einsame Mond im Gesichtskreise steht, allmählig in hohe Empfindungen Der glänzende Tag flößt geschäftigen Eifer und ein Gefühl von Lustigkeit ein. Das Erhabene rührt, das Schöne reizt. Die Miene des Menschen, der im vollen Gefühl des Erhabnen sich befindet, ist ernsthaft, bisweilen starr und erstaunt. Dagegen kündigt sich die lebhafte Empfindung des Schönen durch glänzende Heiterkeit in den Augen, durch Züge des Lächlens und oft durch laute Lustigkeit an« (ebd., 208f.; Hervorhebung J.C.A.).

Die Verbindung zwischen Ästhetik und Moral wird also bestätigt – jedoch um den Preis der Autonomie des Ästhetischen. Die Bedeutung der ästhetischen Form ist hier rein auf die Widerspiegelung moralischer Qualitäten reduziert: »Erhabene Eigenschaften flößen Hochachtung, schöne aber Lie-

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

be ein« (ebd., 211). Weiter heißt es: »Freundschaft hat hauptsächlich den Zug des Erhabenen, Geschlechterliebe aber des Schönen an sich« (ebd.). Die ästhetische Oberfläche hat nur noch den Effekt der Naturalisierung moralischer Gehalte. Ästhetische Erfahrung ermöglicht das sinnliche Erleben dieser Gehalte als ob sie wirklich und wahr wären: »Selbst die bräunliche Farbe und schwarze Augen sind dem Erhabenen, blaue Augen und blonde Farbe dem Schönen näher verwandt« (ebd., 213).

Das für uns Interessante an diesem Beispiel einer Reduktion von Ästhetik auf Moral besteht darin, dass wir hier einerseits einer klassischen Variante eines Essentialismus begegnen, andererseits aber auch eine Demonstration über das Wechselverhältnis von Oberfläche und Tiefe im Alltag vor uns liegen haben, die noch heute aktuell erscheint. Aus unserer heutigen Perspektive liefert dieser Fall von Kants selbstbewusst vorgetragenem Referat einen idealtypischen Beleg dafür, wie der Alltags-Essentialismus mittels der Applikation von Oberfläche/Tiefe die geschlechtlichen und rassischen Stereotype der Zeit reproduziert.

In eloquenter Manier räsoniert er darüber, wie die moralischen Eigenschaften der Frauen es ihnen ermöglicht »durch das Merkmal des Schönen kenntlich« (ebd., 228) zu sein:

»ihre Gestalt (ist) überhaupt feiner, ihre Züge zärter und sanfter, ihre Miene im Ausdrucke der Freundlichkeit, des Scherzes und der Leutseligkeit bedeutender und einnehmender« (ebd.; Hervorhebung J.C.A.).

Die dichotom strukturierte Eigenart des Ästhetischen wird hier also, anders gesagt, über angeborene moralische Eigenschaften erklärt. Frauen, so Kant, »ziehen das Schöne dem Nützlichen vor« (ebd., 229). Dies wiederum gehe auf »ein angebornes stärkeres Gefühl für alles, was schön, zierlich und geschmückt ist« (ebd.) zurück.

»Sie haben sehr früh ein sittsames Wesen an sich, wissen sich einen feinen Anstand zu geben und besitzen sich selbst; und dieses in einem Alter, wenn unsere wohlerzogene männliche Jugend noch unbändig, tölpisch und verlegen ist« (ebd.).

Er behauptet weiter, dass die »moralische Zeichnung« einer Frau »in den Mienen oder Gesichtszügen sich kennbar macht« (ebd., 236) und fügt hinzu: »so fern sie in den Mienen oder Gesichtszügen dazu: sofern »sich in ihrem Gesicht ein zärtlich Gefühl und wohlwollendes Herz abmalt« (ebd.). Dass Frauen also als ›schön‹ angesehen werden, verdankt sich nach Kant keinen ästhetischen und moralischen Konventionen. Sie sind schön aus dem Grund, weil sie Frauen sind! Scherzhaft fügt er noch an, dass wenn eine Frau entgegen ihrer Natur handelt und vorgibt, sich in »abstracte Spe-

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

culationen oder Kenntnisse, die nützlich, aber trocken sind« (ebd., 230), zu üben vorgebe, »noch einen Bart dazu haben« (ebd.) möge.

Dennoch liegt dem ein seriöser Sachverhalt zugrunde. Wenn das Physische einen sicheren Indikator für die einer Person eigene Moral abgibt, dann wäre das geschlechtliche und rassische Profil einer bestimmten Zeit gleichbedeutend mit der Moral einer Epoche. Kant stellt deshalb die ungewöhnliche Behauptung auf, dass außerhalb Europas die Fähigkeit, das Schöne mit dem Weiblichen gleichzusetzen keineswegs verbreitet ist:

»Betrachten wir das Geschlechter=Verhältniß in [anderen] Welttheilen, so finden wir, daß der Europäer einzig und allein das Geheimniß gefunden hat, den sinnlichen Reiz einer mächtigen Neigung mit so viel Blumen zu schmücken und mit so viel Moralischem zu durchflechten« (ebd., 254).

Im Gegensatz zu der »sehr anständig(en)« (ebd.) Ausschmückung des Weibes durch den Europäer, »(ist) der Bewohner des Orients in diesem Punkte von sehr falschem Geschmacke« (ebd.). Denn er »(hat) er keinen Begriff hat von dem sittlich Schönen« (ebd.). Stattdessen »geräth (er) auf allerlei verliebte Fratzen« (ebd.). Kant fragt schließlich: »In den Ländern der Schwarzen was kann man da besseres erwarten?« (ebd.).

Diese einfache Frage bringt das normative Risiko, das jeder Vermischung von ästhetischer Oberfläche und moralischer Tiefe notwendig inhärent ist, zum Vorschein. Zum einen sollten wir uns als kritische Interpreten davor hüten, zu denken, ein äußeres Erscheinungsbild bringe etwas auf natürliche Weise zum Ausdruck. Auf der anderen Seite scheint jedoch ikonisches Bewusstsein genau dies nahe zu legen.

Zum Status des Realen

Es war notwendig, auf die ethische und politische Ambiguität hinzuweisen, die moderne Kritiker für den zentralen Zug des Realen ausgegeben haben. Eine Möglichkeit, der moralistischen Falle zu entgehen, hatten wir zum einen darin beschrieben, zu behaupten, dass Ikonen weder moralisch noch politisch seien. Vielmehr werden sie dann als ›real‹ deklariert. Das ist nicht Kants moderner Standpunkt, sondern vielmehr der empiristische, der als eine weitere moderne Alternativstrategie zu Moralismus und Ästhetizismus zu begreifen ist. Diese Lösung setzt mit Locke ein und erreicht im 19. Jahrhundert mit der Geburtsstunde von Photographie und dem Aufkommen des Kapitalismus und den ihn begleitenden kritischen Stimmen den Höhepunkt ihrer Verbreitung. Das dialektische Grundverhältnis zwischen Oberfläche und Tiefe wird hier nicht zugunsten der einen oder anderen Seite der Unterscheidung entschieden, sondern von Grund auf aufgelöst. Wissenschaftliche Wahrheit soll hier die Kriterien von Moralität und

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Ästhetik ersetzen. Letztere seien überflüssig, da wir nun über direkten Zugang zu den Dingen an sich verfügen. Ein solcher Realismus liegt nicht nur Peirces (1960) Theorie des ›icons‹ zugrunde[13], sondern letztlich auch noch aktuellen Stimmen, die – nicht nur in der Photographie-, sondern auch in der Filmtheorie – den Status des Denotativen (Gezeigten) gegenüber demjenigen des Konnotativen (Symbolischen) aufwerten wollen, so wie etwa der Filmtheoretiker Andre Bazin (1967), der schon in den 60ern behauptete, die »Ontologie« des Kinos sei Film.

In diesem Geiste hatte bereits schon Marx von dem »Warenfetischismus« des Kapitalismus gesprochen. Das Produkt würde hier eben nicht nach seinem Gebrauchswert geschätzt, sondern gemäß dem durch Phantasie und Einbildung beförderten Besitzwunsch. Der Fetischismus, so Marx kritisch, verdeckt dabei die ›reale‹ Bedeutung von Waren, der eigentlich durch den Tauschwert bestimmt ist. Erst nachdem eine kritische Gesellschaftswissenschaft diesen Zusammenhang aufgedeckt habe, so folgerte er, könne eine neue Ökonomie etabliert werden, die Güter gemäß deren Gebrauchswert produzieren lässt.

In den vergangenen beiden Jahrzehnten sind solche Forderungen auf der Grundlage von bedeutenden empirischen Untersuchungen hinterfragt worden. Dabei wurde etwa gezeigt, wie der Kapitalismus der Gegenwart geradezu eine sog. »decommodification« im Sinne einer ›Individualisierung‹ der Angebotsprodukte unterstützt. In diesem Sinne hat Kopytoff (1986) von einer »singularization« der Produkte gesprochen und diese Diagnose ist in Millers (1987, 1998) ›Theorie des Shoppings‹ tendenziell bestätigt worden. Ebenso weisen die Ergebnisse von Campbells (1987) historischer Archäologie, die eine Verbindung zwischen Konsumismus, Romantizismus und Hedonismus gezeichnet hat, sowie die ethnographischen Studien von Czikszentmihalyi/Rochberg-Halton (1981: 55-89) und Woodward (2003) in dieselbe Richtung der Betonung des nichtinstrumentellen Stellenwerts von Dingen.[14]

13 Umberto Eco (1985) hat eine parallele Kritik gegenüber Peirces Theorie des ›icons‹ angesetzt.

14 Eine Position, welche auf der Basis postmoderner Ausgangspunkte die Richtigkeit von Marx' Reduktion des ikonischen Bewusstseins für das industrielle Zeitalter betont und zugleich deren Anwendbarkeit auf die postindustrielle Welt in Zweifel zieht, vertritt Featherstone (1992). Im Hinblick auf die konkreten makro-ökonomischen Hintergründe der postmodernen Gesellschaft und ihrer Bedürfnisse liefern Lash/Urry (1994: 60-144), Welsch (1996) und Lash/Lury (2007) instruktive Informationen.

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Zum Status des Geistigen

Die zuvor angedeutete realistische Kritik von Oberfläche/Tiefe hat entgegen ihrer ursprünglichen Intention ein Bild des Materialismus als eines anti-ästhetischen und anti-moralischen Denktypus befördert und hat dabei auf diverse Spielarten wie sozialer Realismus, Sozialtechnologie und Sozialismus rekurriert. Eine weitergehende Interpretationsrichtung aus der kritischen Tradition wandte sich gegen dessen Fixierung auf das materielle Objekt selbst. Die ihrer Kritik zu Grunde liegende Aversion gegen den ›nachgiebigen‹ Materialismus, welcher sein Vertrauen an rein äußerliche Objekte heftet, ohne Geist und Verstand oder gar ohne jegliche Beschränkung konsumiert, stellt ein traditionelles Grundmotiv der sog. Achsenzeit-Zivilisationen dar und hat zu entsprechenden Gegenreaktionen etwa in Form der Forderung nach einem kompletten Rückzug aus der Welt Anlass gegeben. Laut solchen Verheißungen verliere der Mensch sich selbst, wenn er sich Idole schafft. Nicht in materiellen Formen, sondern allein im abstrakten Geist habe man das Göttliche zu suchen, nicht außerhalb, sondern in einem selbst.

Das Eintreten für den Ikonoklasmus (im Gegensatz zum Ikonozismus) war gleichbedeutend damit, das Ikonische in einen Gegensatz zum Geistigen zu rücken. Und diese Demontage der Idole war das gemeinsame Grundanliegen sowohl des antiken Judentums wie auch des Puritanismus, die beide als Wegbereiter der modernen Welt gelten. William Mitchell (1986) hat in Charles de Brosses ›Du Culte des dieux fetiches‹ diejenige Quelle ausgemacht, die den Horror des Fetischs in die westliche Perspektive auf die totemistische Religion einfacher Völker eingeschleust hat. De Brosse hatte behauptet, dass der Totemismus »more ancient than idolatry properly so called« und zutiefst »savage and coarse« (Mitchell 1987: 191) sei, denn er bete Pflanzen, Tiere sowie seelenlose Objekte an. Götzenanbeter waren Völker, »in whom ›the memory of Divine Revelations is entirely extinguished‹« (ebd., 193). Wie weit ist dies von den angedeuteten Anti-Konsumerismus-Bewegungen der Gegenwart entfernt?

Literatur

Bazin, Andre (1967). What is Cinema? Berkeley: University of California Press.

Baumgarten, Alexander Gottlieb (1983). Philosophische Betrachtungen über einige Bedingungen des Gedichtes. Hamburg: Meiner.

Brown, Bill (2001). »Thing Theory«. In: *Critical Inquiry* 1. Jg., Heft 1. S. 1-22.

Burke, Edmund (1980). Philosophische Untersuchung über den Ursprung unserer Ideen vom Erhabenen und Schönen. Hamburg: Meiner.

Campbell, Colin (1987). The Romantic Ethic and the Spirit of Modern Consumerism. Oxford: Blackwell.

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Csikszentmihalyi, Mihaly/Rochberg-Halton, Eugene (1981). The Meaning of Things: Domestic Symbols and the Self. Cambridge: Cambridge University Press.

Danto, Arthur C. (2003). The Abuse of Beauty: Aesthetics and the Concept of Art. Chicago: Open Court.

Dilthey, Wilhelm (1993). Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Durkheim, Émile (1994). Die elementaren Formen des religiösen Lebens. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Eco, Umberto (1985). »Producing Signs«. In: Blosnky, Marshall (Hg.): On Signs. Baltimore: Johns Hopkins University Press. S. 176-183.

Featherstone, Mike (1992). »Postmodernism and the Aestheticization of Everyday Life«. In: Lash, Scott/Friedman Jonathan (Hg.): Modernity and Identity. London: Blackwell, S. 265-290.

Freud Sigmund (2001). Die Traumdeutung. Frankfurt/Main: Fischer.

Goldthwait, John T. (1960). »Translator's Introduction«. In: Immanuel Kant: Observations on the Feeling of the Beautiful and Sublime. Berkeley: University of California Press. S. 1-38.

Gumbrecht, Hans Ulrich (2006a). »Aesthetic Experience in Everyday Worlds: Reclaiming an Unredeemed Utopian Motif«. In: *New Literary History* 37. Jg. S. 299-318.

Gumbrecht, Hans Ulrich (2006b). In Praise of Athletic Beauty. Cambridge, Mass: Belknap Press.

Guyer, Paul (1979). Kant and the Claims of Taste. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Guyer, Paul (1993). Kant and the Experience of Freedom: Essays on Aesthetics and Morality. Cambridge: Cambridge University Press.

Guyer, Paul (2005). Values of Beauty: Historical Essays in Aesthetics. New York: Cambridge University Press.

Harré, Rom (2002). »Material Objects in Social Worlds«. In: *Theory, Culture, and Society* 19. Jg., Heft 5/6. S. 23-33.

Jay, Martin (2003). »Drifting Into Dangerous Waters: The Separation of Aesthetic Experience from the Work of Art«. In: Matthews, Pamela R./McWhirter, David (Hg.): Aesthetic Subjects. Minneapolis: University of Minnesota Press. S. 3-27.

Kant, Immanuel (1968). »Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen«. In: Kants Werke. Akademie Textausgabe. Bd. II: Vorkritische Schriften II (1757-1777). Berlin: de Gruyter & Co. S. 205-256.

Kant, Immanuel (1990). Kritik der Urteilskraft. Hamburg: Meiner.

Kant, Immanuel (1997). Gesammelte Schriften. Bd. 25, Abt. 4: Vorlesungen. Bd. 2: Vorlesungen über Anthropologie. Berlin: de Gruyter & Co.

Kopytoff, Igor (1986). »The Cultural Biography of Things: Commoditization as Process«. In: Appadurai, Arjun (Hg.): The Social Life of Things: Commodi-

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

ties in Cultural Perspective. Cambridge: Cambridge University Press. S. 64-91.

Lash, Scott/Lury, Celia (2007). Global Culture Industry: The Mediation of Things. Cambridge: Polity Press.

Lash, Scott/Urry, John (1994). Economies of Sign and Space. London: Sage.

Latour, Bruno (2007). Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft. Einführung in die Akteur-Netzwerk-Theorie. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Lévi-Strauss, Claude (1977). Das wilde Denken. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Mead, George Herbert (1967). Mind, Self, and Society from the Standpoint of a Social Behaviorist. Chicago: University of Chicago Press.

Mead, George Herbert (1968). Geist, Identität und Gesellschaft aus der Sicht des Sozialbehaviorismus. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Mead, George Herbert (2001). »The Social Character of Instinct«. In: Deegan, Mary Jo (Hg.): George Herbert Mead: Essays in Social Psychology. New Brunswick: Transaction Publishers. S. 3-8.

Miller, Daniel (1987). Material Consumption and Mass Consumption. Oxford: Blackwell.

Miller, Daniel (1998). A Theory of Shopping. Cambridge: Polity Press.

Mitchell, William J. T. (1987). Iconology: Image, Text, Ideology, Chicago: University of Chicago Press.

Nagel, Thomas (1992). Der Blick von nirgendwo. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Pierce, Charles Sanders (1960). »The Icon, Index, and Symbol«. In: Collected Papers of Charles Sanders Peirce. Bd. 2. Cambridge: Harvard University Press. S. 156-173.

Powers, Richard (2003). The Time of Our Singing. London: Heinemann.

Reed, Isaac (im Erscheinen). »Justifying Sociological Knowledge: From Realism to Interpretation«. In: *Sociological Theory* 26. Jg., Heft 2.

Ricœur, Paul (1971). Symbolik des Bösen. Freiburg: Alber.

Ricœur, Paul (1986). Die lebendige Metapher. München: Fink.

Seel, Martin (2000). Ästhetik des Erscheinens. München: Hanser.

Seel, Martin (2005). Die Macht des Erscheinens. Texte zur Ästhetik. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Schopenhauer, Arthur (1977). »Die Welt als Wille und Vorstellung«. In: Ders. Werke. Zürcher Ausgabe. Bd 1. Zürich: Diogenes Verlag.

Shaftesbury, Earl of [Anthony Ashley Cooper] (1999). Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times. Cambridge: Cambridge University Press.

Welsch, Wolfgang (1996). »Aestheticization Processes: Phenomena, Distinctions and Prospects«. In: *Theory, Culture, and Society* 13. Jg., Heft 1. S. 1-24.

Woodward, Ian (2003). »Divergent Narratives in the Imagining of the Home Amongst Middle-Class Consumers: Aesthetics, Comfort and thee Symbolic Boundaries of Self and Home«. In: *Journal of Sociology* 39. Jg., Heft 4. S. 391-412.

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Elemente einer Soziologie des Ästhetischen

ANDREAS RECKWITZ

Die soziologische Marginalisierung und die Rückkehr des Ästhetischen

Das Ästhetische war in der Soziologie lange Zeit ein Gegenstand der Skepsis, ein Objekt der Verdrängung und erschien als ein Ort der Riskanz. In ihrer Entstehungsphase um 1900 – deren konzeptuelle Entscheidungen bis in das letzte Viertel des 20. Jahrhunderts hineingewirkt haben – befindet sich die neuartige, genuin soziologische Perspektive auf die Gegenwart in Konkurrenz zu einer zeitgenössisch äußerst präsenten, teils kulturkritischen, teils avantgardistischen Prämierung des Ästhetischen. In diesem Kontext bildeten sich sowohl auf der Ebene des soziologischen Vokabulars zur Beschreibung des Sozialen als auch der soziologischen Theorie der Moderne jene ausgeprägten »(a)nti-technische(n) und anti-ästhetische(n) Haltungen in der soziologischen Theorie« aus, wie Wolfgang Eßbach (2001) sie konstatiert hat. Plakativ wird der Gegensatz der intellektuellen Strategien der Soziologisierung und der Ästhetisierung zur Jahrhundertwende in der Gegenüberstellung von Weber und Nietzsche: Nietzsche präsentiert und dramatisiert in ›Die Geburt der Tragödie‹ die Bewegung des Ästhetischen – in der Form des ›Apollinischen‹, der harmonischen Schönheit, wie des ›Dionysischen‹, der rauschhaften Existenzerfahrung – als eigentliche welthistorische Gegenkraft sowohl zur religiösen und post-religiösen Moralisierung als auch zur kognitiven Rationalisierung. Max Webers soziologische Analyse, vor allem in der ›Religionssoziologie‹, kann sich dann als intellektuelle Ernüchterungskur verstehen: Die Versachlichung und Entzauberung der formalen Rationalisierung moderner Institutionen, die hier als zentrale Merkmale moderner Vergesellschaftung ausgemacht werden, können dem Ästhetischen, nun weitgehend konzentriert auf die Sphäre der Kunsterfahrung (und bei Weber gepaart

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

mit dem Erotischen), nurmehr den Stellenwert einer zwar immer wieder offensiv auftretenden, aber letztlich sehr beschränkten, ja marginalen Wertsphäre zuweisen (vgl. Nietzsche1988, Weber 1988).

Das Paradigma, in deren Perspektive große Teile des klassischen soziologischen Diskurses, am prominentesten einige Arbeiten von Weber und Durkheim, die Sozialität und die Subjektivität unter den Bedingungen der Moderne betrachten, ist damit das einer historischen Transformation von Religiosität in Moralität und schließlich in Rationalität. Der Kern »alter« Gesellschaftlichkeit wird als ein religiöser angenommen, und zwar – in einer sehr spezifischen moralistischen Definition von Religion[1] – insbesondere als Systeme religiöser Moralität verstanden, welche die kollektive Praxis regulieren. Er sieht sich in der Moderne zunehmend verweltlicht zu säkularen Moralsystemen, die teilweise schließlich selber ihre verinnerlichte Wertbasis verlieren und zu Systemen »formaler Rationalität« (Weber) gerinnen – mit allen Sinn- und Anomieproblemen, die sich daraus ergeben. Die Vorstellung einer Geordnetheit kollektiver Regelsysteme als Kern des Sozialen wie der sozialisierten Subjektivität bleibt innerhalb dieser Sequenz von der (moralistisch verstandenen) Religion über die säkulare, pflichtenorientierte Moral zu den zweckorientierten Regelzusammenhängen formaler Rationalität als Konstante bestehen. Das Ästhetische als die Sphäre intensivierter sinnlicher Wahrnehmung und der Affekte, der kreativen Gestaltung, des handlungsentlasteten Erlebens und des Sinnbruchs kognitiv-normativer Systeme erscheint innerhalb dieser klassischen soziologischen ›grand récit‹ der Tendenz nach als das Andere der Moderne, keinesfalls jedoch als ihr gesellschaftliches Zentrum.

Natürlich ist der klassische soziologische Diskurs der Jahrhundertwende weder völlig homogen noch widerspruchsfrei: Georg Simmel behandelt insbesondere in einer Reihe essayistischer Miniaturen – etwa der ›Soziologie der Sinne‹ und der ›Soziologischen Ästhetik‹ – die Relevanz ästhetischer Phänomene für die Sozialität wie für die Moderne. Werner Sombart als Antipode Webers hebt statt der protestantischen Askese den Luxuskonsum der Aristokratie als Voraussetzung des modernen Kapitalismus hervor, und Gabriel Tarde als Opponent Durkheims beschreibt das Soziale anstelle von normativen Verpflichtungssystemen als vorrationale affektive Energien. Schließlich bricht in Durkheims Spätwerk das Ästhetische vollends in das Soziale ein und erweist sich als dessen geheimes Fundament.[2] Die religiösen Rituale, die Durkheim hier als Produktionsort von Sozialität darstellt, sind Orte einer kollektiven Performativität und affektiver Effervezenz, und die Religion ist nicht nur ein Ort moralischer Pflichten, son-

1 Eine konzeptuelle Alternative zu einer moralorientierten Definition von Religion, die namentlich bei Simmel (GSG 10: 41-118) angedeutet wird, ist ein Verständnis des Religiösen, das von einer spezifischen religiösen Form des ›Erlebens‹ ausgeht – hier wäre eine Brücke zum Ästhetischen geschlagen.

2 Siehe dazu auch den Beitrag von Jeffrey C. Alexander in diesem Band.

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

dern der Aura des Sakralen[3] – Gedanken, die in den 1930er Jahren vor allem im Rahmen des von den Avantgarden beeinflussten ›Collège de Sociologie‹ (Bataille, Leiris etc.) radikalisiert werden (vgl. Moebius 2006; in diesem Band).

Trotz dieser Gegentendenzen bestreitet der wirkungsmächtige Kern des klassischen soziologischen Diskurses – der von den Klassikern über Parsons, Habermas und Luhmann weiterwirkt – dem Ästhetischen einen konstitutiven Stellenwert, sowohl für die Moderne als auch für Sozialität und Subjektivität insgesamt. Dies hat letztlich systematische Gründe, und zwar sowohl auf der Ebene der Theorie der Moderne wie jener der Theorie des Sozialen: Die klassischen soziologischen Theorien der Moderne bilden sich in einem Diskursraum, der im wesentlichen durch die drei modernisierungstheoretischen Metaerzählungen der Rationalisierung, des Kapitalismus und der funktionalen Differenzierung abgesteckt wird. Die Theorie der Rationalisierung ist eine dezidierte Theorie der Entästhetisierung. Wenn die Moderne als eine Konstellation formal-rationaler Institutionen erscheint, dann bedeutet deren Berechenbarkeit und Versachlichung eine Marginalisierung perzeptiver Sinnlichkeit, Affektivität, Kreativität und symbolischer Grenzdestabilisierung. Für die Theorie des Kapitalismus gilt Analoges: Der Kapitalismus – dies ist zugleich ein Element ihrer postromantischen Marx'schen Kritik – betreibt infolge seiner Expansion der reinen Warenform und letztlich der Verdinglichung auch sozialer Beziehungen eine Reduktion aller sozialen Praxis auf Naturbeherrschung, Tauschwerte und Interessenskonflikte. Ergebnis ist eine konsequente Entsinnlichung der Praxis. Die Theorie funktionaler Differenzierung schreibt dem Ästhetischen im Unterschied dazu durchaus einen legitimen Ort innerhalb der Moderne zu, so dass sie im übrigen auch zu einer Hintergrundfolie von Thesen bezüglich einer Autonomisierung der Kunst werden kann: im Sinne einer ausdifferenzierten Handlungs- und Kommunikationssphäre, welche Expressivität und ›Erleben‹ verabsolutiert, deren Sinngrenze zu den anderen gesellschaftlichen Sphären aber letztlich eindeutig ist. Konsequent kann das Ästhetische dann mit einem Subsystem ›Kunst‹ identifiziert werden.

Neben dem spezifischen gesellschaftstheoretischen Diskurs ist auch die Form der sozialtheoretischen Grundbegrifflichkeit für die antiästhetische Skepsis der klassischen Soziologie mitverantwortlich. Von nicht zu unterschätzender Bedeutung scheint hier, das Soziale einerseits – Weber folgend – vom »Handeln«, zum anderen – Durkheim und Saussure folgend – von den sozialen »Regeln« (nach Art juridischer oder sprachlicher Regeln) zu denken. Das regelbefolgende Handeln wird dann ebenso wie das zweckorientierte Entscheidungshandeln letztlich als ein ästhetisch

3 Siehe hierzu Simmel (GSG 5: 197-214; GSG 8: 276-292), Sombart (1922), Tarde (2003) und Durkheim (1981).

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

neutrales vorausgesetzt, als ein ›Handeln ohne Erleben‹ – eine Voraussetzung, die in Luhmanns kategorialer Unterscheidung zwischen ›Handeln‹ und ›Erleben‹ ein spätes Echo findet (vgl. Luhmann 1981: 67ff.). Die menschliche Welt erscheint im Kern als eine Sphäre des aktivistischen Eingreifens und Verfolgens von Zwecken sowie der Respektierung von Gesetzen und Prinzipien. Handeln bewegt sich entsprechend weitgehend entkörperlicht in einem normativen und kognitiven Raum. Demgegenüber besteht eine Tendenz, sinnliche Wahrnehmung, damit auch die leiblich-körperliche Dimension, Affektivität und gestalterische Aktivität auf die Ebene eines vorsozialen Psychischen oder Individuellen zu projizieren. Auch eine Umstellung der Grundbegrifflichkeit von ›Handeln‹ auf ›Kommunikation‹ oder auf ›symbolische Interaktion‹ modifiziert diese Konstellation nicht wesentlich.[4]

Seit dem letzten Viertel des 20. Jahrhunderts hat sich diese Situation beträchtlich gewandelt. Das verstärkte Interesse am Ästhetischen erweist sich als ein durchgehendes Merkmal der nach-klassischen Sozialwissenschaften. Dies gilt zunächst für die Gegenwartsdiagnose einer ›postmodernen‹ Gesellschaft, der seit den 1980er Jahren verstärkt Merkmale einer ›Ästhetisierung‹ zugeschrieben wurde – eine Ästhetisierung etwa im Bereich des Konsums und der Lebensstile oder dem der Massenmedien (vgl. Featherstone, Schulze 1992). Dies gilt etwa auch für Pierre Bourdieus prominente Arbeiten zur Klassenanalyse und zur Theorie der Praxis, in denen die Differenz zwischen einem ästhetischen Geschmack des Zweckfreien und einem Notwendigkeitsgeschmack als zentral für die Kartografie moderner Lebensstile erscheint und in denen anstelle des Handlungsbegriff der Begriff der Praktiken eingeführt wird. Dieser hebt die Dimension der durch den Körper wirkenden »Sinne«, der praktischen Sensibilitäten hervor (vgl. Bourdieu 1987, 1989). Über diese verstreuten Versuche einer Neufokussierung des Ästhetischen hinaus erscheint ein systematischer Umbau sowohl der Theorie der Moderne als auch der Sozialtheorie, welcher ästhetische Phänomene nicht nur neben anderen berücksichtigt, sondern das Ästhetische sowohl für die konfliktreiche Transformation der Moderne seit ihrer Entstehung wie auch für das soziologische Basisvokabular zur Analyse von Sozialem und Subjektivität als konstitutiv einordnet, ein grundsätzlicheres und schwierigeres Unterfangen. Für ein solches Bemühen einer grundlegenden ›Soziologie des Ästhetischen‹ als Querschnittperspektive leitend können drei Überlegungen sein:

Erstens werden die sozialen Praktiken und Subjektivierungsformen, welche die Moderne ausmachen, in einem Rationalisierungsnarrativ nur holzschnittartig und verfälscht deutlich. Entästhetisierend wirkende Rationalisierungs- und Kapitalisierungsprozesse sind kaum zu bestreiten, aber nur ein Element moderner Praxis. Die Formierung und die Ausbreitung

4 Um eine Alternative bemüht sich hier der Pragmatismus. Vgl. Joas (1992).

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

des Ästhetischen stellt sich für die Transformation der Moderne und ihrer Lebensformen als ein ebenso grundlegender Prozess dar, der mit diesen Rationalisierungen im Konflikt steht, aber ebenso mit ihnen teilweise verblüffende Kombinationen eingeht. Ästhetisch orientierte Praktiken wie ästhetische Subjektivierungen stellen sich in diesem Sinne als entscheidende Elemente innerhalb der agonalen Dynamik genuin moderner Kultur seit ihrer Entstehung heraus, und zwar als Elemente, die sich einerseits in bestimmten kulturrevolutionären Bewegungen verdichten (Romantik, Avantgarde, ›Counter Culture‹), welche darüber hinaus jedoch in bestimmten Phasen in spezifische soziale Felder (Ökonomie, Politik, Medien etc.) und Milieus eindringen und diese umstrukturieren. Ästhetische Praktiken sind hier weder auf ein Überbau- oder Oberklassenphänomen noch auf ein umgrenztes Subsystem zu beschränken, sondern eine eigendynamische, expansive Kraft innerhalb der kulturellen Kämpfe um eine angemessen erscheinende moderne Lebensform, die an präzise bestimmbaren Zeitpunkten und Orten ansetzt, diffundiert und bestritten wird.

Die zweite Grundüberlegung betrifft weniger die Gesellschaftstheorie und Kulturtheorie der Moderne als die Sozialtheorie im engeren Sinne. Viele der verbreiteten soziologischen Basisvokabulare enthalten einen rationalistischen Bias, folgen – mit Bourdieu gesprochen – einer »scholastischen« Haltung (vgl. Bourdieu 1997), die eine entästhetisierte Beobachtungsweise erzwingt. Setzt man an einem erweiterten Sinne des Ästhetischen an, dann ist eine revidierte Sozialtheorie gefragt, welche die ästhetischen Qualitäten von sozialen Praktiken insgesamt in den Blick nimmt: die spezifischen Formen der sinnlichen Wahrnehmung, der Affektivität und des Erlebens, des reflexiven Umgangs mit Zeichensystemen und des offen gestaltenden statt allein regelorientierten Umgangs mit Objekten und Subjekten, wie sie in allen möglichen sozialen Praktiken – natürlich in äußerst unterschiedlicher Weise und Orientierung – enthalten sind. Begriffspragmatisch lassen sich dann diese ästhetischen Komponenten sozialer Praktiken insgesamt von im engeren Sinne ›ästhetischen Praktiken‹ – die in ihrer immanenten Logik primär und zentriert am Ästhetischen orientiert sind – unterscheiden. Eine solche in ihrer Grundbegrifflichkeit ästhetisch sensibilisierte Sozialtheorie kann dann ästhetische Elemente in religiösen oder in handwerklichen, in rhetorischen, naturwissenschaftlichen oder in kaufmännischen Praktiken aufspüren – im übrigen auch in so genannten vormodernen Verhältnissen –, die dort immer schon vorhanden – und den Teilnehmern im übrigen teilweise sehr bewusst – waren, aber in der rationalistischen Beobachtung systematisch übersehen wurden.

Drittens wird die Klärung des Ästhetischen dringlich, sobald sich die Frage nach den normativen und kritischen Orientierungen der Soziologie und der Kulturwissenschaften stellt. Klassischerweise hat die Soziologie das zentrale Problem moderner Gesellschaft vor allem entweder in mangelnder sozialer Integration oder sozialer Ungleichheit gesehen. Sobald sie

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

jedoch *hinter* den Integrations- und Gerechtigkeitsproblemen für die Kultur der Moderne von einem elementaren Kontingenzproblem für die Gestaltung von Lebens- und Subjektformen ausgeht – ein Kontingenzproblem, das in der klassischen Soziologie Max Weber etwas pathetisch als Sinnproblem etikettierte – wird die Frage, inwiefern ästhetische Orientierung diesen Lebensformen eine angemessene, befriedigende Form zu geben vermag, virulent – ein Diskussionskontext wie er in der jüngeren Zeit in der Sozial- und Kulturphilosophie unter dem Etikett einer ›Ethik der Ästhetik‹ firmiert. Dieses kritisch-normative Interesse – das mit einer Revitalisierung des Begriffs der ›Entfremdung‹ jenseits der rousseauistischen Natur-/Kultur-Differenz verknüpft werden könnte – kann dann letztlich auch den Motivationshintergrund für die Suche nach ästhetischen Bewegungen und Strukturen innerhalb der Kultur der Moderne und für die Sensibilisierung der Sozialtheorie für ästhetische Qualitäten von Handeln und Sozialität liefern (vgl. Schmid 1998, Foucault 2007).

Fünf Kriterien ästhetischer Praktiken

Was ist nun aber ›das Ästhetische‹? Oder besser: wie kann ein im kultursoziologischen Kontext – im Unterschied etwa zu den Anforderungen eines kunstwissenschaftlichen Zusammenhangs – heuristisch tragbarer Begriff des Ästhetischen ausgerichtet sein? Es besteht ein offensichtliches Risiko einer entweder zu engen oder einer zu diffusen Orientierung des Konzepts: Entweder man reduziert es auf den Bereich der Kunst (was einen allerdings mit den Untiefen auch dieses Begriffs konfrontiert) oder aber man fasst es dermaßen weit, dass Ästhetisches sich nicht mehr von Nicht-Ästhetischem unterscheiden lässt. In beiden Fällen wäre für eine Soziologie der Ästhetik wenig gewonnen. Definitionen des Ästhetischen finden sich nun jedoch im sehr spezifischen Diskurszusammenhang einer »ästhetischen Theorie« innerhalb der Philosophie.[5] Dessen Beginn ist recht gut sowohl in Deutschland als auch in England in der Mitte des 18. Jahrhunderts – mit Baumgarten und Burke – festzumachen. Er floriert bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts und findet im weiteren Verlauf des 19. und des 20. Jahrhunderts sporadische Nachfolger. In der aktuellen Diskussion setzt er sich in der Debatte um ein Verständnis ›ästhetischer Erfahrung‹ fort (vgl. Küpper/Menke 2003). Mit den Avantgarden um 1900 setzt zugleich eine parallele Theoretisierung des Ästhetischen im künstlerischen Diskurs ein, die mit dem philosophischen nicht deckungsgleich ist und

5 Vgl. dazu Barck et al. (2000), Schweppenhäuser (2007) und in einem sehr spezifischen ideologiekritischen – darin für eine gegenüber dem Ästhetischen skeptische Soziologie bzw. marxistische Literaturwissenschaft charakteristischen – Zugriff Eagleton (1994).

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

namentlich seit dem Postmodernismus der 1960er Jahre dort intensiviert wird (vgl. Harrison/Wood 2003).

Die klassischen Diskurse der Ästhetik haben eine paradoxe Struktur. Sie setzen regelmäßig ›ästhetische‹ Qualitäten des Menschen voraus, deren Produktion sie – und ästhetische Praktiken in ihrem Umfeld – in einem hochspezifischen modernen Kontext direkt oder indirekt betreiben. Sie tragen dazu bei, jenes Ästhetische zu produzieren, dass vorgeblich ›immer schon‹ im Menschen und seinem Handeln angelegt gewesen sei. Instruktiv sind diese Diskurse jedoch kulturtheoretisch insofern, als sie gerade in ihren Versuchen einer grundbegrifflichen Fundierung regelmäßig mit einer Differenzmarkierung zwischen dem Ästhetischen und dem Nicht-Ästhetischen operieren. Seit Baumgarten gewinnt der ästhetische Diskurs sein Profil dadurch, dass er sich von einem verkürzten ›Rationalismus‹ der Anthropologie und Subjektphilosophie – und allgemeiner: einer rationalistischen Humanwissenschaft – abgrenzt. Diese Differenzmarkierungen können heuristisch genutzt werden, um einen kultursoziologisch anschlussfähigen Begriff des Ästhetischen zu entwickeln, wenn ihr Bezugspunkt – gegen starke Tendenzen der ästhetischen Theorie – von vornherein entuniversalisiert, d.h. kulturalisiert und historisiert wird. Aus kultursoziologischer Sicht kann es nicht darum gehen, ein universales Vermögen des Ästhetischen im ›Menschen‹ ontologisierend freizulegen und dem Nicht-Ästhetischen als seinem grundsätzlichen Anderen gegenüberzustellen. Stattdessen erweisen sich ›ästhetische‹ Haltungen an bestimmte historisch-spezifische sozialen Praktiken (einschließlich diskursiver Praktiken), ihre spezifischen Arrangements von Körpern, Wissensordnungen, Artefakten etc. und ihre jeweiligen Subjektivierungsformen gekoppelt. Das ›Ästhetische‹ ist dann immer auf bestimmte zeitlich und räumlich zurechenbare ästhetische Praktiken zu beziehen, die eine solche ästhetische Orientierung etablieren und sie dem Subjekt körperlich, mental und psychisch antrainieren.[6] Das Gleiche gilt für die nicht-ästhetischen Haltungen, von denen sich das Ästhetische im modernen Sinne abgrenzt und abgrenzen lässt: Sie sind nicht einfach »vorhanden« als ein vorästhetischer Zustand der Dinge, sondern ihrerseits an entsprechende entästhetisierend wirkende Praktiken, Diskurse und Subjektivierungsweisen (ökonomischer, familiärer, rechtlicher etc.) geknüpft.

Zudem ist die Unterscheidung ästhetisch/nicht-ästhetisch als ein erstes heuristisches Hilfsmittel zu begreifen, das in einem zweiten Schritt in zwei Richtungen geöffnet werden kann: in die Richtung einer Analyse der tatsächlichen Kombination von ästhetischen und nicht-ästhetischen Elementen in vielen sozialen Praktiken (etwa in ökonomischen oder in privatfamiliären Praktiken), so dass das absolute ›Nicht-Ästhetische‹ sich als ein

6 Zum Konzept der Praktiken siehe Reckwitz (2003); zum Konzept der Subjektivierung vgl. Reckwitz (2008).

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Grenzfall darstellt (und tatsächlich kollabiert die Differenz ästhetisch/nicht-ästhetisch regelmäßig bereits in der rhetorischen Struktur der Texte einer Philosophie der Ästhetik); zum anderen in die Richtung einer Analyse der Diversität und Konfrontation verschiedenster ästhetischer Praktiken in der Kultur der Moderne, die in dem, wie sie das Ästhetische definieren und füllen, damit in ihrer praktischen Logik des Ästhetischen unterschiedlich oder gegensätzlich ausgerichtet sind.

Was unterscheidet nun – bedient man sich aus dem Reservoir des ästhetischen Diskurses und berücksichtigt diese begrifflichen Vorsichtsmaßnahmen – in einem ersten Zugriff die Eigenschaften der ästhetische Praktiken und Subjektivierungsweisen von jenen nicht-ästhetischen, welche der klassische soziologische Diskurs lange Zeit als das eigentliche Fundament von Moderne und Sozialität betrachtet hat? Es handelt sich hier insbesondere um fünf Eigenschaftsbündel, die sich idealtypisch miteinander kombinieren lassen:

1. Sinnliche Wahrnehmung/Erleben vs. Handeln
2. Kreative Gestaltung vs. reguliertes Handeln
3. Affektivität vs. Rationalität
4. Semiotisierung vs. Realismus
5. Ontologie des Spiels vs. Ontologie der Ordnung

Zu 1.: Das grundlegendste Merkmal einer ästhetischen Haltung im modernen Sinne ist, dass sie primär im subjektiven Erleben und in der sinnlichen Wahrnehmung ihren Ort hat. Während eine nicht-ästhetische Haltung im wesentlichen einen Aktivismus des Handelns voraussetzt, ein zweckrationales, normorientierten, intersubjektives oder interobjektives Handeln, in dem es darum geht, Interessen oder Ziele zu verfolgen, allgemeinen Regeln des richtigen Verhaltens zu entsprechen, sich zu verständigen oder Dinge zu manipulieren, setzen sich ästhetisch orientierte Praktiken und ihr ästhetisches Subjekt im Kern aus Akten sinnlicher Wahrnehmung zusammen, und zwar potentiell aller ›Sinne‹, d.h. visueller, auditiver, taktiler und olfaktorischer Akte. Subjekte prozessieren im Wachzustand zwangsläufig ständig im Modus sinnlicher Wahrnehmung, aber ästhetische Praktiken sind auf eine Intensivierung, Steigerung und Sensibilisierung dieser sinnlich-perzeptiven Akte um ihrer selbst willen und jenseits eines außerhalb ihrer liegenden Zwecks (›Zweckfreiheit‹) ausgerichtet, ein Prozess, in dem aus den ›Erlebnissen‹ ›ästhetische Erfahrungen‹ werden. Dies entspricht dem ursprünglichen Wortsinn von ›aisthesis‹ als Wahrnehmung und findet sich von Anfang an in der ästhetischen Theorie, etwa in Baumgartens (1970) Definition der Ästhetik als eine »Wissenschaft der sinnlichen Erkenntnis« und seiner Opposition des sensitiven Wahrnehmungsvermögens gegen das formal-logische Denken, in anderer Weise in Kants (1974) Festlegung des ästhetischen Urteils auf die »Einbildungskraft« (im Unter-

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

schied zu den »Begriffen«) und das »interesselose Wohlgefallen« als sinnlich-mentaler Zustand, bis hin schließlich zu Deweys (1980) Konzept der »ästhetischen Erfahrung«.[7]

Wenn man einen Dualismus von ästhetischer und nicht-ästhetischer Haltung aufbauen will, kann man diesen damit entlang der Differenz von ›Handeln‹ und ›Erleben‹ konstruieren: Ästhetische Praktiken sind primär an der Hervorlockung und Iterierung von Zuständen des Erlebens orientiert. Das ästhetische Subjekt, das sich innerhalb dieser Praktiken bildet, ist nicht in erster Linie auf Handeln, d.h. darauf aus, in der äußeren Welt Ziele und Interessen zu realisieren, sondern auf eine Sensibilisierung seines ›inneren‹ Erlebens, im wesentlichen ohne ein darüber hinausreichendes Ziel, wobei das ›Innen‹ hier sowohl mentale als auch körperlich-leibliche Akte umfassen kann. Auf den ersten Blick steht damit die Aktivität des Handelns der Passivität oder Rezeptivität des Erlebens gegenüber. Tatsächlich ist für das ästhetische Erleben im modernen Sinne jedoch eher eine ›mediale‹ Struktur kennzeichnend, in der es um die durchaus aktive Hervorlockung innerer ›Ereignisse‹ geht. Die Differenz zwischen ›Handeln‹ und ›Erleben‹ ist damit eine zwischen primärer Außen- und Innenorientierung von Praktiken.

Dabei kann es sich nicht um völlige Gegensätze handeln: Jedes Handeln setzt Wahrnehmungen voraus, aber in primär nicht-ästhetischen Praktiken sind die Wahrnehmungen als Instrumente der Informationsverarbeitung dem Handeln bei- und untergeordnet. Umgekehrt sind ästhetische Praktiken nie völlig auf Akte des Erlebens zu reduzieren, immer enthalten sie auch Elemente ›äußeren‹ Handelns – aber diese haben eher den Stellenwert einer Vorbereitung oder Voraussetzung des Erlebens und der intensivierten Wahrnehmung. Damit stellen sich aus der ästhetischen Theorie vertraute spezifischere Orientierungen wie die der Kultivierung des ›Schönen‹ oder das Interesse an der reinen ›Form‹ auf Kosten des Inhalts in der Tradition der bürgerlichen Ästhetik oder die avantgardistische des ›Schocks‹, d.h. der Erschütterung der gewohnten Wahrnehmungsweise durch irritierende Eindrücke, nicht als das übergreifende Merkmal des Ästhetischen, sondern vielmehr als historisch unterschiedliche Versionen von ästhetischen Praktiken und Subjektivierungsweisen dar, deren gemeinsamer Kern die Orientierung an der Kultivierung von Erleben und sinnlicher Wahrnehmung um ihrer selbst willen und damit in einem Kontext der Handlungsentlastetheit ist. Diese Orientierung kann auch am Hässlichen oder an den Inhalten oder an einem irritationsfreien Harmo-

7 Bei Kant wird deutlich, dass die klassische ästhetische Theorie einige Purifizierungsmühe darauf verwendet, die Grenze zwischen dem Ästhetischen und dem Nicht-Ästhetischen in das Feld des Erlebens selber einzusetzen und damit etwa die interesselose Kontemplation von der bloßen »Sinnenhaftigkeit« und dem Gefühl des »Angenehmen« oder die Orientierung an der Form von jener am Inhalt und am ornamentalen »Schmuck« zu scheiden.

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

nismus ausgerichtet sein. Auch die Frage, inwiefern das Erleben an eine kollektive Konstellation gekoppelt ist – etwa nach Art eines Rituals oder Events – oder im »einsamen« Individuum abläuft, das sich mit bestimmten Objekten konfrontiert, ob es auf Beruhigung oder Verstörung ausgerichtet ist, sind keine grundsätzlichen Probleme einer Definition des Ästhetischen, sondern als kulturell-historisch spezifische Ausrichtungen ästhetischer Praktiken einzuordnen.

Ästhetische Praktiken im modernen Sinn als Praktiken des sinnlichen Erlebens sind schließlich regelmäßig mit einer Zeitstruktur verknüpft, die sich als momentanistisch umschreiben lässt.[8] Eine nicht-ästhetische Haltung enthält in der Regel eine langfristige Zeitorientierung: eine Realisierung von Zielen in der Zukunft, die Planung künftiger Zustände, die Einordnung in eine Kontinuität von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft etc. Die ästhetische Haltung des Momentanismus ist demgegenüber auf den einzelnen Augenblick der Gegenwart in seinem Eigengewicht fixiert auf jedes einzelne Element in der Sequenz von Wahrnehmungs- und Erlebnissequenzen. Das Erleben ist nicht an der Zukunft interessiert, sondern an ihrer Realisierung in einer ›absoluten Gegenwart‹.

Zu 2.: Generell setzt eine ästhetische Subjektivation zwar auf intensiviertes ›Erleben‹ statt ›Handeln‹, jedoch mit einer bezeichnenden Ausnahme: Ästhetische Praktiken können auf die Ausbildung und Förderung einer spezifischen Form des ›äußeren‹ Handelns ausgerichtet sein, die jedoch mit klassischen, rationalistischen Handlungsbegriffen kaum erfasst wird. Diese lässt sich als ein Prozess ›kreativer Gestaltung‹ umschreiben. In verschiedensten Versionen zielen moderne Ästhetikdiskurse und -praktiken auf eine Kultivierung der ›poietischen‹ Qualitäten des Handelns, ein Handeln, das nicht Regeln folgt, sondern Neues schafft, erfinderisch ist, Imagination verwendet, mit Möglichkeiten spielt.[9] Das Schaffen eines Kunstwerks erscheint zunächst als paradigmatischer Fall einer solchen kreativ-poietischen Gestaltung, der Handlungsmodus ist jedoch ausweitbar – bis hin zur ›Selbstkreation‹ des Subjekts. Der Handlungsmodus der kreativen Gestaltung unterscheidet sich vom zweck- oder normorientierten Handeln dadurch, dass er in gewissem Umfang als Selbstzweck betrieben wird, da Handeln und Erleben aufs Engste aneinander gekoppelt sind: Das intensivierte Erleben des Gestaltungsprozesses ist integraler Bestandteil der kreativen Gestaltung, damit sie zu einer ästhetischen Praktik wird.

8 Vgl. zu diesem Aspekt im paradigmatischen Fall der Romantik Bohrer (1989: 85ff.).

9 In der zeitgenössischen Ästhetik betonen Nelson Goodman (1978) und Richard Rorty (1990) diesen »poietischen« Charakter ästhetischer Akte. Diskurshistorisch geht dieses Verständnis auf die Modellierung des Künstlersubjekts als »Kreator« zurück. Siehe Schmidt (1985: 1-47).

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Zu 3.: Ästhetische Praktiken und ästhetische Subjektivation enthalten eine Hervorlockung und positive Strukturierung von Affektivitäten. Der Gegensatz dazu ist in jenen rationalisierten Praktiken zu suchen, welche eine Minimierung oder Disziplinierung aller Affekte betreiben, in denen Affekte als Störfaktor erscheinen. Der ästhetische Diskurs thematisiert durchgängig und in sehr unterschiedlicher Weise die ästhetische Orientierung am ›Empfinden‹, am ›Wohlgefallen‹, an der ›Erfülltheit‹, am ›Genießen‹, bis hin zur ›Lust‹ und zum ekstatischen ›Rausch‹.[10] Das Erleben und die perzeptive Sinnlichkeit wie auch die poietische Kreativität sind in der ästhetischen Praxis im modernen Sinne damit von vornherein mit einer positiven Strukturierung von Affekten verknüpft: ästhetische Erfahrungen stellen sich immer als affektive Erfahrungen dar. Dabei geht es wiederum nicht um Affekte beliebiger Art, so wie sie vorgefunden werden, sondern um die aktive Gestaltung und Sensibilisierung, auch um die Produktion von Affektivitäten. Die Affektorientierung ist in ästhetischen Praktiken häufig, wenn auch nicht durchgängig mit einer aufgewerteten Leiblichkeit verbunden, die selber zur affektiven Mobilisierung beiträgt.

Zu 4.: Ästhetische Praktiken und Subjektivierungsweisen betreiben eine aktive Semiotisierung und Fiktionalisierung der Wirklichkeit (vgl. Welsch 1996: 43ff.). Das rationalistische Gegenmodell ist hier ein Alltagsrealismus: eine Praxis, die auf zweck- oder normorientiertem Handeln beruht, setzt in der Regel und mit Ausnahme von Krisensituationen die Gegenstände und Zusammenhänge der Welt als objektive Entitäten voraus und enthält sich jeder pragmatisch überflüssigen Reflexion interpretativer Kontingenzen. Diese interpretative Kontingenz zu öffnen, die Zeichenhaftigkeit und Mehrdeutigkeit der Dinge zu demonstrieren und auszuprobieren, muss in diesem Kontext als nutzlos, riskant oder pathologisch erscheinen. Ästhetische Praktiken betreiben die umgekehrte Strategie: Im Interesse an einer Steigerung und Intensivierung von Erleben, Wahrnehmung, Gestaltung und Affekt forcieren sie eine offensive Semiotisierung von Welt. Deren Entitäten und Eigenschaften hängen von Bedeutungssystemen ab, mit denen sich experimentieren lässt. Die Welt ist in diesem Sinne keine natürliche, sondern eine künstliche, in Bezeichnungspraktiken und ihren »ways of worldmaking« (Goodman) gemachte, die immer wieder neue Möglichkeiten der Interpretation bietet. In diesem Sinne ist auch die Praxis der kreativen Gestaltung als eine Bedeutungsneuproduktion zu verstehen (bis hin zur ästhetischen ›Stilisierung‹, d.h. der Schaffung eines erkennbaren Bedeutungsstils aus vertrauten Objekten).

Zu 5.: Mit der Semiotisierung der Wirklichkeit und dem Modell der kreativen Gestaltung verbindet sich eine charakteristische ästhetische On-

10 Ein klassischer Topos ästhetischer Affekte ist die Erfahrung des »Sublimen« (Erhabenen) etwa bei Burke (1990: Kap. II) und Kant (1989: 164ff.), modernisiert bei Lyotard (1989: 196-211). Eine enge Kopplung von Ästhetischem und Lusterfahrung findet sich bei Marcuse (1973).

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

tologie, welche in die ästhetischen Praktiken eingebaut ist. Man kann sie als die eines Verständnisses von Welt und Praxis als experimentellem »Spiel« (um Schillers (2000) klassischen Begriff zu wählen)[11] umschreiben – im Gegensatz zu jener Ontologie zweck- und normorientierten Handelns, welche Welt als ›Ordnung‹ voraussetzt. Diese Ordnung kann eher kognitiv oder eher normativ-moralisch akzentuiert werden, in beiden Fällen markiert jedoch Ordnungslosigkeit – Unterbestimmheit, Anomie, Entropie etc. – ihr riskantes Anderes. Ästhetische Praktiken setzen demgegenüber genau umgekehrt die Fixierung von Ordnungen als problematisch voraus, da diese die ästhetischen Möglichkeiten einschränkt. Im ästhetischen Verständnis ist Welt – glücklicherweise – im Grundsatz auf unberechenbare Weise veränderlich und das Verhältnis zu ihr stellt sich als Haltung eines Experiments, des Austestens von Möglichkeiten dar. Die Haltung des Spiels enthält wiederum ein Element des Zweckfreien und der Nützlichkeits- wie Beherrschungslogik Entzogenen.

Ästhetische Praktiken und die Kultur der Moderne

Die fünf Strukturmerkmale ästhetischer Praktiken sind als ein heuristischer Katalog zu verstehen, um zu präzisieren, wonach man zu suchen hat, will man dem Ästhetischen als sozial-kulturellem Phänomen habhaft werden. Dabei besteht immer die Möglichkeit, das sich dieser Komplex des Ästhetischen historisch derart wandelt, dass er nicht nur die genannten Kriterien in sehr unterschiedlicher Weise ausfüllt, sondern darüber hinaus diesen aus dem klassisch modernen Diskurs gewonnen Kriterien selber nicht mehr entspricht und sie grundsätzlich verschiebt. Das eigentliche kultursoziologische Interesse gilt somit – in einer im weitesten Sinne archäologischen und genealogischen Perspektive – der Analyse der Transformation und Bedeutungsverschiebung konkreter ästhetischer Praktiken – einschließlich entsprechender Diskurse, Materialitäten und Subjektivierungsformen – in ihrer Mikrologik innerhalb der Kultur der Moderne. Dabei kann man die grundsätzliche gesellschaftstheoretische These vertreten, dass die Kultur der Moderne gerade nicht durch einsinnige Rationalisierungs- und Differenzierungsprozesse gekennzeichnet ist, sondern ebenso an bestimmten Punkten wiederholt grundsätzliche Schübe einer ›Ästhetisierung‹ betreibt, d.h. einer Etablierung ästhetischer Praktiken und Subjektformen Vorschub leistet.[12] Dass die moderne Kultur in diesem Sinne das Ästhetische – als Gegenkraft zum entästhetisierten Rationalen – ›erfindet‹ und forciert, ist ideenhistorisch bei verschiedensten Autoren wie in Charles Taylors (1989)

11 Eine Aktualisierung der Spielontologie findet sich bei Iser (2003: 176-202).
12 Vgl. zu einer detaillierten Ausführung dieser These Reckwitz (2006).

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

›Sources of the Self‹ oder in Stephen Toulmins (1990) ›Kosmopolis‹ festgestellt worden. Das Interesse einer Soziologie des Ästhetischen besteht jedoch darin, – in Verschränkung mit den Diskurskonflikten – die materialen Praktiken und Subjektivierungsformen dingfest zu machen, welche eine Ästhetisierung betreiben. Generell sind dabei zwei miteinander verknüpfte Analysestrategien möglich:

Zum einen lassen sich innerhalb des disparaten Komplexes moderner Praktiken und Diskurse an bestimmten Punkten und Orten radikalästhetische Bewegungen ausmachen, welche einerseits Diskurse zur Etablierung und Universalisierung ästhetischer Orientierungen initiieren, welche zugleich auch – zunächst nur für Minoritäten geltende – ästhetische Praktiken formen. Dies gilt insbesondere für die Romantik um 1800, für die Avantgarden um 1900 und für die ›Counter Culture‹ um 1970 und ihren unterschiedlichen kulturellen Mustern der Expressivität, der Transgression und des semiotischen Spiels (vgl. Reckwitz 2006: Kap. 2.2, 3.1, 4.1). Von vornherein sind diese radikalästhetischen Bewegungen nicht auf im engeren Sinne künstlerische Praktiken oder das Modell eines Künstlersubjekts beschränkt, sondern zielen auf eine Ästhetisierung aller möglichen Lebensbereiche, für die sie teilweise auch entsprechende Praxisformate – von der romantischen Liebe über die Metropolenerfahrung bis zur Stilisierung von Konsumobjekten – zur Verfügung stellen. Die Praxis-/Diskurs-Komplexe dieser radikalästhetischen, kulturrevolutionären Bewegungen lassen sich nicht auf soziale Randphänomene reduzieren, sondern sind in ihrer Mikrologik als kulturelle Experimentalsysteme einer Ästhetisierung rekonstruierbar, in der bestimmte kulturelle Innovationen nischenförmig produziert werden, die dann – wenn man sich der Begrifflichkeit einer Theorie kultureller Evolution bedienen will – in einem zweiten Schritt Gegenstand von sozialen Selektions- und Reproduktionsprozessen werden.

Das daran anschließende soziologische Interesse gilt diesen Diffusionsprozessen des Ästhetischen in unterschiedlichste soziale Felder moderner Gesellschaft. Bei näherer Betrachtung handelt es sich hier um wesentlich komplexere Prozesse denn um eine bloße Verbreitung ästhetischer Praktiken von der ›Peripherie‹ ins ›Zentrum‹, vielmehr um eine voraussetzungsreiche soziale Interferenz, in der sich ästhetische Orientierungen mit diversen nicht-ästhetischen Orientierungen hybride kombinieren und damit neue Praxisformate produziert werden. Gerade aufgrund dieser Kombination von ästhetischen und nicht-ästhetischen Orientierungen in den gleichen Praktiken (und ebenso in den Diskursen und Subjektformen) kann das, was aus der einen Perspektive als Ästhetisierung erscheint, aus der anderen Perspektive – vergleicht man nämlich diese ästhetisierten Praktiken mit jener nahezu ›reinen‹ radikalästhetischen Praxis der kulturellen Gegenbewegungen – als eine Depotenzierung und Domestizierung des Ästhetischen (als dessen Rationalisierung, Popularisierung, Unterwerfung unter eine ›kapitalistische Logik‹ etc.) interpretiert werden. Die Prozesse

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

einer solchen das Ästhetische selber transformierenden Ästhetisierung der Praxis – welche im übrigen in ihrer ›grenzüberschreitenden‹ Wirkung auch einen entdifferenzierenden Effekt haben, welcher die funktionale Differenzierung konterkariert – lassen sich für ganz unterschiedliche differenzierte soziale Felder – verstanden als spezifische Praxis/Diskurs/Artefakt-Komplexe – rekonstruieren, von denen einige besonders hervorgehoben werden sollten:

a) In das Feld privater, persönlicher, familiärer, partnerschaftlicher und sexueller Beziehungen sind spätestens seit dem post-romantischen 19. Jahrhundert – mit mannigfachen historischen Rückbezügen, etwa auf die adelige ›amour-passion‹ – auf breiter Front vielfältige ästhetische Orientierungen eingelassen, für die eine romantische Semantik der Liebe – in welcher der Andere als Quelle des Erlebens und Liebe als außeralltägliches Experimentierfeld gilt – nur einen herausgehobenen Indikator liefert (vgl. Luhmann 2007, Illous 2003). Gleichzeitig ist diese Ästhetisierung nicht total: Sie geht Kombinationen ein mit einer Orientierung der privaten Praktiken an einer Logik des bürgerlichen Erbes, der Bildung, der sozialen Statussicherung, der Kooperation etc.

b) Mediale Praktiken, d.h. Praktiken im Umgang mit technischen Artefakten der Verbreitung und zugleich der Produktion und Transformation von Zeichen, sind von der bürgerlichen Schriftkultur über die audiovisuelle Kultur seit Beginn des 20. Jahrhunderts bis zur digitalen Kultur des Computers in einigen ihrer Eigenschaften als ästhetische Praktiken rekonstruierbar: auf der Ebene der imaginativen Orientierungen des Lesens und Schreibens, des Betrachtens von Filmen, schließlich des Umgangs mit dem Internet (vgl. Bickenbach 1999, Benjamin 1963, Manovich 2001). Zugleich enthalten diese medialen Praktiken auch nicht-ästhetische Orientierungen, die mit den ästhetischen konkurrieren oder sich mit ihnen verknüpfen: kognitive Orientierungen der Informationssuche und -übermittlung, moralische Orientierungen der Selbstvergewisserung, soziale Orientierungen der Gruppenstabilisierung, im generalisierten Sinne ökonomische Orientierungen der Auswahl und Entscheidung zwischen Optionen etc.

c) Konsumtorische Praktiken, d.h. Praktiken der Auswahl, des Erwerbs und der Benutzung von Objekten, die über ihren Gebrauchswert hinaus mit einem symbolischen Wert ausgestattet sind, stellen sich spätestens seit der Etablierung von Massenproduktion und Massenkonsumtion als verbreitete ästhetische Praktiken moderner Kultur dar, in denen beliebige Objekte zum Gegenstand des semiotischen Spiels, des Erlebens und der intensivierten sinnlichen Wahrnehmung avancieren (vgl. Lears 1994, Schulze 1992). Kombiniert treten die ästhetischen Orientierungen hier häufig mit Orientierungen an sozialer Statussicherung oder der Steigerung sozialer Attraktivität auf.

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

d) Praktiken der Arbeit stellen sich spätestens mit dem kulturellen Modell »subjektivierter Arbeit« und der Übertragung des Künstlermodells auf die Sphäre der Produktion und Dienstleistung seit den 1980er Jahre als Feld einer massiven Ästhetisierungsoffensive dar. In diesem Kontext werden administrative Praktiken zumindest teilweise durch »kreative« Praktiken ersetzt, die auf die Neuproduktion von Symbolisierungsleistungen gerichtet sind und von den Arbeitssubjekten zumindest partiell mit ästhetischen Orientierungen aufgeladen werden (vgl. Boltanski/Chiapello 1999, Frank 1997, Rifkin 2000). Kombinationen lassen sich hier mit unternehmerischen Orientierungen ausmachen, die sich aus einer Generalisierung von Marktkonstellationen auf der Ebene von Arbeitsprodukten wie auch jener der Arbeitssubjekte selbst ergeben.

e) Schließlich werden auch im engeren Sinne körperorientierte Praktiken des Sports seit den 1980er Jahren einer Ästhetisierung unterzogen. Neben die klassischen Sportpraktiken, welche auf Wettbewerb ausgerichtet sind, treten erlebnisorientierte Sportpraktiken, die an Körpererfahrung, subjektiver Grenzüberschreitung ›play‹ statt ›game‹ interessiert sind (vgl. Bette 1989, Wheaton 2004) und die sich dabei wiederum mit nichtästhetischen Orientierungen – wie der sozialen Attraktivitätssicherung – überlagern.[13]

Ästhetische Dimensionen sozialer Praktiken: Eine Ästhetisierung der Praxistheorie

Als komplementär gegenüber einer Analyse von ästhetischen Praktiken im engeren Sinne und der von ihnen betriebenen spezifischen Ästhetisierungsformen in der Kultur der Moderne stellt sich eine zweite Ebene einer Soziologie des Ästhetischen dar: Diese betrifft eine generelle Sensibilisierung der sozialtheoretischen Grundbegrifflichkeit für ästhetische Komponenten sozialer Praktiken, d.h. insbesondere für die Dimensionen des praxisinhärenten Erlebens, sinnlichen Wahrnehmens und Empfindens, und zwar über die Spezifika der Kultur der Moderne und ihrer Versionen des Ästhetischen hinaus. Damit können auch ästhetische Dimensionen nichtmoderner Praktiken sichtbar werden sowie jener, die jenseits der Ästhetisierungsschübe existieren, welche von den modernen radikalästhetischen Bewegungen ausgehen.

13 Die Anschlussfrage einer archäologisch-genealogischen Analyse von ästhetischen Praktiken in diesen unterschiedlichen sozialen Feldern lautet, ob und inwiefern sich diagonal zu den Sinngrenzen zwischen den genannten oder weiteren Feldern homologe historisch-spezifische ›Ästhetisierungsregime‹ ausmachen lassen. Eine zweite Anschlussfrage betrifft die klassenspezifische Struktur der ästhetischen Praktiken in den einzelnen Feldern und der Ästhetisierungsregime insgesamt.

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Die meisten der seit dem Ende des 19. Jahrhunderts besonders einflussreichen sozialtheoretischen Vokabulare haben in ihrer Fixierung auf aktivistisches Handeln, Regelsysteme, Kommunikation und Interaktion dazu verleitet, diese ästhetischen Dimensionen zu überspringen. Dies gilt für die Figuren des ›Homo oeconomicus‹ und des ›Homo sociologicus‹ sowie für strukturfunktionalistische und systemtheoretische Ansätze. Alternative Perspektiven, welche die Dimensionen des Erlebens und der sinnlichen Wahrnehmung als elementare und zugleich kulturell variable Bestandteile sozialer Praxis, die Relevanz einer kulturell geformten handlungsbegleitenden Affektivität oder einer dynamischen Semiotisierung, schließlich auch Gestaltungselemente des Handelns jenseits der eindeutigen Regelorientierung herausgestellt haben, finden sich hingegen an sehr disparaten Orten: unter anderem in Marx' anfänglichem Materialismus einer »Sinnlichkeit der Praxis«, in Tardes Theorie der affektiven Ströme, in Durkheims Theorie des Rituals und des Sakralen, in jenen Zweigen der Phänomenologie, welche die Relevanz von Leiblichkeit und Sinnlichkeit hervorheben (zum Beispiel Merleau-Ponty) oder in jenen Versionen des Pragmatismus, die symbolkreatives Handeln betonen.[14]

In der gegenwärtigen Theoriediskussion finden sich interessante Ansätze zu einer generellen ästhetischen Sensibilisierung der Theorie des Sozialen beispielhaft bei Jacques Rancière und Bruno Latour. Rancières sozialtheoretische Überlegungen laufen unter der programmatischen Überschrift »Die Aufteilung des Sinnlichen« auf eine Verknüpfung politischer und ästhetischer Theorie hinaus: Kollektive Praktiken, in denen eine Gesellschaft sich als politische konstituiert, sind aus seiner Perspektive immer auch durch ein historisch-spezifisches »Regime des Sinnlichen« charakterisiert, eine bestimmte kulturelle Strukturierung sinnlicher Wahrnehmungs- und Empfindungsformen, etwa vor dem Hintergrund der Art und Weise, indem sie Körper auf eine bestimmte Weise arrangieren, Zeichen, Gesten und Performanz produzieren oder Sichtbares und Unsichtbares verteilen (Rancière 2006: 21-49). Bruno Latour stellt im Rahmen neuerer Überlegungen im Kontext seiner Theorie der Interobjektivität die konstitutive Bedeutung von affektiven »Verhaftetheiten« (»attachments«) für Beziehungen zwischen Subjekten und Objekten heraus. Relationen zwischen Subjekten und Objekten sind hier nicht als affektiv neutrale, rein instrumentelle Beziehungen zu verstehen, sie enthalten vielmehr zwangsläufig affektiv-sinnliche Bindungen, die in ihrer inhaltlichen Ausfüllung, nicht aber in ihrer Existenz variieren. Nicht die Abhängigkeit oder Emanzipation von diesen affektiv-sinnlichen Subjekt-Objekt-Bindungen stellt sich damit als sinnvolle Frage dar, sondern die nach ihrer jeweiligen kulturellen

14 Siehe hierzu Marx/Engels (1969: 5ff.), Tarde (2003), Durkheim (2007), Merleau-Ponty (1966), Waldenfels (1999), Joas (1992). Vgl. zum Beitrag, den poststrukturalistische Autoren zu einer Soziologie des Ästhetischen liefern können, auch Prinz/Schäfer (im Erscheinen).

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

und zugleich material-artefaktförmigen Gestaltung (Latour 1999: 20-31). Sowohl Rancière als auch Latour betonen damit, dass eine Analyse der sinnlich-affektiven Dimensionen von Praktiken auf die Analyse eines materialen Arrangements von Objekten und Artefakten angewiesen ist, in deren Zusammenhang sich Formen der sinnlichen Wahrnehmung, des Erlebens und Empfindens ausbilden. Dies lässt sich auf ein weites Feld vom Städtebau und der künstlich ›gemachten‹ Natur über Architektur und Innenarchitektur von Räumen bis hin zur Verwendung einzelner Objekte wie medialer Artefakte, Konsumgüter, Bekleidung etc. beziehen. Zugleich wird bei Rancière und Latour – jenseits der Philosophischen Anthropologie einer ›natürlichen‹ Sinnlichkeit und Affektivität des Menschen – eine Analyseperspektive angedeutet, welche die kulturelle, historisch-spezifische Modellierung dieser Formen der Wahrnehmens, des Erlebens und Empfindens in den jeweiligen Praktiken ins Visier nimmt.

Die generelle sozialtheoretische Aufgabe besteht somit darin, sozialkulturelle Praktiken nicht nur als einen Nexus von routinisierten Handlungsweisen zu betrachten, welche vor dem Hintergrund eines impliziten, praktisch-interpretativen Wissens prozessieren und dabei eine Inkorporierung dieses Wissens und den Praktiken zugehörige Artefakte voraussetzen. Vielmehr ist jede Praktik auch und zugleich immer als eine spezifische Form des Erlebens, des sinnlichen Wahrnehmens und der affektiven Verhaftetheit/Gestimmtheit zu rekonstruieren, welche die Praktik jeweils produziert und voraussetzt.[15] Praktiken organisieren nicht nur Handeln, sie organisieren auch Erleben, Affekte und sinnliche Wahrnehmung auf ihre jeweils kulturell spezifische Weise: durch eine Sensibilisierung bestimmter Sinne auf Kosten anderer, durch die routinemäßige Hervorrufung bestimmter mental-leiblicher Erlebniszustände, durch die Hervorlockung bestimmter Empfindungen oder eben auch nahezu ›affektiv neutrale‹ Zustände. Entscheidend ist soziologisch, hier nicht phänomenologisch ›innere‹ Zustände zu sehen, Wahrnehmung, Erleben oder Affekt nicht ›psychisch‹ zuzurechnen, sondern sie als Bestandteile kultureller Praktiken zu modellieren.[16] Es kann sich damit für eine Soziologie des Ästhetischen – noch über die Analyse von Ästhetisierungstendenzen in der Kultur der Moderne hinaus – ein weites Feld der Analyse von ästhetischen Dimensionen sozialer Praktiken ergeben: Wie strukturieren etwa bestimmte religiöse Praktiken Wahrnehmen, Erleben und Empfinden, wenn man sie nicht nur als moralische Systeme, sondern – so wie es in Simmels Theorie

15 Zur generellen sozialtheoretischen Relevanz des Konzepts der Affekte vgl. nun auch Nigel (2007) und Massumi (2002).

16 Eine grundsätzliche Bedeutung können damit die neuesten, insbesondere kulturanthropologischen Studien zur Formung der verschiedenen ›Sinne‹ bekommen, vgl. Howes (2005), Edwards/Gosdan/Phillips (2006), Korsmeyer (2005), Classen (2006), Drobnick (2006), Bull/Back (2004), klassisch bereits Evans/Hall (2003).

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

des Religiösen angedeutet wird – als Perzeptions- und Affektgenerierungsnetzwerke im Umgang mit transzendenten Instanzen, der eigenen ›Seele‹ dem Körper dechiffriert? (vgl. Yamane/Polzer 1994) Was sind die ästhetischen Komponenten ökonomischer Praktiken, wenn man davon ausgeht, dass sie nicht rein zweckrationale Systeme bilden, sondern bestimmte Affekte heranzüchten (ob im Wettbewerb, der Spekulation, dem Tausch, der asketischen Arbeit etc.)?[17] Welche Ästhetik enthalten wissenschaftlichen Praktiken, wenn man sie nicht nur als Instanzen betrachtet, die kognitiv neutral Aussagesysteme produzieren, sondern auch als solche, die spezifische Formen der sinnlich-perzeptiven wie affektiven Aneignung ihrer jeweiligen »Objekte«, seien diese anorganisch, organisch, soziale oder textuell enthalten? (Krohn 2007)

Die Wiederkehr des Ästhetischen in die Theorie der Moderne und die Sozialtheorie ist dabei nicht kurzerhand als ein normatives Projekt misszuverstehen. Es geht nicht darum, ästhetische Subjektivierungen und sozialkulturelle Ästhetisierungsprozesse gegen jene klassischen Prozessen der Rationalisierung oder Differenzierung auf normativer Ebene auszuspielen, das Ästhetische einseitig und eindeutig mit jenen Emanzipationshoffnungen zu verknüpfen, wie sie die Ästhetische Theorie von Schillers ›Über die ästhetische Erziehung des Menschen‹ bis zu Herbert Marcuse gepflegt hat. Jene ästhetischen Subjektivierungsweisen, wie sie die Kultur der Moderne – und darin besonders der Postmoderne – forciert, sind eben auch Formen der Subjektivierung: Sie enthalten eine Unterwerfung unter einen kulturell spezifischen Kriterienkatalog normaler, gelungener und erstrebenswerter Subjektivität, der vom Einzelnen ebenso verfehlt werden kann, wie dies für eine moralische oder effizienzorientierte oder marktförmige Subjektivierung gilt.[18] Es ist sehr wohl möglich, dass eine sozialphilosophische Theorie oder Ethik des Ästhetischen bestimmte Elemente des Ästhetischen – die verstörenden »Schwellenerfahrungen« (Fischer-Lichte 2003), in denen das Erfahrungssubjekt sich selbst transformiert, das »freie Spiel, das weder Referenz noch Regeln kennt« (Iser 2003), oder das existentielle Erleben des »Nicht-Ausdrückbaren«, »the nothingness now« (Lyotard 1989: 198) – in ihrer Außeralltäglichkeit als Instanzen der Kritik der Common Sense-Welt prämieren kann. Aber hier handelt es sich wiederum um sehr spezifische, herausgehobene Elemente innerhalb der breiten Palette von ›alltäglichen‹ ästhetischen Praktiken und erst recht der ästhetischen Komponenten von sozialen Praktiken insgesamt. In der Tat ist eine analytische Veralltäglichung des Ästhetischen das, was eine Soziologie des Ästhetischen leisten kann.

17 Siehe hierzu Stäheli (2007) und Vogl (2002).

18 Zum Konzept der Subjektivierung vgl. auch Butler (1997).

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Literatur

Barck, Karlheinz et al. (Hg.) (2000). Ästhetische Grundbegriffe. 7 Bde. Stuttgart: Metzler.

Baumgarten, Alexander Gottlieb (1970). Aesthetica. Hildesheim: Olms.

Benjamin, Walter (1963). Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Bette, Karl-Heinrich (1989). Körperspuren. Zur Semantik und Paradoxie moderner Körperlichkeit, Berlin: de Gruyter.

Bickenbach, Matthias (1999). Von den Möglichkeiten einer ›inneren‹ Geschichte des Lesens. Tübingen: Niemeyer.

Bohrer, Karl-Heinz (1989). Der romantische Brief. Die Entstehung ästhetischer Subjektivität. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Boltanski, Luc/Chiapello, Ève (1999). Le nouvel esprit du capitalisme. Paris: Gallimard.

Bourdieu, Pierre (1987). Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Bourdieu, Pierre (1989). Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Bourdieu, Pierre (1997). Méditations pascaliennes. Paris: Seuil.

Bull, Michael/Back, Les (Hg.) (2004). The Auditory Culture Reader. Oxford: Berg.

Burke, Edmund (1990). A Philosophical Enquiry into the Origins of Our Ideas of the Sublime and the Beautiful. Oxford: Oxford University Press.

Butler, Judith (1997). The Psychic Life of Power. Theories in Subjection. Stanford: Stanford University Press.

Classen, Constance (Hg.) (2005). The Book of Touch. Oxford: Berg.

Dewey, John (1980). Art as Experience. New York: Perigee Book.

Drobnick, Jim (Hg.) (2006). Smell Culture Reader. Oxford: Berg.

Durkheim, Émile (2007). Die elementaren Formen des religiösen Lebens. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Eagleton, Terry (1994). Ästhetik. Die Geschichte ihrer Ideologie. Stuttgart: Metzler.

Edwards, Elizabetz/Gosdan, Chris/Phillips, Ruth (Hg.) (2006). Sensible Objects. Colonialism, Museums and Material Culture. Oxford: Berg.

Eßbach, Wolfgang (2001). »Antitechnische und antiästhetische Haltungen in der soziologischen Theorie«. In: Lösch, Andreas (Hg.): Technologien als Diskurse. Konstruktionen von Wissen, Medien und Körpern. Heidelberg: Synchron. S. 123-136.

Evans, Jessica/Hall, Stuart (Hg.) (2003). Visual Culture. The Reader. London: Sage.

Featherstone, Mike (1991). Consumer Culture and Postmodernism. London: Sage.

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Fischer-Lichte, Erika (2003). »Ästhetische Erfahrung als Schwellenerfahrung«. In: Küpper, Joachim/Menke, Christoph (Hg.): Dimensionen ästhetischer Erfahrungen. Frankfurt/Main: Suhrkamp. S. 139-160.

Foucault, Michel (2007). Ästhetik der Existenz. Schriften zur Lebenskunst. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Frank, Thomas (1997). The Conquest of Cool. Business Culture, Counterculture, and the Rise of Hip Consumerism. Chicago: University of Chicago Press.

Goodman, Nelson (1978). Ways of Worldmaking. Indianapolis: Hackett Publishing Company.

Harrison, Charles/Wood, Paul (Hg.) (2003). Kunsttheorie im 20. Jahrhundert. Bd. I: 1895- 1941, Bd. II: 1940- 1991. Ostfildern-Ruit: Hatje Cantz.

Howes, David (Hg.) (2005). Empire of the Senses. The sensual culture reader. Oxford: Berg.

Illous, Eva (2003). Der Konsum der Romantik. Liebe und die kulturellen Widersprüche des Kapitalismus. Frankfurt/Main: Campus.

Iser, Wolfgang (2003). »Von der Gegenwärtigkeit des Ästhetischen«. In: Küpper, Joachim/Menke, Christoph (Hg.): Dimensionen ästhetischer Erfahrung. Frankfurt/Main: Suhrkamp. S. 176-202.

Joas, Hans (1992). Die Kreativität des Handelns. Frankfurt/Main: Suhrkamp 1992.

Kant, Immanuel (1974). Kritik der Urteilskraft. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Korsmeyer, Carolyn (Hg.) (2005). The Taste Culture Reader. Experiencing Food and Drink. Oxford: Berg.

Krohn, Wolfgang (Hg.) (2007). Ästhetik in der Wissenschaft. Sonderheft 7 der Zeitschrift für Ästhetik und Allgemeine Kunstwissenschaft. Hamburg: Meiner.

Küpper, Joachim/Menke, Christoph (Hg.) (2003). Dimensionen ästhetischer Erfahrungen. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Latour, Bruno (1999). »Factures/Fractures. From the concept of network to that of attachment«. In: *Res: Anthropology and Aesthetics* 36. Jg. S. 20-31.

Lears, Jackson (1994). Fables of Abundance. A Cultural History of Advertising in America. New York: Basic Books.

Luhmann, Niklas (1981). Soziologische Aufklärung 3. Soziales System, Gesellschaft, Organisation. Opladen: Westdeutscher Verlag.

Luhmann, Niklas (2007). Liebe als Passion. Zur Codierung von Intimität. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Lyotard, Jean-François (1989). »The Sublime and the Avant-garde«. In: Benjamin, Andrew (Hg.): The Lyotard Reader. Oxford: Basil Blackwell. S. 196-211.

Manovich, Lev (2001). The Language of New Media. Cambridge, Mass.: B & T.

Marcuse, Herbert (1973). Triebstruktur und Gesellschaft. Ein philosophischer Beitrag zu Sigmund Freud. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Marx, Karl/Engels, Friedrich (1969): »Thesen über Feuerbach«. In: Marx-Engels-Werke. Bd. 3. Berlin: Dietz.

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Massumi, Brian (2002). Parables for the Virtual. Movement, Affect, Sensation. Durham: Duke University Press.

Merleau-Ponty, Maurice (1966). Phänomenologie der Wahrnehmung. Berlin: de Gruyter.

Moebius, Stephan (2006). Die Zauberlehrlinge. Soziologiegeschichte des Collège de Sociologie (1937-1939). Konstanz: Universitätsverlag Konstanz.

Nietzsche, Friedrich (1988). Die Geburt der Tragödie. Unzeitgemäße Betrachtungen I- IV. Nachgelassene Schriften 1870- 1873. Hamburg.

Prinz, Sophia/Schäfer, Hilmar (im Erscheinen). »Kunst und Architektur: Materielle Strukturen der Sichtbarkeit«. In: Moebius, Stephan/Reckwitz, Andreas (Hg.): Poststrukturalistische Sozialwissenschaften. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Rancière, Jacques (2006). Die Aufteilung des Sinnlichen. Die Politik der Kunst und ihre Paradoxien. Berlin: b_books. S. 21-49.

Reckwitz, Andreas (2003). »Grundelemente einer Theorie sozialer Praktiken. Eine sozialtheoretische Perspektive«. In: *Zeitschrift für Soziologie* 32. Jg., Heft 4. S. 282-301.

Reckwitz, Andreas (2006). Das hybride Subjekt. Eine Theorie der Subjektkulturen von der bürgerlichen Moderne zur Postmoderne. Weilerswist: Velbrück.

Reckwitz, Andreas (2008). Subjekt. Bielefeld: transcript.

Rifkin, Jeremy (2000). The Age of Access. The New Culture of Hypercapitalism. New York: Tarcher/Putnam.

Schiller, Friedrich (2000). Über die ästhetische Erziehung des Menschen. Stuttgart: Reclam.

Schmid, Wilhelm (1998). Philosophie der Lebenskunst. Eine Grundlegung. Frankfurt/Main: Suhrkamp 1998.

Schmidt, Jochen (1985). Die Geschichte des Genie-Gedankens in der deutschen Literatur, Philosophie und Politik 1750-1945. Bd. 1: Von der Aufklärung bis zum Idealismus. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Schulze, Gerhard (1992). Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart, Frankfurt/Main: Campus.

Schweppenhäuser, Gerhard (2007). Ästhetik. Philosophische Grundlagen und Schlüsselbegriffe. Frankfurt/Main: Campus.

Simmel, Georg (1992). »Soziologische Ästhetik« (1896). In: Georg-Simmel-Gesamtausgabe. Bd. 5: Aufsätze und Abhandlungen 1894-1900. Frankfurt/Main: Suhrkamp. S. 197-214.

Simmel, Georg (1993). »Soziologie der Sinne« (1907). In: Georg-Simmel-Gesamtausgabe. Bd. 8: Aufsätze und Abhandlungen 1901-1908. Frankfurt/Main: Suhrkamp. S. 276-292.

Simmel, Georg (1995). »Die Religion« (1906/12). In: Georg-Simmel-Gesamtausgabe. Bd. 10. Frankfurt/Main: Suhrkamp. S. 41-118.

Stäheli, Urs (2007). Spektakuläre Spekulation. Das Populäre der Ökonomie. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Nicht-Sinn und die Konstitution des Sozialen

ALBRECHT KOSCHORKE

I.

Den Anstoß für die folgenden Überlegungen bildet ein Satz von Bernd Giesen, der auf knappem Raum, ebenso lapidar wie selbstbewusst, eine Definition von ›Kultur‹ leisten will:

»Wir verstehen unter Kultur also jenen sinnstiftenden Horizont, der im Augenblick des Handelns für Ego und Alter ›vorausgesetzt‹ wird, und der damit die Unterwelt des Absurden latent hält« (Giesen 2004: 76).

Sieht man von der »Unterwelt«, dem »Absurden« und der »Latenz« vorerst ab, dann befindet sich diese Äußerung in bester soziologischer Nachbarschaft. Schon Max Weber hatte ja die Soziologie auf das »Verstehen« verpflichtet und ihr Grundelement, das »Handeln«, als wesentlich »sinnhaft« bestimmt. Berühmt sind die axiomatischen Eingangssätze von ›Wirtschaft und Gesellschaft‹, in denen Sinn- und Sozialdimension miteinander verschränkt werden:

»›Handeln‹ soll [...] ein menschliches Verhalten (einerlei ob äußeres oder innerliches Tun, Unterlassen oder Dulden) heißen, wenn und insofern als der oder die Handelnden mit ihm einen subjektiven Sinn verbinden. ›Soziales‹ Handeln aber soll ein solches Handeln heißen, welches seinem von dem oder den Handelnden gemeinten Sinn nach auf das Verhalten anderer bezogen wird und daran in seinem Ablauf orientiert ist« (Weber 1980: 1).

Daran knüpfen Weber und seine späteren Exegeten zwar eine Reihe von Problematisierungen an – etwa ob der sinnhafte Charakter menschlichen Handelns erschöpfend mit Begriffen wie Intentionalität und Zweckrationalität zu fassen ist. Aber solche Erwägungen erschüttern die soziologische

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Grundvoraussetzung nicht, dass wir uns als soziale Wesen in Sinnhorizonten bewegen, ja dass es eine Dauerpräsenz von ›Sinn‹ im sozialen Raum gibt. Soweit ich sehe, bleibt die Soziologie des 20. Jahrhunderts in ihren Hauptrichtungen diesem hermeneutischen Vermächtnis treu. Für Luhmann, der mit der Kategorie ›Sinn‹ ein an sich fremdes Element phänomenologischen Ursprungs in die Systemtheorie implantiert, ist Sinn eine »evolutionäre Errungenschaft«, die ›Erleben‹ und ›Handeln‹ in den Horizont überschüssiger Verweisungen stellt. Luhmann spricht sogar von einem »Sinnzwang, der allen Prozessen psychischer und sozialer Systeme auferlegt ist« (1988: 92). Denn Sinn ist für ihn

»eine unnegierbare, differenzlose Kategorie. Ihre Aufhebung wäre im strengsten Sinne ›annihilatio‹ – und das wäre Sache einer undenkbaren externen Instanz. ›Sinnlosigkeit‹ kann deshalb nie durch Negation von Sinnhaftigkeit gewonnen werden. Sinnlosigkeit ist ein Spezialphänomen, es ist überhaupt nur im Bereich der Zeichen möglich und besteht in einer Verwirrung von Zeichen. Ein Durcheinanderbringen von Objekten ist niemals sinnlos, ein Trümmerhaufen zum Beispiel ist sofort als solcher erkennbar, und zumeist sieht man auch gleich mit, ob er auf Alter oder Erdbeben oder ›Feindeinwirkung‹ zurückzuführen ist« (ebd., 96).

Mit einem definitorischen Handstreich macht sich die Soziologie im Nachkriegsdeutschland nicht nur von allen existenzialistischen oder gar nihilistischen Versuchungen frei, sondern entsorgt auch gleich noch die Erinnerung an den Krieg – schließlich sind auch durch Feindeinwirkung entstandene Trümmerhaufen ›erkennbar‹ und insoweit keine schlechthin sinnlosen Phänomene. ›Sinn‹ ist selbstreferenziell und zirkulär in sich verschlossen, deshalb kann sein Geltungsbereich weder verneint noch verlassen werden. ›Erfahrung der Sinnlosigkeit‹ stellt für Luhmann keinen soziologischen Tatbestand dar (ebd., 109).

So kühl sich die Diktion in diesem Fall gibt, das Beharren auf der sozialen Omnipräsenz von Sinn (oder umgekehrt, die Marginalisierung seines Fehlens) erinnert an theologische Denkfiguren. Das wird deutlicher in einer anderen Spielart des soziologischen Konstruktivismus, nämlich bei Peter Berger und Thomas Luckmann. Auch die Alltagswelt, um die es Berger und Luckmann zu tun ist, bildet keinen sinnfreien Raum. Sie ist in ›Sinnprovinzen‹ zergliedert und in verschiedenen »Ebene[n] der Sinnhaftigkeit« (Berger/Luckmann 2004: 87) übereinandergeschichtet. Diese Schichten oder Parzellen wiederum werden in »symbolischen Sinnwelten« zusammengeführt. »Wir meinen damit«, schreiben Berger und Luckmann, »synoptische Traditionsgesamtheiten, die verschiedene Sinnprovinzen integrieren und die institutionale Ordnung als symbolische Totalität überhöhen [...]« (ebd., 102). – »Die symbolische Sinnwelt ist als die Matrix aller gesellschaftlich objektivierten und subjektiv wirklichen Sinnhaftigkeit zu

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

verstehen« (ebd., 103). Wie in einer Fußnote vermerkt wird, ist dieser Begriff dem Religionsbegriff bei Durkheim verwandt (ebd., 102). Ohne eine solche Sinnwelt, die alles überwölbt und integriert, würde unsere Alltagswelt auseinanderfallen. Dazu nur zwei Zitate:

»Sinnprovinzen, die ohne eine ›oberste‹ symbolische Sinnwelt unbegreifliche Enklaven in der Wirklichkeit der Alltagswelt bleiben müßten, gruppieren sich mit ihrer Hilfe zu einer Hierarchie der Wirklichkeiten, die dadurch begreiflicher und weniger erschreckend wirkt« (ebd., 105).

Und: Sinnwelten »sind wie schützende Dächer über der institutionalen Ordnung und über dem Einzelleben« (ebd., 109).

Diese wenigen Belegstellen sollten hinreichend sein, um zu zeigen, dass in Berger/Luckmanns Alltagssoziologie eine ganze Menge Metaphysik Zuflucht findet. Denn die Autoren errichten ja einen die Gesamtheit der sozialen Welt durchgreifenden Instanzenzug: Da gibt es individuelle Sinnentwürfe; große und kleine, obskure und helle, periphere und zentrale »Sinnprovinzen«; es gibt Institutionalisierungen jeder Art, die auf Legitimation und damit sozusagen wiederum auf ›Sinnbarmachung‹ beruhen; schließlich symbolische Sinnwelten, die über all dem ein schützendes Dach bilden. Und wenn das Dach einstürzt, so legt die Darstellung nahe, zerfallen auch die darunter liegenden Stockwerke des Gebäudes.

So wird die Soziologie zu einer Wissenschaft von den letzten Fragen:

»Daß der Tod [...] die ärgste Bedrohung für die Gewißheit der Wirklichkeiten des Alltagslebens darstellt, braucht nicht eigens betont zu werden. Die Integration des Todes in die oberste Wirklichkeit des gesellschaftlichen Daseins ist deshalb für jede institutionale Ordnung von größter Wichtigkeit. Demzufolge ist die Legitimation des Todes eine der wichtigsten Funktionen symbolischer Sinnwelten« (ebd., 108).

II.

Als Literaturwissenschaftler hat es mich immer gewundert, wie unbefangen die Nachbardisziplin Soziologie Prozesse der Verständigung zwischen sozialen Akteuren, der Sinnbezogenheit von Ego-Alter-Interaktionen, der gesellschaftlichen Integration durch Sinn und schließlich der erfolgreichen Legitimation auf allen Ebenen zu ihrer Grundlage macht. Natürlich werden dabei ganz unterschiedliche Sinnkonzepte verwendet, die vom Formalismus bloßer kommunikativer Anschlussermöglichung bei Luhmann bis zu Berger/Luckmanns symbolischen Sinnwelten reichen, die uns vom Gedanken des Todes abschirmen. Auch wird nicht immer konsistent zwischen ›Bedeutung‹ und ›Sinn‹ unterschieden. Doch scheint es gerade die

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

suggestive Unschärfe des Sinnbegriffs zu erlauben, sogar – wie in dem eingangs zitierten Satz von Bernd Giesen – die Kultur als ganze zu einem »sinnstiftenden Horizont« zu erklären.

Aus literaturwissenschaftlicher Sicht ist das erstaunlich. Schließlich liegt die Gründungsphase der Soziologie in einer Zeit, die literarisch von der Sprachkrise der Moderne geprägt war: die gesamte Dichtung des 20. Jahrhunderts ist eher mit der Absenz, ja mit der Zerstörung von Sinnbezügen als mit Sinnstiftung befasst; die Literaturtheorie seit den siebziger Jahren hat das durch eine tiefgreifende Infragestellung hermeneutischer Gewissheiten nachvollzogen. Während den Dichtern der Klassischen Moderne die Worte bekanntlich wie Pilze im Munde vermodern, entsteht ›nebenan‹ eine Disziplin, die ›Gesellschaft‹ als eine Sphäre gelingender Verständigung ansieht; während Dada, absurdes Theater, hermetische Lyrik und eine sich der Beschreibbarkeit der Welt entschlagende Prosa *Inkommunikabilität* zu ihrem Produktionsprinzip erheben, fühlen sich die Sozialtheoretiker nicht nur dem Funktionieren, sondern auch der legitimatorischen Kraft kommunikativer Prozesse verpflichtet. Bestenfalls räumen sie der Verweigerung von Sinn einen Ort in den Katakomben des kulturellen Bewusstseins ein, wo es dann von Zeit zu Zeit aus der Latenz hervorbricht und herrschende semantische Konventionen erschüttert.

Es scheint mir aber fraglich, ob kulturelle Vorgänge mit einer solchen Dialektik zwischen sinnhafter Normalität und ihren flankierenden Latenzschutzmaßnahmen einerseits, Sinnzusammenbrüchen andererseits[1] hinreichend erfasst werden können. Stattdessen möchte ich dafür plädieren, von einem grundlegenderen (und skeptischeren) Kulturbegriff auszugehen und gewissermaßen den Fokus der Kamera tiefer zu stellen: auf jene noch vorbegriffliche und präsemantische Zone, in der die Entscheidung, was als signifikant (und damit ›sinnfähig‹) und was als insignifikant gilt, noch gar nicht getroffen ist, in der die dazu nötigen Regimes der Bedeutungsproduktion und -fixierung sich allererst ausbilden und verfestigen – was auch heißt, dass noch keine institutionellen Vorkehrungen eine ›Unterwelt‹ des ›Absurden‹, ›Dämonischen‹ oder des ›Traumas‹ von der Tageswelt der ihres Sinnes gewissen Handlungen absondern. Hierzu findet man übrigens reiche Hinweise in den Überlegungen, die Bernd Giesen (2004) in dem erwähnten Aufsatz zur Produktion von sozialer Latenz anstellt.

Es ist mir also in keiner Weise darum zu tun, der Rede von Gesellschaft oder Kultur als Sinnsphäre ein nihilistisches Credo entgegenzusetzen oder die Soziologie zu ›dekonstruieren‹. Mein Anliegen besteht vielmehr darin, ›Sinn‹ als einen unter bestimmten Bedingungen erzeugten *Effekt* und nicht als schlechthinnige Prämisse kultureller Aktivität zu behandeln. Deshalb möchte ich im Folgenden aus kultursemiotischer Perspektive einige Beobachtungen sammeln, die vor die Alternative zwischen so-

1 So die Argumentationslinie bei Bernhard Giesen (2004).

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

zialem Sinn und Nicht-Sinn zurückgehen. ›Nicht-Sinn‹ ist hierbei keinesfalls mit Sinnlosigkeit gleichzusetzen. Ob etwas sinnvoll oder sinnlos ist, ist eine Frage der Befindlichkeit oder der Weltanschauung, das heißt eine schon *innersemantische* Frage. Ob, wann, wo und mit welcher Intensität Sinnzusammenhänge auf- oder abgebaut werden, ist demgegenüber eine Frage, die auf die strukturellen, oder noch genauer: *infrastrukturellen* Dispositionen kulturellen Zeichengebrauchs zielt. Auch die Ausdünnung oder Zersetzung von Sinn ist ein gesellschaftlich relevanter Vorgang – nicht weil man, wie im Fall avantgardistischer Kunstwerke häufig geschehen, Akte der semantischen Obstruktion mit dialektischer Raffinesse nachweisen kann, dass sie doch irgendeinen kulturellen Sinn beanspruchen, sondern weil sie eine Stelle im Kontinuum zwischen Fülle und Absenz von Sinn besetzen, dessen *Gesamtheit* die Kultur bildet. Und *beide* Vorgänge, Sinnzuschreibung und Sinnentzug, spielen sich im hellen Licht des Tages ab.

Ein solches Untersuchungsdesign hängt von verschiedenen Prämissen ab, die ich hier nicht im Einzelnen diskutieren kann. Dazu gehören: die *Ungleichmäßigkeit* kultureller Topographien, die *Unvollständigkeit* und *begrenzte Reichweite* von hegemonialen Semantiken, die der Welt ihren Sinn aufprägen wollen; die Arbeit, die zu ihrem Unterhalt aufgewendet werden muss; die *Zeit*, die dieser Unterhalt kostet; die *Instanzen*, die dazu erforderlich sind; und nicht zuletzt die *wechselseitige Durchdringung, Überlagerung, Annullierung* konkurrierender Semantiken im sozialen Feld.

III.

Ich würde nämlich geltend machen, dass gerade alltagsweltlich die Referenz auf ›Sinn‹ nur in seltenen Fällen *aktiviert* wird. Man muss allerdings zunächst Ebenen von Sinnbildung unterscheiden. Zwar gibt es in alltäglicher Kommunikation so etwas wie eine basale Sinnerwartung (z.B. dass der andere auf meine kommunikativen Offerten nach erwartbaren Mustern reagiert oder dass gesprochene/geschriebene Sätze auf elementare Weise verständlich sind). Aber gerade weil diese Erwartungen normalerweise erfüllt werden oder ihre Nicht-Erfüllung alltagsweltlich marginalisiert werden kann, wird ›Sinn‹ in einem anderen als technischen Sinn selten explizit zum Problem. Gewöhnlich stellt sich die ›Sinnfrage‹ nicht, so wenig wie sich in 99 % aller Lebenslagen die Frage nach ›Identität‹ (eigener oder fremder) stellt. Es müssen sehr viele Irritationen zusammentreffen, bevor die Referenz auf ›Sinn‹ ins Zentrum der Aufmerksamkeit rückt.

Man könnte also geradezu ein Axiom der ›Sinnvergessenheit‹ des alltagsweltlichen Handelns aufstellen. Die meisten Alltagsfunktionen sind gegenüber der Alternative von sinngemäßem Verstehen oder Nichtverste-

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

hen in hohem Maß indifferent oder tolerant. Und zwar deshalb, weil nur ein Bruchteil der sozialen Funktionen von solchen Verstehensprozessen abhängt. Apparate, Verfahren, Einrichtungen, die unser alltägliches Funktionieren ermöglichen, sind nicht primär sinnhaft; ›Sinn‹ bildet ihnen gegenüber oft nur eine nachträgliche Attribution.

Dies gilt umso mehr, je höhere Integrationsebenen von Sinn im Spiel sind. Eine Gesellschaft, die jedes ihrer Elemente mit der Frage nach Sinn und Legitimität konfrontierte, würde bald eine Art von ›Sinninfarkt‹ erleiden. Es mag berufsmäßige Legitimatoren geben, die ihr diese Frage als Dauerproblem aufzwingen wollen. Das hat aber eher einen negativen als einen positiven Grund. ›Sinn‹ (auf höherer Ebene) ist keine Voraussetzung dafür, zu leben – und gut zu leben. Lust, Genuss, organisches Wohlgefühl, Liebe, Befriedigung von Trieben oder das Begehren danach haben keine ursprüngliche Referenz auf ›Sinn‹. Die Sinnfrage drängt sich meist erst in der Form einer *Perhorreszierung von Sinnlosigkeit* auf: das heißt als ein privatives Phantasma, ein Phantasma des *Mangels*. Es gibt bestimmte Berufsgruppen, die von diesem Phantasma besonders heimgesucht werden oder mit ihm ein besonderes Interesse verbinden. Das sind die Legitimationsexperten – Priester, Philosophen, Ideologen, Angehörige von Deutungseliten aller Art. Diese Experten wollen eine Dauerreflexion auf ›Sinn‹ institutionalisieren. Ihnen ist der Gedanke einer A-Semantik, einer Sinn- und Bedeutungsindifferenz des Lebens ein Gräuel, und deshalb müssen sie ihm entgegenarbeiten.

Dabei dient ihnen der Tod als machtvollstes Argument. Aber eine ständige Bezugnahme auf den Tod als End- und Zielpunkt des menschlichen Lebens würde, nüchtern gesprochen, alle Alltagsfunktionen blockieren. Sie ist infolgedessen auch nur außeralltäglich realisierbar: in Eremitagen und Klöstern, im ›memento mori‹ von barocken Gedichten, christlichen Predigten oder Gedenkveranstaltungen modernen Typs. Deshalb sind religiöse oder weltliche Tröstungen über den Tod – anders, als sie vorgeben – ihrem Wesen nach flüchtiger und provisorischer Natur. Sie reagieren auf Momente von Sinnkrisen, etwa bei Todesfällen. In den (lebensnotwendigen!) Anforderungen und Zerstreuungen des Alltags gravitieren sie nach dem Krisenereignis, das zu ihrer rituellen Aktivierung geführt hat, bald wieder an ihren marginalen Platz zurück. Und das ist nicht, wie die Kulturkritik will, erst der Effekt einer nihilistischen Moderne, sondern ›war schon immer so‹. Wer das Leben nur *sub specie aeternitatis* betrachtet, kann nichts wichtig nehmen, kann nicht lieben, seine Feldarbeit nicht tun, seine Kinder nicht nähren, seinen Beruf nicht ausfüllen; er steht in der Gefahr, lebensunfähig zu werden.

Was die Menschen vor dem Nichts abschirmt, sind also nicht die ›Sinnwelten‹ als »schützende Dächer über der institutionalen Ordnung und über dem Einzelleben«, wie Berger/Luckmann (2004: 109) meinen. Das wäre aus der verengten Perspektive von Legitimationsexperten gedacht,

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

die ›Nicht-Sinn‹ mit Sinnlosigkeit gleichsetzen, die also alles, was sie nicht erfolgreich bearbeiten, als Vakuum und Absenz erscheinen lassen, wodurch sie sich – gleichsam metaphysisch – unentbehrlich machen. Wie die Soziologie weiß, ist Legitimierung eine soziale Aktivität, die von bestimmten Spezialisten ausgeübt und zur Perfektion gebracht werden kann. Diese Spezialisten bringen in ihr Tun Perspektiven und Interessen ein, die nicht ohne weiteres verallgemeinerbar sind; ihr Geschäft ist also *nicht* das Geschäft der Soziologen[2].

Die professionellen Deutungseliten setzen nämlich einen Systemzwang in Gang, der sie als Berufsgruppe unentbehrlich zu machen scheint – einen Zwang der Ebenenhierarchie, weil ja kleinräumige Sinnbezirke umgreifenden Sinnprovinzen und diese einer ihrem Selbstverständnis nach totalen Sinnwelt eingefügt oder untergeordnet werden müssen, um sich gegen den omnipräsenten Nicht-Sinn an ihren Rändern gleichsam abzudichten. Die Konstruktion einer solchen Ebenenhierarchie bedarf einer großen systematischen Anstrengung; sie zwingt zu theoretischen Abstraktionen, die das Vorhandensein einer dazu fähigen Profession notwendig macht und rechtfertigt. Denn solche Systeme sind empfindlich gegenüber Unvollständigkeiten, die sie gedanklich zum Einsturz bringen. Insofern ist das ganze Unternehmen von einem inneren ›horror vacui‹, einem Horror gegenüber dem Nicht-Stellen der Sinnfrage, getrieben.

Umfassende Rechtfertigung in dem hier beschriebenen Sinn wäre nur unter hochspezialisierten, dem Alltag entzogenen und entsprechend unwahrscheinlichen Bedingungen zu erzielen. Solche Bedingungen sind im Normalfunktionieren von Gesellschaften nicht herzustellen. Pragmatisch würde die ständige Referenz auf Sinn, d.h. permanenter ›Sinnstress‹, zum Zusammenbruch der alltäglichen Funktionen und Verrichtungen führen. Würde eine Gruppe von Legitimatoren tatsächlich alle Vorgänge kontrollieren, so würde dies wohl nur um den Preis einer geradezu terroristischen Reinigung der sozialen Realitäten gelingen. Davor schützt normalerweise, dass Systemzwänge jeweils nur eine begrenzte interne und äußere Reichweite haben und dass die Energie, die erforderlich ist, um sie aufrechtzuerhalten, nicht ständig in gleichem Maß aufgebracht werden kann. Man

2 Wie es sich anhört, wenn man beides – die Metaphysik besorgter Deutungsexperten und die soziologische Analyse – miteinander verwechselt, kann man in einschlägigen Fachlexika studieren. Eine Stilprobe: »Mit der Herausbildung u. Entfaltung der mod. Ges. sind überkommene soziokult. Wertsysteme relativiert und erschüttert worden, haben sich Traditionen abgeschwächt oder aufgelöst, haben viele Kulturelemente u. ›soz. Tatsachen‹ ihren Selbstverständlichkeitscharakter eingebüßt. Die allg. Sinnorientierung ist dadurch entstabilisiert u. verunsichert worden. Für absolut gültig gehaltene Wert- u. Sinnvorstellungen unterliegen der Erosion durch krit.-rationale Reflexion. Sinnverluste erschweren das soz. Zus.leben u. führen zu psych. Problemen (Depression, neurot. Störungen)« (Hillmann 1994: 783).

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

hat es also, der Struktur menschlicher Aufmerksamkeit gemäß, eher mit wandernden und in ihrer Extension ständig schwankenden ›Sinnfenstern‹ als mit geschlossenen, totalistischen Sinngebäuden zu tun.

Das wirft die Frage auf, was denn die Menschen vor dem Nichts abschirmt, wenn es nicht ihre hochelaborierten und fugendichten Sinnwelten sind. Die Antwort darauf kann mit den Mitteln einer kultursemiotischen Reichweitenanalyse, in diesem Fall in Hinsicht auf die begrenzte Reichweite des Sinn-Begriffs selbst, gegeben werden. Sie setzt die Anerkennung der Tatsache voraus, dass die Sinnfrage situativ eben nicht weit über den Gottesdienst oder das Beerdigungszeremoniell oder die Lektüre eines erschütternden Buches hinausreicht. Und auch dort, wo diese Frage im Zusammenhang einer Lebenskrise durchlitten wird, kreuzt und vermengt sich die Aufmerksamkeit auf ›Sinn‹ bzw. ›Sinnlosigkeit‹ ständig mit anderen Aufmerksamkeiten. Das mag man für ein Defizit halten – oft pejorativ dem Alltag, oberflächlichen Nebenmenschen, der Zerstreuung durch Geselligkeit und Massenmedien zur Last gelegt –, aber es bietet am Ende einen effektiveren Schutz vor dem ›Einbruch des Nicht‹ als jedes noch so elaborierte System der Rechtfertigung.

IV.

Man kann diese Überlegungen durch ein Gedankenexperiment illustrieren, nämlich die Beobachtung einer kollektiven sakralen Handlung. In deren Mitte wird man ein rituell stark reglementiertes, von einem hohen Artikulationsniveau geprägtes, theologisch äußerst durchdachtes und sinnbeladenes Geschehen erwarten. In der heiligen Verrichtung trägt sich ja die Begegnung der Gemeinde mit dem Göttlichen zu; oder es wird stellvertretend Fürsprache für die Gemeinde gehalten, was eine Berufsrolle und professionelle Ausbildung der Protagonisten des Rituals sowie Kaskaden der Abgrenzung (entlang der Leitunterscheidung heilig/profan) notwendig macht. Die Mitte des Ritus wird in der Regel von einem inneren Kreis privilegierter Gläubiger umgeben, die mit der gepflegten Semantik des Sakralen vertraut sind und sich entsprechend verhalten (mitsprechen, mitsingen, mittanzen, oder auch das Tun der Priester fachmännisch observieren). Zur Peripherie der sakralen Handlung hin nimmt der Grad von ›semantischer Kontraktion‹ und Artikuliertheit ab. Die Aufmerksamkeit teilt sich; das Verständnis für die Details der heiligen Handlung stößt an Grenzen der Einsicht, des Respekts und der Bereitwilligkeit; die Unruhe des Profanen mischt sich hinein, mit all den typischen Zersetzungshandlungen am Rand von Hochsemantiken: Geschwätz, Kichern, spöttische Bemerkungen, Langeweile, Schlaf, notorische Unrast, Kommen und Gehen. Alles in allem herrscht hier eine Tendenz zur sozialen ›Verflüssigung‹ vor, in wachsen-

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

dem Kontrast zu dem statuarischen Verhalten, das im Zentrum des rituellen Vorgangs geboten ist.

Semantisch geht die Unruhe am Rand der heiligen Handlung mit einer zunehmenden Desartikulation und Bedeutungsauflösung einher. In gewisser Weise verhält sich die Peripherie also konträr zum sakralen Geschehen, aber nicht durch eine zielgerichtete Gegenbewegung, sondern durch Entzug von strukturierender Energie, Senkung des Komplexitätsniveaus, Entropie, Rauschen. Gleichwohl bleibt die Peripherie parasitär und widersprüchlich auf das Geschehen im Zentrum bezogen, indem sie dessen Attraktion abwehrt und so einen gleichsam mittleren Aggregatzustand aufrechterhält. Die Abwehr stellt einen Reflex auf den hegemonialen Anspruch des Zentrums der Sinnsphäre dar; sie kann mit – in der Regel kurzlebiger – artikulierter Subversion einhergehen, etwa durch Witzereißen oder Spott über die beteiligten Würdenträger. Albernheit als Sinnzersetzung bildet insofern eine gegenstrebige Ergänzung zum Ernst des hochsemantischen Aktes.

Die Unruhe der Peripherie übt – wenn man sie nicht nur als Störung verurteilt (was die Betrachtungsweise vom Zentrum aus wäre) – eine mehrfache Wirkung aus. Erstens schränkt sie die Reichweite des Ernstes und der Feierlichkeit ein, mit der sich die sakrale Handlung Autorität spendet. Sie arbeitet also der Schöpfung und Allokation von Sinn bis zu einem gewissen Grad entgegen, lässt die artikulierte Semantik des zentralen Geschehens in Indifferenz und Nichtverstehen auslaufen. Aber dies ist nicht bloß als ein negativer Prozess anzusehen. Zweitens nämlich werden Sinnsysteme auf diesem Weg überhaupt erst von einer größeren Menge angeeignet und in einen kollektiven Bestand verwandelt. Hochartikulierte Semantiken bleiben zwangsläufig sozial exklusiv und können in dieser Form nur begrenzt Zusammengehörigkeit stiften. Sie müssen sozusagen ›kleingearbeitet‹ werden, um sich mit größerer Reichweite und Durchdringungstiefe vergesellschaften zu lassen. Zerstreuung von Sinn bildet also kein Hindernis für die Bildung größerer Gruppen, sondern arbeitet ihr zu. Auf Dauer wird kein Sinnsystem sozialen Erfolg haben, das nicht die Möglichkeit von Teilhabe auf unterschiedlichen Artikulations- und Energiestufen bereitstellt.

Drittens schließlich entstehen im Gefälle der Dissemination Spielräume der Abweichung und des Ungehorsams, aus denen neue Zentren der Artikulation, mit anderen Worten: Gegensemantiken, erwachsen können. Allerdings geschieht dies nur unter bestimmten Bedingungen. Denn vermutlich sind an solchen Gegenbildungen fast immer Abzweigungen der alten zentralen Eliten oder neu entstandene Expertokratien beteiligt. Das Verhältnis von Gegensemantiken zum herrschenden Sinnsystem ist ja seinerseits *artikuliert*, nicht dissipativ. Um die aus der Marginalität heraus entstehenden Gegenzentren lagern sich zudem die gleichen Ringe von Desartikulation und Sinnverminderung an – jedenfalls ab einem bestimm-

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

ten Grad von Kodifizierung und institutioneller Festigung – wie um die alten hegemonialen Gebilde.

Daraus lässt sich der Schluss ziehen, dass man grundsätzlich zwischen ›kalter‹ (durch Effekte der Entropie) und ›heißer‹ Peripherie (durch Inversion des semiotischen Feldes und Ausbildung neuer Zentren der Sinnverdichtung) unterscheiden muss, auch wenn sich in der gesellschaftlichen Empirie beide ineinander vermischen mögen. Wie dem auch sei, das Beispiel sollte verdeutlicht haben, dass die Allokation von Sinn im sozialen Raum als Variable und nicht als Konstante aufgefasst werden muss.

Es gibt nämlich, das würde ich behaupten, sowohl in synchroner als auch in diachroner Perspektive wechselnde ›Sinndichten‹ und wechselnde Reichweiten von sinnhafter Integration. In diachroner Perspektive: Sinnhaftes kann als solches ›absterben‹, sich verdinglichen und seine originäre Bedeutung verlieren, um dann mit neuem Sinn ›aufgeladen‹ und ins Zentrum der kulturellen Semiosis zurückgeführt zu werden. Alle kulturellen Dinge haben solche Sedimentschichten; oft hängt es vom situativen Kontext ab, ob sie – oder bestimmte Teile bzw. Aspekte von ihnen – zu ›Sinn‹ belebt werden oder stumm bleiben. Die »Reichweite der sinnhaften Integration«, von der Berger/Luckmann (2004: 102f.) gelegentlich sprechen, ist auch in Hinsicht auf die historische beziehungsweise archäologische Dimension veränderlich.

Allein seiner Bauart nach ist Sinn, und gerade komplexer Sinn, in hohem Maß synkretistisch.[3] ›Neuer Sinn‹ ist also aus ›altem Sinn‹ gemacht und verwendet Bauteile davon. ›Neuer Sinn‹ kann sich aber auch um verlorenen, vergessenen oder sogar insistenten Nicht-Sinn herum konfigurieren. Ein Beispiel für ersteres sind Kultstätten, an denen sich ganz unterschiedliche, einander fremde Religionen abfolgen. Dabei werden oft nicht mehr verstandene Symbole oder Dinge in neue kultische Sinngebungen inseriert. Ein Beispiel für das zweite ist die Persistenz von Eigennamen in anderssprachlichen Zusammenhängen oder von offenkundig nicht sinnhaften Lexemen. Diese werden häufig zu ›Rätselwörtern‹ und ziehen eine besondere semantische Energie auf sich – sei es, dass man sie etymologisch der eigenen Sinnwelt anzuverwandeln versucht, sei es, dass sie als eine Art magischer Fremdkörper zum Kristallisationskern von narrativen Kontexterzeugungen werden.

3 »Konzeptionen, die symbolische Sinnwelten stützen, führen immer zur Systematisierung kognitiver und normativer Legitimationen, die in naiver Form schon längst in der Gesellschaft vorhanden waren und in ihrer symbolischen Sinnwelt in kristallisierter Form erscheinen. Mit anderen Worten: das Material, aus dem die Stützkonzeptionen bestehen, ist meistens nichts anderes als eine Weiterverarbeitung der Legitimationen der einzelnen Institutionen auf der höheren Ebene theoretischer Integration« (Berger/Luckmann: 117).

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Man könnte daraus eine anthropologische These ableiten, nämlich dass Menschen Nicht-Sinn nicht ›ertragen‹ und ihn sich mit allen Mitteln anzuverwandeln versuchen – so wie man sich kulturell Fremdes aneignet und einverleibt. Aber das hieße, solche Vorgänge zu einseitig auf ein Ur-Bedürfnis nach Sinn hin zuzurichten. Es gibt ja auch den umgekehrten Prozess, nämlich den Abbau besonders von hohem oder sakralem Sinn durch Entsemantisierung, Entstellung, Zerstreuung, Veralberung. So hat sich bekanntlich aus den Abendmahlsworten »Hoc est corpus meum«, also aus der zentralen semantischen Transformationsformel des Christentums, das sinnlose Zauberwort ›Hokuspokus‹ gebildet, um nur ein augenfälliges Beispiel zu nennen. Und *beides*, das ›corpus mysticum‹ und dessen dämonisierende Spottformel, gehört auf gleiche Weise zum Raum der christlichen Kultur. Kulturelle Semiosis bewegt sich *innerhalb der gesamten Bandbreite zwischen Semantisierung und Entsemantisierung*. Unterscheidungen des Typs Tag/Nacht, hoch/tief, offiziell/subversiv, manifest/latent, sinnvoll/sinnlos sind ihrerseits nichts anderes als semiotische Operationen, und zwar solche, die im Einzugsbereich von semantischen Hegemonien getroffen werden.

Man muss überdies in Rechnung stellen, dass jede Gesellschaft in synchroner Perspektive aus vielen unterschiedlichen Sinnsphären besteht, die sich überlagern, verstärken, ignorieren, wechselseitig entkräften oder verfremden – bis hin zu offen konflikthaften Antagonismen, jedenfalls auf bestimmten kommunikativen Frequenzen. Selbst hochintegrierte hierarchische Sinnsysteme, die sich selbst den Status der Überlegenheit zuweisen, sind unter diesem Aspekt zunächst einmal nur ein ›Sprachspiel‹ (im Wittgensteinschen Sinn) unter anderen Sprachspielen – auch wenn es von diskursiv überlegenen Sinnexperten gespielt wird (wie z.B. das mittelalterliche Kloster in einer volksreligiösen, bäurischen Umgebung). Auch wo eine Sinnwelt universelle Geltung beansprucht, bleibt sie eine unter mehreren konkurrierenden Sinnwelten mit ihrem eigenen partikularistischen Hintergrund, etwa in Hinsicht auf die Besonderheit ihrer Trägerschicht.

V.

Wenn wir ein derart komplexes und variationsfähiges Modell konstruieren, wird es schnell als Irrtum erkennbar, dass Glaubenssysteme, also religiöse Sinnwelten, ihre Integration allein oder vor allem dadurch bewerkstelligen, dass sie für eine gleiche Ausrichtung ihrer jeweiligen Angehörigen sorgen – Stichwort ›common beliefs‹ oder ›shared beliefs‹. Eine solche Sichtweise ist insofern unterkomplex, als sie das vielfältige Ineinander-Verstrebtsein von Sinnsphären unterschiedlicher interner (d.h. innersemantischer) und externer (d.h. den sozialen Alltag betreffender) Reichweite unberücksichtigt lässt. Nirgends, außer vielleicht in pädagogischen oder tota-

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

litären Phantasien, sind atomistisch unverbundene Individuen in gleichartiger Weise auf einen gemeinsamen und als solchen identifizierbaren Sinn hin ausgerichtet. Selbst dort, wo so etwas vorübergehend oder in einem engen Radius gelingen mag, handelt es sich um einen schwachen Modus von sinnhafter Integration, zu dessen Aufrechterhaltung beträchtlicher Zwang erforderlich sein dürfte, weil keine interdependenten ›Seitenstreben‹ die Statik des Sinngebäudes stützen.

Auch für die Wirksamkeit von Glaubenssystemen müsste man stattdessen eine Art feldtheoretisches Modell entwickeln, das die Wechselwirkungen zwischen (immer partieller) Übereinstimmung und (immer partieller) Abweichung mit berücksichtigt. Spielen wir das in einem weiteren Gedankenexperiment durch: an dem hypothetischen Fall, dass irgendwo eine neue Glaubensrichtung entsteht und sich erfolgreich als dominantes Sinnsystem etabliert. Damit ist notwendig verbunden, dass sich eine Trägerschicht des neuen Glaubens ausbildet – teils in Fortsetzung, teils durch Auflösung vorheriger Elitenstrukturen; denn Dissidenten stammen ja meist aus dem Randbereich von Eliten. Die neue Religion bringt also eigene Legitimationsexperten hervor, die ein vorhandenes Bedürfnis nach Sinn und Zusammenhalt befriedigen oder ein nichtvorhandenes zu wecken versuchen. Soweit sie erfolgreich sind, können sie dem bisherigen religiösen Establishment Zustimmung entziehen. All das führt zu Reaktionsbildungen im gesamten sozialen Feld, die sich wiederum wie ein verzögerter Rückstoß auf das gesamte Spektrum von Symbiosen, Bündnissen, Koexistenzen, Rivalitäten bis hin zu offener Gegnerschaft auswirken.

Man muss sich dabei – gegen den üblichen Sprachgebrauch – in Erinnerung rufen, dass Konsens nicht nur verbindend und Differenz nicht nur trennend wirkt: Es gibt ja neben der sozialen auch so etwas wie eine symbolische Arbeitsteilung (oder besser ausgedrückt: eine Arbeitsteilung im Symbolischen), und Arbeitsteilung ist bekanntlich ein Modell für die verbindende Kraft von Differenzierung. Aber auch semantische Anti-Bildungen können paradoxerweise zur Integration beitragen, insofern sie unfreiwillig die Dominanz eines neuen Sinnkomplexes beglaubigen. Dissidenz mag auf Wandel abzielen, ist aber nicht gleichbedeutend mit Desintegration.

Wenn sich also ein neues Sinnsystem etabliert und dominant setzt, organisieren sich auch soziale Distinktionen, Funktionsteilungen, Dissonanzen neu. Alte Zwänge bzw. Abhängigkeiten lockern sich; die Dislozierung von symbolischem Kapital führt auch eine Umgewichtung anderer Kapitalien herbei; ›Zulieferbetriebe‹ und Infrastruktureinrichtungen, sekundäre ›Sinndienstleistungen‹ etc. organisieren sich um; dadurch entsteht lokaler ›Sinnstress‹ (durch starke Sektenbildung, Exklusivität, Fanatisierung) mit liebsamen und unliebsamen Folgen; eine Gegenelite formiert sich, die aber in der Regel nach einiger Zeit in das herkömmliche Establishment einwandert; mit dem neuen Zentrum der Sinnwelt bilden sich auch neue be-

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

wohnbare Peripherien, Freiräume, Übergangszonen etc. Das Ensemble all dieser Interdependenzen erzeugt ein labiles Gemisch von Integration und Variabilität, in dem auch Dissens bis zu einem gewissen Grad ausagiert werden kann. Denn alle Hegemonien schaffen sich früher oder später ein antigraves Kraftfeld, in dem sich Gegenkräfte, Gegenimpulse sammeln.

Die Grundgegebenheit von Glaubenssystemen ist also nicht Einsinnigkeit – einlinige Ausrichtung aller Gläubigen auf ein identifizierbares Glaubenssubstrat hin –, sondern ›Streuung‹. Soziale Streuung zieht semantische Streuung nach sich, und umgekehrt. Auch ›Sinn‹ ist damit nicht einfach Medium von Integration, sondern in gleichem Maß von Auflösung und Zerstreuung. Er zieht sich sozusagen lokal zusammen, erreicht eine größere Verteilungsdichte rings um bestimmte Legitimationszentren, bricht sich mit anderen Sinnformen und dissipiert über das soziale Feld. Gesellschaften in ihrer Totalität (was immer das sein mag) sind nicht über Sinn integriert; das ist nur die interessierte Darstellung bestimmter Legitimationsexperten, die ihre spezialistische Sicht für die soziale Wirklichkeit überhaupt nehmen.

VI.

Worin besteht der Gewinn, so zu argumentieren – außer dass man ein vergleichsweise überschaubares Modell (Sinnprovinzen aggregieren sich und werden in einheitlichen Sinnwelten zusammengefasst, die uns vor dem Nichts oder dem Absurden abschirmen) durch ein unübersichtliches ersetzt? Ich denke, eine Kulturtheorie, die so verfährt, wird sich von bestimmten normativen, um nicht zu sagen metaphysischen Implikationen lösen. Sie wird Kultur nicht als eine Identität und Sinn stiftende bzw. verbürgende Instanz, sondern als offenen Raum ihrer differenziellen Konfigurationen und Verteilungen begreifen. Das rückt die Kulturtheorie weg von Traditionen der Theologie, Moral und Kulturphilosophie und näher an technische Betrachtungsweisen heran: an feldtheoretische Ansätze in anderen Wissenschaften, an die Kybernetik und an diejenigen sozialwissenschaftlichen Disziplinen, die sich mit Organisation, Distribution und insbesondere mit Infrastrukturproblemen befassen.

Literatur

Berger, Peter L./Luckmann, Thomas (2004). Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie. Frankfurt/Main: Fischer.

Giesen, Bernhard (2004). »Latenz und Ordnung. Eine konstruktivistische Skizze«. In: Ders./Osterhammel, Jürgen/Schlögl, Rudolf (Hg.): Die Wirklichkeit

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

der Symbole. Grundlagen der Kommunikation in historischen und gegenwärtigen Gesellschaften. Konstanz: Universitätsverlag Konstanz. S. 73-100.

Hillmann, Karl Heinz (1994). »Art. ›Sinn‹«. In: Wörterbuch der Soziologie. Stuttgart: Kröner. S. 781-784.

Luhmann, Niklas (1988). Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Weber, Max (1956). Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie. Tübingen: Mohr.

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Unvorhergesehenes Ereignis – unberechenbares ›Punctum‹ bei Walter Benjamin und Roland Barthes

GÜNTER OESTERLE

Herodots Geschichte von König Psammenit, Kleists Erzählung vom reaktionsschnellen Bären und Benjamins ungewöhnliche Sicht auf die unberechenbaren ›Einsatzstellen‹ Pestalozzis

Herodot erzählt im vierzehnten Kapitel des dritten Buches seiner ›Historien‹ eine Geschichte, die von einer nicht leicht zu verstehenden Reaktion des Ägypterkönigs Psammenit berichtet. Montaigne erzählt diese Geschichte nach und stellt eine Frage zum Verhaltensmotiv dieses im Krieg geschlagenen Königs. Walter Benjamin greift Herodots Geschichte und Montaignes Frage und Antwort auf, um in seinem Essay ›Der Erzähler‹ nicht nur eine Sequenz weiterer Antworten anzubieten, sondern auch zugleich daran Keimformen des Erzählens zu erörtern. Verblüffend freilich ist, dass Benjamin unter den Antwortangeboten die ihm selbst Wichtigste verschweigt. Dieser verschwiegene Befund ist für uns Anlass, nach dem Zusammenhang des von Roland Barthes konzeptionell entfalteten ›Punctums‹ und dem Peripheren und Randständigen zu fragen. Zunächst also Herodots Geschichte vom Psammenit in der Nacherzählung Benjamins:

»Als der Ägypterkönig Psammenit von dem Perserkönig Kambyses geschlagen und gefangen genommen worden war, sah Kambyses es darauf ab, den Gefangenen zu demütigen. Er gab Befehl, Psammenit an der Straße aufzustellen, durch die sich der persische Triumphzug bewegen sollte. Und weiter richtete er es so ein, dass der Gefangene seine Tochter als Dienstmagd, die mit dem Krug zum Brunnen ging, vorbeikommen sah. Wie alle Ägypter über dieses Schauspiel klagten und jammerten, stand Psammenit allein wortlos und unbeweglich, die

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Augen auf den Boden geheftet; und als er bald darauf seinen Sohn sah, der zur Hinrichtung im Zuge mitgeführt wurde, blieb er gleichfalls unbewegt. Als er danach aber einen von seinen Dienern, einen alten, verarmten Mann, in den Reihen der Gefangenen erkannte, da schlug er mit den Fäusten an seinen Kopf und gab alle Zeichen der tiefsten Trauer« (Benjamin 1977a: 445).

Benjamin erörtert an dieser trocken berichtenden Geschichte das narrative Potential nicht-erklärender Erzählungen. Herodots Geschichte von Psammenit »verausgabe« sich nicht, weil sie »nichts erkläre«. Sie bewahre »ihre Kraft« und sei daher noch nach Jahrtausenden in der Lage, »Staunen und Nachdenken zu erregen« (ebd., 446). Anders formuliert: diese Geschichte von Psammenit hat sich ihre Faszinationskraft erhalten, weil sie unendlich auslegbar ist. Sie ist – würde Bernhard Giesen sagen – ausgezeichnet durch »die semantische Lage des unentschiedenen Dazwischen« (Giesen 2007: 104).

Der Frage und Antwort von Montaigne (»Warum klagt der König erst beim Anblick des Dieners?« – »Da er von Trauer schon übervoll war, brauchte es nur den kleinsten Zuwachs, und sie brach ihre Dämme nieder« (Benjamin 1977a: 446)) kann Benjamin unschwer weitere antwortende Deutungen hinzufügen. Die Kenntnis der Druckvorlage verschafft uns sogar die Möglichkeit, die Urheber der Deutungsvorschläge zu identifizieren. Es sind Franz Hessel und Asja Lacis. Überraschend ist nun, dass von den im Essay angebotenen Deutungsmöglichkeiten just Benjamins Ureigenste fehlt. Sie wird im Manuskript mit »Ich« angekündigt: »Der Schmerz kommt nie, wo er hingehört; er ist ein Deckel, ein Hut, der niemals passt« (Benjamin 1977b: 1288).

Ein Jahr nach Benjamins Tod – 1941 – hat Helmuth Plessner in der Emigration eine für unser Thema und die anstehende Frage einschlägige Abhandlung unter dem Titel ›Lachen und Weinen‹ publiziert. Sie trägt bezeichnenderweise den Untertitel ›Eine Untersuchung der Grenzen menschlichen Verhaltens‹. Die differenzierte Expertise dieses philosophischen Anthropologen über affektische Ausbrüche des Weinens kann die spezifische, anders gelagerte Position Benjamins gut konturieren. Helmuth Plessner, der auf vielfältige Weise die Notwenigkeit kultureller Formung in Gebärde und Haltung als »Diplomatie«, als »Takt«, als »Maske und Rolle« beschreibt, hat parallel dazu die physiologisch bedingte Unverfügbarkeit eben dieser kulturellen Instrumentarien thematisiert. Im »Normalfall« bedient sich der Mensch »seines Leibes (bewußt oder unbewußt, willkürlich oder unwillkürlich) als Instrument«, um bestimmte fragende Situationen gestisch oder sprachlich zu beantworten:

»Bald dient der Körper als Resonanzboden und Ausstrahlungsfläche der Emotionen, die zur Abreaktion drängen, bald als Sprachwerkzeug, bald als Signalisierungsmittel und Organ der Gesten […]. Überall erlaubt die Bewandtnis der Si-

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

tuation dem Menschen, ja sie verlangt von ihm, zur Mehrdeutigkeit seines physischen Daseins als Körper *im Körper im Hinblick auf sie* ein eindeutiges Verhältnis zu finden. Fehlt aber die Erfüllbarkeit der Situation, wird sie selbst unbeantwortbar, dann versagen Sprache und Geste, Handlung und Gebärde« (Plessner 1982: 275).

Im Zustand einer »Desorientierung« (ebd.) semiotischer Ordnung, im Verlust einer ›vermittelten Unvermittelbarkeit‹ verselbständigt sich der Körper physiologisch und affektisch und reagiert auf die »unbeantwortbare« (ebd.) Situation entweder mit Weinen, Lachen oder mit »*Schwindel*« (ebd.). Psammenits Klage und Trauer würde Plessner an der »unterste[n] Stelle der Skala« (ebd., 343) zwischen Seelischem und Physiologischem einordnen,

»da im Weinen der Trauer das Physiologische noch überwiegt. Sein Ausdruck wurzelt in mehr akzidentiellen Momenten (wie innere Erregung, seelische Kapitulation vor der Übermacht des Unglücks), nicht aber in eigentlichen Wesensmomenten der seelischen Haltung der Trauer selbst« (ebd., 343).

Die Zitate zeigen Nähe und Differenz Benjamins zu einer ›philosophischen Anthropologie‹ Plessnerscher Provenienz. Benjamin geht es nicht um die Ausmessung und Fixierung einer affektischen Situation auf einer Skala zwischen physiologischem und seelischem Ausdruck. Seine Aufmerksamkeit gilt auch nicht einer katalogisierenden Frage wie die Plessners, ob »die Unbeantwortbarkeit der Situation einen lebensbedrohenden Charakter« (ebd., 275) habe oder nicht, d.h. ob sie im »Lachen oder Weinen« kompensierbar oder im »Schwindel« bedrohlich wird. Vergleichbar dem von Georg Büchners dargestelltem Leiden des Dichters Lenz, das nicht im lauten Schrei, sondern im leisen »Zucken des Schmerzes« die Katastrophe signalisiert (vgl. Borgards 2007: 446f.), gilt Benjamins Augenmerk dem Unberechenbaren, dem am Rande der Kultur Befindlichen, dem aus der Kreuzung von Kontingenz und Kontiguität Unausgemachten. Dieses ›Sich Überraschen lassen‹ von Momenten, für die die Kultur noch keinen fixierten Sinnbezug oder Sinnrahmen bereithält, ist freilich immer mit dem Risiko persönlicher ›Preisgabe‹ verbunden. Derrida hat dies eindrücklich nach dem überraschenden Tod Roland Barthes' bekundet (vgl. Derrida 1988: 31). Der vergleichende Blick von Benjamins und Plessners philosophisch ambitionierter kulturanthropologischen Analyse lässt den Schluss zu, dass, um Unberechenbares theoretisch einzuholen, die ›philosophische Anthropologie‹ sowohl eine historisch-soziologisch arbeitende Anthropologie zur Ergänzung benötigt[1], als auch eine ›Phänomenologie‹ des »Infra-Geringen« (vgl. Didi-Huberman 1999, Lethen 2004: 187f.).

1 Die durch Helmut Lethens Lektüre von Plessners ›Grenzen der Gemeinschaft‹ aufgekommene Diskussion, ob Plessner sein Lob von Höflichkeit und

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Inzwischen wissen wir, dass eine der Ausgangssicherheiten der ›philosophischen Anthropologie‹, nämlich ein gesichertes Wissen um die Differenz von Mensch und Tier, abhanden gekommen ist (vgl. Agamben 2003). Eine derartige gesicherte Überlegenheit hatte schon Heinrich von Kleist in Frage gestellt. Wenn der griechische Geschichtsschreiber Herodot eine inzwischen ›klassische‹ Geschichte von der Unberechenbarkeit menschlicher Affekte erzählt, dann dürfte Kleist die kühnste Geschichte der Unberechenbarkeit einem Tier zugeschrieben haben. Die Geschichte handelt von einem Bären, der die virtuosesten Techniken eines Fechters mit fast lässiger Miene und Gebärde zum Kollabieren bringt. Es dürfte um 1800 eines der markantesten Beispiele für die Überlegenheit tierischer über menschliche Kultur gewesen sein. Sie steht in Kleists berühmtesten Essay ›Über das Marionettentheater‹ und lautet:

»Der Bär stand, als ich erstaunt vor ihn trat, auf den Hinterfüßen, mit dem Rücken an einem Pfahl gelehnt, an welchem er angeschlossen war, die rechte Tatze schlagfertig erhoben, und sah mir ins Auge: das war seine Fechterpositur. Ich wußte nicht, ob ich träumte, da ich mich einem solchen Gegner gegenüber sah; doch: stoßen Sie! stoßen Sie! sagte Herr v. G…, und versuchen Sie, ob Sie ihm eins beibringen können! Ich fiel, da ich mich ein wenig von einem Erstaunen erholt hatte, mit dem Rapier auf ihn aus; der Bär machte eine ganz kurze Bewegung mit der Tatze und parierte den Stoß. Ich versuchte ihn durch Finten zu verführen; der Bär rührte sich nicht. Ich fiel wieder, mit einer augenblicklichen Gewandtheit, auf ihn aus, eines Menschen Brust würde ich ohnfehlbar getroffen haben: der Bär machte eine ganz kurze Bewegung mit der Tatze und parierte den Stoß. Jetzt war ich fast in dem Fall des jungen Herrn v. G… Der Ernst des Bären kam hinzu, mir die Fassung zu rauben, Stöße und Finten wechselten sich, mir triefte der Schweiß: umsonst! Nicht bloß, daß der Bär, wie der erste Fechter der Welt, alle meine Stöße parierte; auf Finten (was ihm kein Fechter der Welt nachmacht) ging er gar nicht einmal ein: Aug in Auge, als ob er meine Seele darin lesen könnte, stand er, die Tatze schlagfertig erhoben, und wenn meine Stöße nicht ernsthaft gemeint waren, so rührte er sich nicht« (Kleist 1983: 344f.).

Diese erstaunliche Geschichte soll den Leser provozieren, die bislang gezogene Grenze zwischen ›Natur‹ und ›Kultur‹ in Frage zu stellen und neu zu vermessen. Walter Benjamin hat seinerzeit diese Grenzvermessung zwischen Kultur und Natur um 1800 vorangetrieben. Ausgerechnet am

Diplomatie historisch stärker auf Gracians ›honêtte homme‹ des 17. Jahrhunderts oder eher auf den sensitiven Typen des von Shaftesbury konzipierten ›fine gentlemen‹ des 18. Jahrhunderts bezieht, ist wenig ergiebig, da sich die ›philosophische Anthropologie‹ ja gerade nicht historisch vereindeutigend beziehen lassen, sondern in mittlerer Abstraktionshöhe verallgemeinerungsfähige Aussagen machen will. Vgl. hierzu Lethen (1994) und Eßbach/ Fischer/Lethen (2002).

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

damaligen Vorzeigemodell der Reformpädagogik spürte er der destruktiv-produktiven Kraft der Natur mitten im Herzen der Kultur nach. Benjamins Charakteristik Pestalozzis lässt sich als Vorgeschichte des in den Baudelaire-Studien entworfenen heroischen Leitbildes der Moderne, dem Bild des Fechters, in der Figur des antiken Fechtersklaven lesen (vgl. Steiner 2004: 169). Diese erstaunliche Parallelgeschichte zwischen dem Pädagogen Pestalozzi und dem Dichter Baudelaire dürfte ihre Pointe darin haben, dass Benjamin nicht an einer Rekonstruktion der Persönlichkeitsstruktur Pestalozzis interessiert war, sondern an dessen Kreativität. Zentral dafür ist Benjamins Hinweis, dass »die *unberechenbare* Abfolge [der] Impulse« in »Pestalozzis Natur« (Benjamin 1972a: 348; Hervorhebung G.Oe.) bedingt seien durch »die Unerschöpflichkeit des Urgrunds«, »aus welchem seine Worte *unberechenbar* mit immer wieder neuen Stößen brechen« (Benjamin 1972b: 166; Hervorhebung G.Oe.). Bei der Lektüre derartiger Sätze könnte man fast dazu verführt sein, Pestalozzis »Natur« mit der »Grazie« von Kleists fechtendem Bären zu vergleichen. Der Bär wäre dann der Artist der schnellen Reaktion, Pestalozzi hingegen der Meister der »immer neuen Einsatzstellen, die er im Denken und Handeln« für seine Lehren »entdeckte« (Benjamin 1972b: 166). Benjamin fängt Pestalozzis ›anarchistische‹ Kreativität allerdings nicht allein in Naturmetaphern des »rauen Felssteins« und des unberechenbaren »Vulkans« ein (ebd., 165f.). Als dialektischer Materialist weiß er auch deren soziale Wurzeln bloßzulegen. Pestalozzis »Bild von der Persönlichkeit« sei nämlich »nicht gewonnen im Umgang mit den privilegierten Schichten«, sondern mit den Armen:

»Ihn hatten die Armen und Gebrechlichen gelehrt, wie unbequeme Züge sie haben und vor allem *in wie sehr ungelegenen Augenblicken sie sich Bahn brechen kann*. Diese unwirsche, spröde, ja bedrohliche Persönlichkeit, die er so gründlich in sich selbst zu spüren hatte, war es, deren Hervorbrechen er mit unablässiger Aufmerksamkeit, ja mit Zittern erwartete« (Benjamin 1972a: 349; Hervorhebung G.Oe.).

Früh schon ist einigen intellektuellen Zeitgenossen Benjamins überraschend unkanonische Blickweise aufgefallen. Dazu zählt Siegfried Kracauer. Seine Charakteristik Benjamins kann als Brücke zu Roland Barthes' Konzeption des ›Punctum‹ dienen. Kracauer schreibt über Walter Benjamin:

»Stets ist es seine besondere Angelegenheit, nachzuweisen, daß das Große klein, das Kleine groß ist. Die Wünschelrute seiner Intuition schlägt im Bereich des Unscheinbaren, des allgemein Entwerteten, des von der Geschichte Übergangenen an und entdeckt gerade hier die höchsten Bedeutungen« (Kracauer 1963: 252).

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Man hat längst begonnen, die geschichtsphilosophischen und teleologischen Tendenzen der ›grand récits‹ und ›grands epoches‹ zu demontieren. Diese Kritik hat allerdings nicht dazu korrespondierende, auf große Perspektiven und ganze Erzählungen setzende Verfahrensweisen erfasst, etwa den ›prägnanten Moment‹ wie er bei Lessing als Medienproblem diskutiert wird oder die ›unerhörte Begebenheit‹ der Novellentheorie oder den soziologisch-symbolisch ausgerichtete auf Raumrelationen bezogenen »Drehpunkt« wie ihn Simmel entwirft (vgl. Simmel 1992: 706). Immer geht es dabei um Verdichtung und Komprimierung einer geschlossen gedachten Handlung als dramatischer Höhepunkt im Zentrum eines als bedeutsam angesehenen Großgeschehens. Es bietet sich an, dazu alternative Verfahrensweisen des unscheinbaren, dispersen, unberechenbaren ›Infra-Geringen‹, kurz, die Vorgeschichte des ›Punctum‹ zu erkunden. Dabei handelt es sich um Peripheres an der Peripherie, um ein »Detail«, das »von allein ins affektische Bewußtsein« aufsteigt (Barthes 1980: 65) und ar-tistisch so präsentiert wird, dass die Art seines zerstreuten Auftauchens undurchschaut bleibt.

Die nicht zu Ende geführte intermediale Konzeption des ›Punctum‹ der Photographie bei Roland Barthes

Was Benjamin bei Pestalozzi als vulkanartige »Einsatzstellen« von Produktivität beschreibt, versucht Roland Barthes im Begriff des ›Punctum‹ zu fassen. Mit dem ›Punctum‹ macht er »springende«, ja stechende Punkte der Wirkung aus, die nicht kulturell codiert und festgeschrieben sind. Er sucht nicht das Unkonventionelle im Konventionellen, sondern das Unberechenbare im vermittelten Feld der Kultur. An Photographien sucht er Momente »ohne Code, obschon Codes selbstverständlich ihre Lektüre steuern« (Barthes 1980: 99). Derrida betonte, dass im ›Punctum‹ ein Diskurs zu einem einmaligen, nicht reduzierbaren Ereignis durchstoßen werde, »zum Referenten als dem unersetzbaren Anderen«, dessen Authentizität keinerlei »Unterwanderung« durch die Begriffe des ›Studiums‹ dulde (Derrida 1988: 31). Und wie Benjamin im Falle Pestalozzis, lokalisiert Roland Barthes – wenn auch nur metaphorisch – die Möglichkeit dieses Auftauchens unberechenbarer Momente sozial am Rand der Gesellschaft und der Kultur: »Ich bin ein Wilder, ein Kind oder ein Verrückter; ich lasse alles Wissen, alle Kultur hinter mir, ich verzichte darauf, einen anderen Blick zu beerben« (Barthes 1980: 60). Wie ein solches ›Abenteuer‹ aussehen kann, das mitten in der modernen medial geprägten Kultur Momente zu suchen beginnt, die von der Kultur wenig vorgeprägt und gefiltert sind, lässt sich modellartig folgendermaßen plausibel machen.

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Man kann sich ein anthropologisch-semiotisches Kulturmodell vorstellen, in dem dessen drei Dimensionen, die soziale Kultur der Zeichenbenutzer, die materiale Kultur der Texte und Bilder und die mentale Kultur des Codes, störungsfrei kommunizieren, d.h. sich wechselseitig deuten und interpretieren. Man kann sich aber auch ein anthropologisch-semiotisches Kulturmodell vorstellen, in dem die Aufmerksamkeit sich auf die Kontingenz und Inkonvertibilität der beteiligten Medien, auf die Lücken des Verstehens, auf die nicht schon im Archiv der Bilder und Texte gespeicherten gängigen Formen richtet. Ein solches Modell, das sich ständig auf die Lücken und Reibungsflächen der Medien einlässt, könnte zu einer »Poetik des Dazwischen« (vgl. Sombroek 2005) ausgestaltet werden. Roland Barthes hat das ›Abenteuer‹ einer ›Poetik des Dazwischen‹ in seiner »Bemerkung zur Photographie« mit dem Titel ›Die helle Kammer‹ unternommen. Der argumentative Einsatz Barthes' unterstreicht das Interesse an der intermedialen Unterscheidung der Photographie von der »Gemeinschaft der Bilder« (Barthes 1980: 11). Die Aufmerksamkeit gilt der Differenz von Gemälde und Photo, Kino und Photo sowie Roman und Photo.

Roland Barthes' Untersuchungsimpuls geht einer Selbstbeobachtung nach, der Frage nämlich, warum ihn viele Photographien langweilen, einige als Zeitzeugnisse interessieren, einige wenige aber, die großenteils keine photographisch künstlerische Ansprüche stellen (ebd., 109), faszinieren und »bestechen« (ebd., 53). Auf der Suche nach diesem Eigensinn bestimmter Photographien findet Roland Barthes, dass der Schnappschuss als Inbegriff des Photographischen die Wiederholung einer blinden Kontingenz darstellt. Festgehalten wird eine »maßlose Unordnung der Dinge«, ein Zusammentreffen aus Zufall (ebd., 12f.). Die Zusammenführung zweier unterschiedlicher Verfahrensweisen (der durch den Sucher bewerkstelligten technisch konstruierten Perspektivität und der chemischen Lichtaufzeichnung, die Herstellung und Produktion trennt) führt zu einer gespenstischen Doppelgängerei. Das Photo entsteht in dem subtilen Moment, in dem »das Subjekt sich Objekt werden fühlt« (ebd., 22), was zu einer Dissoziation des Bewusstseins von Identität führt: »das Auftreten meiner selbst als eines Anderen« (ebd., 27). Eine derartige »kulturelle Störung«, die wir an den Reaktionen der Zeitgenossen der frühen Photographie noch dokumentiert finden, können wir heute noch an den Automatenphotos erschreckend feststellen, wenn aus jeder photographierten Person unversehens »ein steckbrieflich gesuchtes Subjekt« (ebd., 20) wird. Die meisten professionellen und unprofessionellen Photographen sind bemüht, diesen Schreck der Dissoziation zu mildern, ja wegzuretuschieren. Roland Barthes unterscheidet diese affirmativen Photographien mit ihren gezielten Überraschungen und absichtlichen Effekten (vgl. ebd., 42f.), mit ihren aufreizenden und skandalisierenden ›prägnanten Momenten‹ von den ›stillen‹, auf Schocks verzichtenden, aber subkutan umso nachhaltiger wirkenden Photographien (ebd., 49), die, obwohl Codes selbstverständlich auch »ihre Lek-

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

türe steuern«, gleichwohl Freiräume lassen für ein ›Punctum‹, d.h. einen kulturell geringfügig codierten, kaum gefilterten »Stich«, ein »kleines Loch«, »kleinen Fleck«, »kleinen Schnitt« – und »Wurf der Würfel« (ebd., 36).

Roland Barthes klärt ab, dass das ›Punctum‹ wenig mit Wissen und nichts mit Moral, gutem oder schlechtem Geschmack zu tun hat (ebd., 53). Er gesteht ein, dass ein ›Punctum‹ nicht ohne »Betroffenheit« (ebd., 18), ja in gewisser Wiese nicht ohne Obsession auskommt (vgl. Lethen 1996: 215f.). Aber all das ist nur der Ausgangspunkt seiner Bemühungen, dieses »pathetische«, existenzsetzende »Abenteuer« (Barthes 1980: 28) genauer wissenschaftlich zu erfassen. In immer wieder neuen Anläufen versucht Roland Barthes, das ›Punctum‹ metaphorisch, phänomenologisch sowie temporal zu erfassen. Dabei schält sich heraus, dass das Photo im Unterschied zum Bild durch Dinghaftigkeit, d.h. situative ›Deixis‹ geprägt ist – also einen Gestus wie »sieh doch, da ist es«. In dieser Eigenschaft zielt es wie ein Andenken auf »Glaubwürdigkeit«, auf die Bestätigung also: »Es ist so gewesen!«. Dieser Vorgang kann informativ, banal oder gespenstisch verlaufen. Diesen dreifachen, letztlich langweiligen Status kann das Photo nur abstreifen, wenn der Betrachter eine ›Wiedergeburt‹ der vergangenen Situation performativ erlebt. Die Temporal- und Latenzstruktur der Erinnerung wird von Roland Barthes zwar angesprochen, aber nicht als Richtungspfeil für den Aufbau dieser »Ekmnesie« (ebd., 129) (d.h. einer suggestiven Vorstellung in einen früheren Lebensabschnitt versetzt zu sein) genutzt. Stattdessen wird das mediale Element der Photographie ins Zentrum gestellt und eine spezifische photoangemessene Autokinese angestrebt. Der springende Punkt von Barthes' Versuch ist dabei die Abgrenzung von Photo und Text.

Das ›Punctum‹ des Photos unterscheidet sich allerdings vom ›Punctum‹ des Textes weder in der Voraussetzung der Meditation und »Nachdenklichkeit« (ebd., 49, 66), noch in der Suche des Springpunkts im »subtilen Abseits« (ebd., 68) ephemerer kulturell wenig codierter Details. Die Spezifizität des photographischen ›Punctum‹ liegt im Unterschied zum textuellen in ihrem Versuch, ihr gegenüber der Sprache dominant ›Deiktisches‹ »ohne Reflexion« zur Evidenz zu führen (ebd., 12, 117). Mit Gottfried Boehm könnte man sagen, Roland Barthes hätte vermeiden wollen, dass »der Schatten der Sprache« sich über das Ikonische der Photos legt (vgl. Boehm 2004: 33). Damit war allerdings der ›Salto mortale‹ in die Metaphysik (vgl. Barthes 1980: 95) unausweichlich. Es gilt zu prüfen, ob das photographische ›Punctum‹ nicht auch ohne Schwächung seiner spezifischen Ikonizität aus der Interferenz von Medien erklärbar ist. Die Suchbewegung von Barthes ist zwar dominant auf die Differenzqualität von Text und Photowahrnehmung ausgerichtet (ebd., 12, 127), gleichwohl lassen sich in seinem Essay auch Gegentendenzen erkennen (ebd., 59).

Kehren wir noch einmal zum Ausgangspunkt von Roland Barthes' Überlegungen zurück. Dem photographischen ›Punctum‹ kommt die Auf-

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

gabe zu, dem »Druck des Unsagbaren, das gesagt werden will« (ebd., 26) auf eine Weise gerecht zu werden, dass es auch ohne sprachlichen Ausdruck auskommt. Die Unmöglichkeit einer narrativen Aufklärung und die Schwierigkeit eine Situation zu »benennen« ist die Bedingung der Möglichkeit des photographischen ›Punctum‹. Um die Evidenz dieses photographischen ›Punctum‹ zu erreichen, empfiehlt Roland Barthes eine Meditationspraxis, nämlich den Wechsel von Hinsehen und Augenschließen. Um dieses Wechselspiel von Schauen und imaginativem Erinnern – »gei-stiges Auge« (ebd., 55) – zu plausibilisieren, wählt der Literat Roland Barthes ausgerechnet eine Anekdote aus dem Umkreis von Kafka:

»›Die Vorbedingung des Bildes ist das Sehen‹ sagte Janouch zu Kafka. Und Kafka erwiderte lächelnd: ›Man photographiert Dinge, um sie aus dem Sinn zu verscheuchen. Meine Geschichten sind eine Art von Augenschließen‹« (ebd., 65).

Diese Gedankenfigur lässt sich für das photographische ›Punctum‹ in paradoxer Weise mit und gegen Roland Barthes fruchtbar machen. Ausgangspunkt ist eine von Roland Barthes selbst dargebotene These: »Dem Bild-Minimum der Lektüre entspricht das Bild-Maximum des Photos« (ebd., 99). Diese Korrespondenz von »Bildminimum der Lektüre« und »Bildmaximum des Photos« ermöglicht eine Dynamik, die zum ›Punctum‹ führt. Denn das »randvolle« photographische Bild (ebd., 100), bei dem »nichts sich hinzufügen« (ebd.) lässt, muss, um ein ›Punctum‹ zu ermöglichen, »paradoxerweise« aufgebrochen werden, um eine »Expansion des ›punctums‹« durch ein vorhandenes, aber bislang nicht entdecktes Detail geschauter Imagination zuzulassen (ebd., 55). Das ›Punctum‹ liegt also exakt am Kipppunkt vom Bildmaximum des Mediums Photographie und dem Bildminimum imaginärer meditativer Lektüre.[2]

Schlussbetrachtung

Die Bildwissenschaft hat sich im letzten Jahrzehnt zum Teil auf programmatische Weise vom ›linguistic turn‹ abgegrenzt und mit dem ›iconic turn‹ die Eigenständigkeit der Bilder betont (vgl. Mersmann 2004). Dabei ist der Begriff der ›Evidenz‹ einseitig den Bildern zugesprochen worden (vgl. Mersch 2004). Diese Diskussion hat zweifelsfrei die Wahrnehmung der Differenzqualität von Schrift und Bild gefördert. Vielleicht ist es nun aber Zeit, subtile Formen der Kooperation im jeweils dominanten Feld eines Mediums wieder zu beachten.

2 Es ist auffällig wie oft Roland Barthes in seinem Essay ›Die helle Kammer‹ von der »Lektüre« bzw. dem »Lesen« des Photos spricht.

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Roland Barthes und Walter Benjamin denken beide von den Rändern her. Beide sind auf der Suche nach der Kreativität affektisch unberechenbarer »Einsatzstellen« – der eine im Medium der Literatur, der andere im Medium der Photographie. Roland Barthes spricht am Ende seines Essays ›Die helle Kammer‹ von dem »bizarren Medium« (Barthes 1980: 47) der Photographie. Er beschreibt mit diesen Worten die ungeheure hallizunatorische Suggestion der Photographie, in Abwesenheit das Vergangene zu simulieren. Roland Barthes beschreibt in immer neuen Anläufen, die unberechenbaren Möglichkeiten dieser Suggestivkraft Photographie, ›Ekmnesein‹ zu erfahren, d.h. sich sympathetisch in vergangene Zeiten zu versetzen. Roland Barthes sucht am Ende seines Essays für derartige Zustände eine Pathosformel und wählt im Blick auf Nietzsches Krankheitsausbruch die Figur »Verrückt geworden aus Mitleid« (ebd., 128). Diese Formel weist zurück auf die eingangs erzählte Geschichte vom ägyptischen König Psammenit und lässt sich zugleich beziehen auf die nicht publizierte Deutung der Reaktion des Königs durch Benjamin: »Der Schmerz kommt nie, wo er hingehört« (Benjamin 1977b: 1288).

Literatur

Agamben, Giorgio (2003). Das Offene. Der Mensch und das Tier. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Barthes, Roland (1980). Die helle Kammer. Bemerkungen zur Photographie. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Benjamin, Walter (1972a). »Pestalozzi in Yverdon. Zu einer vorbildlichen Monographie«. In: Ders.: Gesammelte Schriften. Bd. III. Frankfurt/Main: Suhrkamp. S. 346-349.

Benjamin, Walter (1972b). »Heinrich Pestalozzi an Anna Schulthess«. In: Ders.: Gesammelte Schriften. Bd. IV, 1. Frankfurt/Main: Suhrkamp. S. 166-168.

Benjamin, Walter (1977a). »Der Erzähler. Betrachtungen zum Werk Nikolai Leskows«. In: Ders.: Gesammelte Schriften. Bd. II, 2. Frankfurt/Main: Suhrkamp. S. 438-465.

Benjamin, Walter (1977b). »Anmerkungen zu Seite 438-465. Der Erzähler«. In: Ders.: Gesammelte Schriften. Bd. II, 3. Frankfurt/Main: Suhrkamp. S. 1276-1315.

Boehm, Gottfried (2004). »Jenseits der Sprache? Anmerkungen zur Logik der Bilder«. In: Maar, Christa/Burda, Hubert (Hg.): Iconic turn. Die neue Macht der Bilder. Köln: DuMont. S. 28-43.

Borgards, Roland (2007). »Poetik des Schmerzes. Erzähltes, Erzählen«. In: Ders.: Poetik des Schmerzes. Physiologie und Literatur von Brockes bis Büchner. München: Fink. S. 446-450.

Derrida, Jaques (1988). »Die Tode des Roland Barthes«. In: Henschen, Hans H. (Hg.). Roland Barthes. München: Boer. S. 31-73.

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Didi-Huberman, Georges (1999). Ähnlichkeit und Berührung. Archäologie, Anachronismus und Modernität des Abdrucks. Köln: DuMont.

Eßbach, Wolfgang/Fischer, Joachim/Lethen, Helmut (Hg.) (2002). Plessners ›Grenzen der Gemeinschaft‹. Eine Debatte. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Giesen, Bernhard (2007). »Der Müll und das Heilige«. In: Frank, Michael C./Rippel, Gabriele (Hg.). Arbeit am Gedächtnis. München: Fink. S. 101-110.

Kleist, Heinrich von (1983). »Über das Marionettentheater«. In: Ders.: Sämtliche Werke und Briefe. Bd. II. München: Hanser. S. 338-345.

Kracauer, Siegfried (1963). »Zu den Schriften Walter Benjamins«. In: Ders.: Das Ornament der Masse. Frankfurt/Main: Suhrkamp. S. 249-255.

Lethen, Helmuth (2004). »Auf dem Weg zur ›Infra-Geringen‹ Berührung«. In: Primavesi, Patrick (Hg.). AufBrüche. Theaterarbeit zwischen Text und Situation. Hans-Thies Lehmann zum 80. Geburtstag. Berlin: Theater der Zeit. S. 187-188.

Lethen, Helmut (1996). »Versionen des Authentischen: Sechs Gemeinplätze«. In: Böhme, Hartmut/Scherpe, Klaus R. (Hg.): Literatur und Kulturwissenschaft. Positionen, Theorien, Modelle. Reinbeck: Rowohlt. S. 205-231.

Lethen, Helmut (1994). Verhaltenslehren der Kälte. Lebensversuche zwischen den Kriegen. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Mersch, Dieter (2004). »Bild und Blick. Zur Medialität des Visuellen«. In: Filk, Christian/Lommel, Michael/Sandbothe, Mike (Hg.): Media Synaesthetics. Konturen einer physiologischen Medienästhetik. Köln: Halem. S. 95-121.

Mersmann, Birgit (2004). »Bildkulturwissenschaft als Kulturbildwissenschaft? Von der Notwendigkeit eines inter- und transkulturellen Turn«. In: *Zeitschrift für Ästhetik und Allgemeine Kunstwissenschaft* 49. Jg., Heft 1. S. 91-109.

Plessner, Helmuth (1982). »Lachen und Weinen. Eine Untersuchung der Grenzen menschlichen Verhaltens«. In: Ders.: Gesammelte Schriften Bd. VII. Frankfurt/Main: Suhrkamp. S. 201-387.

Simmel, Georg (1992). »Der Raum und die räumliche Ordnung der Gesellschaft«. In: Ders.: Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung. Frankfurt/Main: Suhrkamp. S. 687-790.

Sombroek, Andreas (2005). Eine Poetik des Dazwischen. Zur Intermedialität und Intertextualität bei Alexander Kluge. Bielefeld: transcript.

Steiner, Uwe (2004). Walter Benjamin. Stuttgart: Metzler.

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Sammeln, Sammlungen, Sammler

ALEIDA ASSMANN

Sammeln

Obwohl nicht jeder ein Sammlertyp ist, entspricht das Sammeln doch einem Urtrieb der Menschheit. Sammeln, Sortieren, Aufbewahren von Nahrungsmitteln sind eine wichtige Überlebenstechnik und bilden, in systematisierter Form, die Voraussetzung jeder Vorratswirtschaft, die der kollektiven Daseinsvorsorge dient. Dem Grundimpuls zur materiellen Sicherung entspricht auch einer, der die spirituelle Vorsorge im Blick hat. Wir dürfen nicht vergessen, dass ein wichtiger Ursprung der Sammlung das Grab ist. Wohlhabende Verstorbene haben sich zum Beispiel im alten Ägypten mit den Utensilien und Insignien ihres Alltags- und Berufslebens umgeben, um sich auf diese Weise der Fortsetzung ihrer Existenz im Jenseits zu vergewissern. Die ältesten Sammlungen sind Grabbeigaben, das älteste Museum ist das Grab. Das verweist uns auf die Investition in Zeit und Zukunft, die in jeder Sammlung steckt. Sammeln dehnt unseren Zeithorizont in die Vergangenheit und in die Zukunft.

Hinter jedem Sammeln steht der Wunsch, Dinge aus dem Strom der Nutzung herauszuheben und sie in einem neuen Kontext zu bergen. Sammeln ist ein Veto gegen den Zahn der Zeit und die Naturgewalt des Vergessens. Nicht, dass das Sammeln diesen Strom der Dinge ins Nichts aufhalten könnte, es macht ihn in gewisser Weise überhaupt erst wirklich sicht- und fühlbar. Von der Ausnahme, vom geretteten Objekt her erschließt sich erst die Masse des Abwesenden und für immer Verlorenen. Deshalb hat man im Sammeln auch den Wunsch nach Vergangenheitsfixierung gesehen und ihn als Ausdruck einer melancholischen Disposition gedeutet. Diese Tätigkeit beruht immer schon auf der Erfahrung von Tod und Zerstörung. Es kann auch ein traumatischer Verlust sein, der den Impuls zum Sammeln anstößt wie im Mythos des gewaltsam zu Tode ge-

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

brachten und zerstückelten Körpers des Gottes Osiris, dessen zerstreute Glieder seine Gemahlin und Schwester Isis als eine archetypische Sammlerin in den Regionen Ober- und Unterägyptens gesucht und wieder zusammengeführt hat. An diesem Mythos tut sich die überraschende Querverbindung zwischen Zusammenfügen und Erinnern im englischen Wort ›remembering‹ auf.

Eine wichtige psychologische Wurzel des Sammelns liegt in dem Wunsch nach Selbstvergewisserung im zeitlichen Wandel. Sammeln ist Suchen, Festhalten, Bewahren und stiftet damit zugleich ein Fundament individueller Identität: »Meine Sammlung – das bin ich«. Dieser enge Zusammenhang zwischen Sammeln und Individuum stützt sich zum einen auf den materiellen Besitz. Was ich mir kaufen kann, was mir gehört, stützt und erweitert meine Eigensphäre. Das gilt gerade auch für Sammler von Kunst und Kostbarkeiten. In diesem Sinne hat Walter Benjamin über den Sammler geschrieben: »Alles Erinnerte, Gedachte, Bewußte wird Sockel, Rahmen, Postament, Verschluß seines Besitztums« (Benjamin 1991: 389).

Sammeln stützt aber nicht nur Identität sondern steigert auch Individualität. Das zentrale Movens und Organ des Sammlers ist nicht seine Brieftasche, sondern ein ihm eigener, besonderer Blick. Sammeln, so können wir auch formulieren, ist eine spezifische und spezialisierte Form von Aufmerksamkeit. Diese Aufmerksamkeit schließt sehr vieles aus, sie engt die Leidenschaft auf einen kleinen Bereich ein; in diesem allerdings führt sie zu Entdeckungen und Formen von unabhängiger, selbstbestimmter Wertschätzung. Aufgrund der Verengung seines Visiers ist die Welt für den Sammler nicht unübersichtlich, sondern geordnet, denn er oder sie weiß ganz genau, was für sie relevant, interessant, wichtig oder wertvoll ist und was nicht. Die Mehrheit kann dieses Urteil in der Regel nicht teilen. Sie hinkt mit ihrer Wahrnehmung und Wertschätzung hinterher und springt zum Teil erst viel später auf die Züge auf, die von den Sammlern in Bewegung gebracht wurden.

Obwohl es privilegierte Sammlungsgegenstände wie Bücher und Bilder, Knöpfe und Orden, Briefmarken und Bauernschränke, moderne Kunst und afrikanische Masken gibt, ist die Kategorie dessen, was als sammlungsfähig eingestuft wird, grundsätzlich offen. Was jeweils zu sammeln ist, kann jeder selbst für sich entscheiden. Als leidenschaftlicher Autofahrer sammelte Samuel Beckett zum Beispiel Strafzettel. Sein Schriftstellerkollege Vladimir Nabokov ließ sich bei seiner Sammelleidenschaft nicht jagen, sondern jagte selbst. In jedem Sammler wohnt auch ein Jäger, der eine besondere Form der Vigilanz entwickeln muss, um an die Objekte seines Begehrens herauszukommen. Dieser Jäger war in Nabokov besonders ausgebildet, der leidenschaftlicher Schmetterlingsforscher und -sammler war. Die Leidenschaft dieses entomologischen Autodidakten, der selber nicht Auto fahren konnte, zog auch seine Familie in ›Mit-

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Leidenschaft‹: seine Frau Véra fuhr mit ihm tausende von Kilometern kreuz und quer durch Amerika, »einzig, um einen bestimmten Schmetterling zu erhaschen«.[1] Über seine eigene Manie schrieb Nabokov:

»Ich verwende zu viel Zeit auf die Entomologie (bis zu 14 Stunden am Tag), und obwohl ich auf diesem Feld etwas von weit reichender wissenschaftlicher Bedeutung leiste, komme ich mir zuweilen vor wie ein Betrunkener, der in seinen lichten Momenten erkennt, dass er alle möglichen wunderbaren Möglichkeiten verpasst«.[2]

Die Leidenschaft des Sammelns kann zu einer Manie werden, die im Grenzfall das Leben und die Persönlichkeit des Sammlers völlig bestimmt.

Sammlungen

Zygmunt Bauman hat die zentrale Aufgabe von Kulturen einmal als ›Übersetzung von Vergänglichem in Unvergängliches‹ definiert. Auf die Frage, durch welche Alchimie diese Transformation erreicht werden kann, gibt es keine einfachen Antworten. Sicher ist aber, dass die Sammlung dabei eine Hauptrolle spielt. Gegenstände, die nicht mehr gebraucht werden oder ihren Besitzern abhanden kommen, sind in aller Regel dem Untergang geweiht. Wohnungen werden entrümpelt, sofern das Inventar nicht vererbt wird, gelangt es auf den Sperrmüll oder wird auf Flohmärkten zerstreut. Das dingliche Substrat eines gelebten Lebens überdauert in der Regel nicht seine Besitzer. Nachdem der lebendige Gebrauchskontext beendet und der Erinnerungsbezug eines Gegenstandes verloren gegangen ist, stürzt er ab in den Orkus des Vergessens.

Einige dieser Überreste können dem Malstrom des Vergehens jedoch dadurch entgehen, dass sie, nachdem sie aus dem ersten Kontext herausgefallen sind, in einen zweiten Kontext aufgenommen werden. Dieser Kontext ist die Sammlung, die eine ganz neue Umwelt für die Dinge schafft. Gebrauchsgegenstände von ehemals funktionalem, materiellem oder sentimentalem Wert werden zu Elementen neuer Ensembles, in denen sie ihre alte Bedeutung verlieren und eine neue zugewiesen bekommen. Ein Orden oder eine Schmuckschatulle, die ihre Verbindung mit einer konkreten Person verloren haben, gewinnen mit dem Transfer aus dem ersten in den zweiten Kontext ihre neue Bedeutung als historisches Relikt oder Symbol eines bestimmten Epochenstils. Solange Sammlungen nur auf individueller Leidenschaft gegründet sind, droht ihnen immer wieder die Auflösung, Zerfledderung, Vernichtung. Erst wenn sie als Sammlung in eine institu-

1 Nabokov in einem Brief vom Anfang September 1951 (Schiff 2001: 218).
2 Nabokov in einem Brief vom 8. Mai 1944 (Schiff 2001: 189).

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

tionell gestützte Sammlung wie ein Archiv oder ein Museum übergeht, kann das Schicksal der Zerstörung weiterhin suspendiert werden. Museum und Archiv sind solche kulturellen Orte, an denen eine Gesellschaft die Überreste und Spuren der Vergangenheit aufbewahrt, lange nachdem diese ihre lebendigen Bezüge und Kontexte verloren haben.

Der kontinuierliche Prozess des Vergessens ist Teil der gesellschaftlichen Normalität. Wie im Kopf des einzelnen muss auch in der Gesellschaft ständig vergessen werden, um Neuem Platz zu machen und um sich auf die Aufgaben der Gegenwart einstellen zu können. Das gilt für lebendige Erinnerungen ebenso wie für materielle Überreste. Während die lebendigen Erinnerungen mit ihren Trägern unwiederbringlich verloren gehen, gibt es für einige materiellen Überreste die Chance eines zweiten und dritten Lebenszyklus jenseits des ursprünglichen Gebrauchskontextes in Sammlungen und den Institutionen des kulturellen Speichergedächtnisses. Nur was schließlich seinen Platz in Museen und Archiven findet und dort gesammelt, konserviert und katalogisiert wird, hat die Chance einer außergewöhnlichen Existenzverlängerung. Während unter den Bedingungen der Produktion und des Markts die Waren in einem kurzen Zeithorizont zirkulieren, aus dem sie durch Obsoleszenz, Ersetzung, Vernutzung und Vernachlässigung bald wieder herausfallen, werden sie in der Sammlung festgehalten und in den Institutionen des kulturellen Gedächtnisses der Dauer geweiht. Es ist dabei vordringlich eine von zwei Qualitäten, die ihnen zugesprochen werden müssen: sie müssen als historisch oder als ästhetisch relevant erkannt werden. Kunstobjekte und historische Gegenstände »unterliegen einer Ethik der Bewahrung und nicht einer Ethik der andauernden Erneuerung wie im Falle der visuellen Gestalt einer Stadt oder Region« (Fisher 1996: 19). Philip Fisher, von dem diese Aussage stammt, hat betont, dass

> »eine Geschichte der Vernachlässigung ebenso wichtig ist wie eine Geschichte der Bewahrung. Vernachlässigung ist eine Form des passiven Vandalismus. […] In jeder Kunst brauchen wir nicht nur eine Geschichte der Schöpfungen, sondern auch eine Geschichte des Verschwindens, möglicher Formen der Vernachlässigung, des Ausschlusses und Desinteresses« (ebd., 23; Übersetzung A.A.).

Als Abfall bezeichnen wir kulturelle Artefakte, die aus dem Gebrauchskreislauf heraus gefallen sind und Wert und Nutzen eingebüßt haben. So, wie ein Artefakt durch Wertentzug zu Abfall wird, kann es durch Wertzuschreibung einen neuen Status gewinnen und in der Kollektion eines Sammlers ein neues Existenzrecht gewinnen. Die wirtschaftlichen Zyklen und Konjunkturen der Novation und Antiquation führen zu einem periodischen Veralten, das sich in Wertentzug und Ausmusterung niederschlägt. Diese Rückstände, die aus der Lebenswelt entfernt werden, bilden eine materielle Form des Vergessens, wobei jedoch die Chance einer Rückho-

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

lung immer offen bleibt. Die industrielle Wohlstandsgesellschaft ist durch ihre ansteigende Menge an Ausscheidungen definiert, die sich als Müllberge außerhalb der Städte ablagern. Im Müllberg lösen sich die kulturellen Prägungen der Gegenstände, die aus ihren Kontexten gerissen und herrenlos geworden sind, allmählich wieder auf. Diese Zone der Dekomposition kulturellen Gebrauchs und Gedächtnisses kann als eine materialisierte Form des Vergessens betrachtet werden. Der Müllberg ist die Umkehrung des Archivs, in ihm sammelt sich, was die Gesellschaft entwertet hat und hinter sich lassen möchte. Die Auseinandersetzung mit dem Müll ist heute nicht mehr nur ein strategisches Problem der Entsorgungswirtschaft, sondern ein Thema, das neben Soziologen (vgl. Giesen 2007) und Kulturwissenschaftlern zunehmend auch Künstler und Literaten beschäftigt.

Sammlungen entstehen im Grenzverkehr zwischen Vergessen und Erinnern bzw. Bewahren und Erneuern. Erst mit Hilfe von Sammlungen und musealer Stabilisierung eines kanonischen Bestandes lässt sich sortieren, was alt und was neu ist. Vor dem Hintergrund dieses klassisch oder kanonisch Verpflichtenden kann sich das Neue wirkungsvoll absetzen – und dann seinerseits hoffen, in die Sammlung zu gelangen.

Freilich sind die Existenzbedingungen eines Gegenstands innerhalb einer persönlichen Sammlung oder eines Museums grundsätzlich andere als in der ersten Phase des Besitzes und Gebrauchs. Sofern ihm ein zweiter Lebenszyklus in einer Sammlung und ein dritter in einem Museum gewährt wird, geht der Gegenstand in ein Cluster bzw. eine Konstellation mit anderen Gegenständen ein. Mit diesen zusammen hat er die Bestimmung, eine Geschichte zu erzählen, eine Epoche zu repräsentieren oder eine These zu dokumentieren. Was für die Objekte und Artefakte die Sammlungen sind, sind für Texte und Photographien die Wiederabdrucke in neuen Kontexten, sowie die Sammlungen in Form von Anthologien und Sammelbänden.

Die Sammlung ist ein gegliedertes Ganzes, ein Ordnungssystem. Die erratische Kontingenz und das Fragmentarische, das ein Gegenstand durch Herausfallen aus seinem ersten Kontext des Gebrauchs und persönlichen Bezugs annimmt, werden ihm wieder genommen durch die Ein-Ordnung in neue Zusammenhänge. Diese Qualität der Strukturiertheit nimmt rapide ab, wenn wir von der Sammlung zur Ansammlung übergehen. Die thematische, materielle oder geschmackliche Kohärenz, die in der Sammlung herrscht, verliert sich in der Ansammlung. Sie ist zunächst nicht mehr und nicht weniger als ein Fundus materieller Relikte, die durch ihren historischen oder sentimentalen Wert aufgehoben oder aus Schwäche und Nachlässigkeit nicht entsorgt worden sind. Sie gehen als Hinterlassenschaft an die nächste Generation über, die dann ihrerseits eine Grenze ziehen muss zwischen ›Nachlass‹ und ›Müll‹. Archive nehmen Nachlässe auf, sie sammeln aber in der Regel nicht, was sie von der Mehrzahl der Bibliotheken und Museen unterscheidet, bei denen die Sammlungstätigkeit ein zentrales

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Merkmal ihrer Identität ist. Archive im Sinne einer Ansammlung von nachhaltig bewahrenswerten Dokumenten

»können sowohl bei jedem einzelnen Menschen, den natürlichen Personen, also im Idealfall bei über sechs Milliarden Erdbewohners oder bei sog. juristischen Personen in der Staats-, Kommunal- und Wirtschaftsverwaltung, im Finanz- und Bankwesen, bei Parteien, Vereinen, Verbänden, Stiftungen, in supranationalen Institutionen, Organisationen usw. gebildet werden oder entstehen« (Brachmann 2000: 17).

Die letzten beiden Verben ›gebildet werden‹ und ›entstehen‹ verweisen noch einmal auf die teilweise fließende Grenze zwischen Sammlung und Ansammlung.

Sammler

Die Geschichte des neuzeitlichen Kunst-Sammlers hat einen Anfang. Sie begann in dem Moment, als der Künstler sich entschied, »sich von den Wünschen des Bestellers freizumachen und sich von der Kundenproduktion auf die Warenproduktion umzustellen« (Hauser 1958: 320). Für die neue Anerkennung seines Werks fand er im Mäzen als Kenner, Sammler und Genießer den idealen Rezipienten. Anders als der mittelalterliche Stifter, der weitgehend außerkünstlerische Interessen verfolgte, war der Mäzen auch ein Sammler und Liebhaber von Kunst. Die Verehrung des Mäzens für den Künstler und sein Werk verhalf diesem zu einer neuen Autonomie. Der autonome Status des künstlerischen Werks verdankt sich also noch nicht allein der Ablösung vom Auftraggeber sondern erst der persönlichen Anerkennung durch einen idealen Rezipienten. Das Mäzenatentum geht auf den Namensspender Gaius Cilnius Maecenas zurück. Er lebte im ersten vorchristlichen Jahrhundert und war politischer Berater von Augustus. Die antike Patronage der Künste hat er keineswegs erfunden, nur in einer besonders eindrucksvollen Weise ausgeübt. Seinen Ruhm verdankt er seinen Schützlingen Horaz, Vergil und Properz. Maecenas wurde zum Symbol einer kulturellen Institution, die verschiedene historische Metamorphosen erlebt hat. Das von ihm begründete Verhältnis zwischen Künstler und Mäzen kann man auch als eine ›folie à deux‹ beschreiben, die der mutuellen Prestige- und Wertsteigerung dient: Das Lob des Künstlers verschafft dem Mäzen Ruhm, die Verehrung des Mäzens verschafft dem Künstler Ansehen und eine Existenzgrundlage.

In der Renaissance, als die Kunst von den Klöstern und Burgen in die Städte einzog, wurde in Oberitalien das antike Mäzenatentum mit großem Prunk wiederbelebt. Lorenzo di Medici (1449-92) war der größte Mäzen der italienischen Künstler und ein umfassender Sammler und Investor. Mit

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

kapitalistischem Wirtschaften ging nicht nur ein neuer Luxus, sondern auch ein neuer Repräsentations- und Symbolbedarf einher. Die Investition in Kunst und Künstler »gehörte zu den Repräsentationsspesen der neuen Elite« (ebd., 361). Fürsten, Adlige und Neureiche bezeichneten sich als ›Liebhaber der Musen‹ und Förderer der Künste: sie beschäftigten Maler, Bildhauer, Literaten und Musiker in ihrem Hofstaat. Die Künstler erhielten eine Existenzgrundlage, ihre Gegenleistung dafür war Ruhm, Repräsentation und Zerstreuung. Zwischen Mäzen und Künstler konnte sich im Humanismus ein Verhältnis der Freundschaft und gegenseitigen Achtung entwickeln, oft blieb es aber von feudalen Strukturen einseitiger Abhängigkeit geprägt.

Das änderte sich im 18. und 19. Jahrhundert, als ein Kunstmarkt entstand. Kunst gewann damit jenseits von höfischer Repräsentation einen neuen Kontext: die bürgerliche Öffentlichkeit. Im Kunstmarkt, mit dem sich die Autonomie der Kunst weiter durchsetzte, trat der Künstler ganz aus seiner feudalen Abhängigkeit heraus. Seine neuen Partner waren die Verleger oder Kunsthändler, die den Wert seines Werkes als Ware festsetzen und damit seine wirtschaftliche Unabhängigkeit ermöglichen. In diesem Kontext trat der bürgerliche Mäzen als eine neue Metamorphose auf, der sich von dem auf Repräsentation ausgerichteten höfischen Mäzen deutlich unterscheidet. Der bürgerliche Mäzen dient vorrangig der Kunst und lässt sich nicht mehr von der Kunst bedienen. Als Kulturförderer ist er uneigennützig; es geht ihm nicht um die blendende Verbrämung von Macht und Geld durch Repräsentation. Neu an ihm ist seine besondere Kennerschaft. Sein Glaubensbekenntnis steht in Goethes Maximen und Reflexionen: »Die Kunst kann niemand fördern als der Meister«.

Im persönlichen Verhältnis von bürgerlichem Mäzen und Künstler verschränken sich Produktion und Rezeption. Im bürgerlichen Mäzen verbinden sich Geld und Geschmack mit Geist; er ist zugleich Sammler und Theoretiker. Er schenkt dem Künstler dreierlei: 1. finanzielle Förderung, 2. auf Sachverstand gegründete Begeisterung und 3. Schutz gegenüber einem ignoranten Publikum, das ihn missachtet und nicht versteht. Besonders wichtig ist der letzte Punkt. Der bürgerliche Mäzen ist risikofreudig. Er handelt unabhängig von den Entscheidungsprozessen von Markt, Staat und Behörde.

Im Mut des Kunst-Sammlers, seinem Bekenntnis zum Neuen, seiner Unabhängigkeit von Behörden, Institutionen und dem Geschmack des Publikums sieht der Schriftsteller Rolf Hochhuth das wichtigste Merkmal des bürgerlichen Mäzens:

»Dieses Bekenntnis zum Neuen, das heißt in der Kunst immer auch: zum Riskanten, zum Umstrittenen, zum vielleicht Misslingenden, zum Gefährdeten wie Gefährdenden, erst dieser Wagemut adelt den Mäzen. [...] Ohne Mäzene, also Privatleute, wären Künstler verloren in unserer Republik.[...] Sollen doch Mäze-

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

ne gerade das fördern, was die Behörden links liegenlassen oder gar bekämpfen: Das Oppositionelle, das Neue, das Überraschende, das noch nicht ›Standesgemäße‹«.[3]

Was der bürgerliche Mäzen in Zeiten der Vernachlässigung oder Missachtung von Künstlern sammelt, kann später zum Grundstock für die Museen werden. Die unabhängigen Sammler sind Garanten der Zukunft, weil sie wesentliche Voraussetzungen schaffen, für einen solchen Sprung der künstlerischen Reputation von der Peripherie ins Zentrum der Kultur. Für Peter Weibel ist der Sammler deshalb »zum wichtigsten sozialen Faktor für die Konstruktion von Kunst« geworden. Der Sammler, an den er denkt,

»wird im Namen der Demokratie gegen die Logik des Marktes kämpfen und sich von seinem Bann, von der Verehrung der Einschaltquote und dem Kniefall vor den Besucherzahlen, dem sich die staatlichen Museen unter dem Druck der Massenmedien beugen, befreien« (Weibel 1999: 201).[4]

Die neueste Metamorphose des Mäzens ist der Sponsor. Für ihn rückt der Repräsentationsaspekt des Renaissance-Mäzens wieder stärker in den Mittelpunkt: Es geht ihm um Glanz und Prestige als attraktive Verbrämung von Geld und Macht. Er investiert in Kultur, um damit für seinen eigenen Namen und den seines wirtschaftlichen Unternehmens ›Publicity‹ und Prestige zu gewinnen. Die Förderung dient der Imagepflege des Unternehmens. In dem Maße, wie die Kulturetats der Städte sinken, steigt der Bedarf an neuen Wirtschaftssponsoren (vgl. Fohrbeck 1989). Kunst und Wissenschaft werden dabei – wie im Sport längst geschehen – zu Werbeträgern für die Wirtschaft.

Im Mäzen treffen sich beides: Geschäftssinn, die Neigung zur Selbstdarstellung, die Inszenierung von Individualität und Reichtum, sowie der Mut zum eigenen Urteil, die kreative Rezeptivität. Im Sammler steckt deshalb nicht nur ein Jäger, sondern auch ein Künstler. Marcel Duchamp, der als erster Alltagsgegenstände signierte und ins Museum gestellt hat, wusste sehr genau, wie viel sein Werk dieser rezeptiven Kreativität verdankt: »Die eine Hälfte des Kunstwerks macht der Künstler, die andere Hälfte vollendet der Sammler« (Theewen 1994: 5). Diese künstlerische Seite des Sammlers kann man gar nicht hoch genug schätzen. Denn ob es sich um moderne Kunst, antiquierte Technik oder triviales Beiwerk handelt: aus individuellen Sammlungen der ›Afficionados‹, Sonderlinge, Exzentriker und ›Freaks‹ der Gegenwart entstehen die Museen der Zukunft.

3 Zitate aus der Laudatio, die Rolf Hochhuth anlässlich der Maecenas-Ehrung des Züricher Dirigenten und Mäzens Paul Sachers 1997 gehalten hat (Erni 1999).

4 Vgl. auch Christina Weiss (2007).

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Der schützende Hafen und damit auch die Endstation der Sammlung ist das Museum, in dem sie ein Haus, eine Institution und damit eine weitere Form ihrer Existenzverlängerung findet. Doch mit diesem Kontext des Museums darf die Sammlung nicht stillgestellt werden. Dafür sorgen vor allem die Ausstellungen. Wie die Aufgabe des Sammelns wird heute auch die Aufgabe des Ausstellungsmachens zunehmend als eine genuin künstlerische gewürdigt. Jean-Christophe Ammann hat betont: »Das Museum als kollektives Gedächtnis ist nicht eine statische Größe per se. Dieses Gedächtnis muss immer wieder neu definiert und vermittelt werden« (Ammann 1993: 48). Deshalb ist es wichtig, Bilder immer wieder umzuhängen und das Potential der Ausstellungsgegenstände in immer neuen Konfigurationen und Konstellationen zu erforschen.

Literatur

Ammann, Jean-Christophe (1993). Bewegung im Kopf. Vom Umgang mit Kunst. Regensburg: Lindinger & Schmid.

Benjamin, Walter (1991). Denkbilder. In: Ders.: Gesammelte Schriften. Bd. IV,1. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Brachmann, Botho (2000). »Tua res agitur! Aussensichten auf Archive und archivarisches Selbstverständnis« In: Oldenhage, Klaus/Schreyer, Hermann/Werner, Wolfram (Hg.): Archiv und Geschichte. Festschrift für Friedrich P. Kahlenbach. Düsseldorf: Droste. S. 17-39.

Erni, Jürg (Hg.) (1999). Paul Sacher. Musiker und Mäzen. Aufzeichnungen und Notizen zu Leben und Werk. Basel: Schwabe.

Fohrbeck, Karla (1989). Renaissance der Mäzene? Interessenvielfalt in der privaten Kulturfinanzierung. Köln: Dumont.

Giesen, Bernhard (2007). »Der Müll und das Heilige«. In: Frank, Michael C./Rippel, Gabriele (Hg.). Arbeit am Gedächtnis. München: Fink. S. 101-110.

Hauser, Arnold (1958). Sozialgeschichte der Kunst und Literatur. München: Beck.

Schiff, Stacy (2001). Véra. Ein Leben mit Vladimir Nabokov. Reinbek: Rowohlt.

Theewen, Gerhard (1994). Obsession - Collection: Gespräche und Texte über das Sammeln von und mit Jean Christophe Ammann u.a. Köln: Odeon.

Weibel, Peter (1999). »Der Sammler und die Logik des Marktes« In: Adriani, Götz (Hg.). Kunst Sammeln. Karlsruhe: ZKM.

Weiss, Christina (2007). »Im Kraftfeld der Kunst. Die Verantwortung des Sammlers«. In: Horizonte des Sammelns. Beiträge von Christina Weiss und Adrian Koerfer. Eine Begleitpublikation zum Wolfsberg Arts Forum 2006/2007. Ermatingen. S. 5-22.

Fisher, Philip (1996). »Local Meanings and Portable Objects: National Collections, Literatures, Music, and Architecture«. In: Wright, Gwendolyn (Hg.): The Formation of National Collections of Art and Archaeology. Washington, DC: National Gallery of Art.

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Identität / Intention

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Sakralkönigtum und Gemeinschaftskunst. Der Alte Orient und das Politische

JAN ASSMANN

Was das Politische angeht, hat der Alte Orient einen schlechten Ruf im europäischen Gedächtnis.[1] Bis zur Entzifferung der originalen Quellen im neunzehnten Jahrhundert war Europa auf die biblischen, griechischen und lateinischen Nachrichten und damit auf die Außenansicht der altorientalischen Reiche angewiesen, und diese Außenansicht ist nicht sehr einladend. Mesopotamien, also ›Babel‹ und ›Ninive‹, erscheinen in der Bibel als Inbegriff von Hybris, Willkürherrschaft und moralischer Verderbtheit; Ägypten ist das Haus der Knechtschaft und wird als Inbegriff von Unterdrückung, Schinderei, Zauberei und Götzendienst geschildert. Den Griechen tritt der Orient vor allem in der persischen Variante als ›orientalische Despotie‹ entgegen, als gesetzlose Willkürherrschaft eines Einzelnen oder einer Clique über ein unterdrücktes Volk. Freiheit, Autonomie, politische Selbstbestimmung erscheinen sowohl in der Bibel als auch bei den Griechen als Kriterium der Selbstabgrenzung von den Reichen des Orients. Ägypten kommt bei einigen eher konservativen Staatsdenkern wie Isokrates, Platon und Hekataios von Abdera allerdings sehr viel besser weg. In der Gegenüberstellung von orientalischer Despotie, die auf Willkür gründet, und westlicher Politik, die auf Gesetz und Verfassung gründet, steht Ägypten für einen dritten Weg, der Monarchie und Gesetz verbindet (vgl. 2000: Kap. III.3). Im Ganzen aber ist das Image des Alten Orients, was das Politische angeht, eher schlecht. Stand er früher für das Gegenbild guter politischer Ordnung, so wird ihm heute ›das Politische‹ überhaupt abge-

1 Dieser Beitrag geht auf die von Bernd Giesen organisierte ›Konstanzer Meisterklasse‹ 2003 mit Mary Douglas und Shmuel N. Eisenstadt zurück, die unter dem Thema ›Religion and Politics‹ stand (vgl. Giesen/Šuber 2005).

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

sprochen, das im eigentlichen, noch heute gültigen Sinne, wie Christian Meier (1989) gezeigt hat, erst mit den Griechen entstand.[2]

Das Politische, das ist nach unserem Verständnis ein Raum öffentlichen Handelns und Entscheidens im Dienste der Polis und des Gemeinwohls, im Gegensatz zu den privaten Räumen des Handelns in eigener Sache. Ein Raum öffentlichen Handelns und Entscheidens setzt die Mitbestimmung freier Bürger voraus. Wenn ein Einzelner diesen Raum stellvertretend für alle besetzt und den Untertanen jede Möglichkeit der Mitbestimmung genommen ist, dann kann von *dem* Politischen nicht mehr die Rede sein. Zugleich mit dem Raum des Politischen und den Möglichkeiten bürgerlicher Mitbestimmung entsteht das Politische als Diskurs, zentriert um die Fragen nach der besten Verfassung, den besten Gesetzen und den Grundlagen von Herrschaft und Gerechtigkeit. Wenn jeder mitreden kann, müssen objektive Maßstäbe für die Richtigkeit und Gültigkeit von Entscheidungen gefunden werden. Das heißt Gerechtigkeit. Diesen Diskurs kann es nicht geben, wo alle diese Fragen schon vorab im Sinne der monarchischen Totalrepräsentation geklärt sind.

Der Alte Orient hat, soweit ich sehe, keine Alternativen zu der offenbar als einzig denkbar geltenden monarchischen Verfassung hervorgebracht. Vermutlich hat es auch keine Diskurse über die beste Verfassung gegeben. Bürgerliche Mitbestimmung wäre für Ägypten und Mesopotamien keine denkbare Alternative gewesen, weil die dafür notwendigen großräumigen Institutionen, Infrastrukturen und Kommunikationskanäle nicht existierten. Auch Rom hörte in dem Moment auf, eine Republik zu sein, als die dafür optimale Betriebsgröße allzu drastisch überschritten war, und die europäischen Staaten kehrten erst dann zu dem Politischen im griechischen Sinne zurück, als die für bürgerliche Mitbestimmung erforderlichen Infrastrukturen möglich geworden waren. Erst heute leben wir in einer Welt, in der sich die Demokratie als beste Verfassungsform und der Nationalstaat als optimale Betriebsgröße durchzusetzen begonnen haben. Freilich, nachdem das Politische als Diskurs einmal in die Welt gekommen war, war es, solange die klassischen Sprachen lesbar und die Texte zugänglich blieben, daraus nicht mehr wegzudenken und so kann es sich manchen so darstellen, als sei erst mit den Griechen das Politische in die Welt gekommen und seitdem nicht mehr daraus verschwunden.

Nachdem nun aber durch die Entzifferung der alten Schriften die originalen Quellen zugänglich geworden sind, sind wir nicht mehr ausschließlich auf die biblische und klassische Außenansicht des Alten Orients und seiner politischen Kultur bzw. Barbarei angewiesen, sondern können uns auch über die Innenansicht dieser Welt Aufschlüsse verschaffen. Das möchte ich hier in aller gebotenen Kürze versuchen und mich dabei weitgehend auf das Alte Ägypten beschränken. In seiner Innenansicht

2 Einen weiteren Begriff des Politischen vertritt Raaflaub (1993).

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

stellt sich der ägyptische Staat (und ich glaube, man kann das verallgemeinern und sagen: der altorientalische Staat) als ein Institut der Gerechtigkeit dar. ›Ma'at‹, also Recht, Wahrheit, Ordnung in Ägypten, ›kittu‹ und ›mescharu‹, also Recht und Gerechtigkeit in Mesopotamien, und ›ascha‹, Gerechtigkeit und Wahrheit in Altiran sind die zentralen Begriffe aller politischen Diskurse, die es auch hier gegeben hat, auch wenn sie nicht um die Frage nach der besten Verfassung, sondern eher um die Grundlagen von Herrschaft und Gemeinschaft kreisten.

Die zentrale Aufgabe des ägyptischen Staates (bzw. quellensprachlich: des ägyptischen Königs, also Pharaos) war es, auf Erden Gerechtigkeit einzusetzen und das Unrecht zu vertreiben (vgl. Assmann 1990). Damit war die Errichtung einer Rechtssphäre gemeint, in der rohe Gewalt ausgeschlossen war und in der vor dem Gesetz alle gleich, das heißt die Unterschiede zwischen stark und schwach, arm und reich aufgehoben waren. Das Ideal der Rechtsprechung wurde weniger darin gesehen, die Übeltäter zu bestrafen als dem Schwachen gegenüber dem Starken zu seinem Recht zu verhelfen, für die Witwen und Waisen als die sprichwörtlich Entrechteten einzustehen, zwischen streitenden Parteien zu schlichten und die soziale Harmonie herzustellen und aufrecht zu erhalten. Der ägyptische Staatsmythos, der Mythos von Horus und Seth, erzählt, wie der schwache Knabe Horus, der legitime Sohn des ermordeten Osiris, und der starke Gewalttäter Seth, der Mörder seines Bruders Osiris, um die Nachfolge im Königsamt streiten. Nach langem Rechtstreit erhält Horus den Thron, Recht triumphiert über Gewalt, aber Seth wird anderweitig abgefunden und die Streitenden versöhnen sich, weil Recht ohne Gewalt hilflos ist, so wie Gewalt ohne Recht barbarisch ist.[3] Das Recht bedarf, wie es schon Blaise Pascal in einer berühmten Passage seiner ›Pensées‹ feststellte, der Gewalt zu seiner Durchsetzung.

»Die Gerechtigkeit ohne Gewalt ist kraftlos, ohnmächtig; Gewalt ohne Gerechtigkeit ist tyrannisch. Gerechtigkeit ohne Gewalt wird nicht anerkannt, weil es immer Bösewichte gibt; Gewalt ohne Gerechtigkeit wird angeklagt. Man muß also Gerechtigkeit und Gewalt zusammenstellen, damit, was gerecht und angemessen auch stark und kräftig, was stark und kräftig auch gerecht und angemessen ist.
Da man nicht hat erreichen können, daß das Gerechte und Angemessene auch stark und kräftig ist, hat man dafür gesorgt, daß das Starke und Kräftige gerecht und angemessen ist« (Derrida 1991: 23).

Als den zentralen politischen Diskurs im Alten Ägypten möchte ich die sog. ›Klagen‹ ansprechen (Junge 1977). Sie bilden den Ort, an dem in der altägyptischen Welt über die Fragen der Herrschaft, Gemeinschaft und Gerechtigkeit nachgedacht wird. Das sind Texte, in denen ein Einzelner ent-

3 Vgl. zu diesem Mythos Frankfort (1948) und Griffiths (1960).

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

weder in Form eines Selbstgesprächs oder gegenüber einer höheren Instanz den Zustand einer Welt beklagt, aus der Gerechtigkeit, Herrschaft und Gemeinschaft verschwunden sind. Diese drei gehören offenbar untrennbar zusammen. Keine Herrschaft ist ohne Gerechtigkeit und Gemeinschaft, keine Gerechtigkeit ohne Herrschaft und Gemeinschaft, keine Gemeinschaft ohne Herrschaft und Gerechtigkeit denkbar. Statt ›Herrschaft‹ müssen wir überall ›Königtum‹ einsetzen, das wird, wie schon gesagt, alternativlos gedacht. Der Grundsatz aber, dass keine Herrschaft ohne Gerechtigkeit und Gemeinschaft denkbar ist, entzieht schon einmal dem Klischee der orientalischen Despotie der Boden. Dass keine Gerechtigkeit und Gemeinschaft ohne Herrschaft bzw. Königtum denkbar sei, das allerdings steht nun unserem Begriff des Politischen diametral entgegen. Man könnte sagen, dass die große Leistung der Griechen darin besteht, diesen Nexus aufgebrochen zu haben.

In der Tat stellt der Nexus von Gerechtigkeit und Königtum das Grundprinzip der altorientalischen Staaten dar, das daher am Angemessensten als ›Rechtskönigtum‹ zu bezeichnen ist. Der König legitimiert sich dadurch, dass er die genannte Rechtssphäre herstellt und sich an sie bindet. Seine vornehmste Aufgabe besteht darin, die Gesetze zu erlassen und in Kraft zu setzen. Die Gesetze bilden das geltende Recht, und die Gerechtigkeit stellt eine übergeordnete Norm dar, an der sich die Gesetze zu orientieren und zu messen haben. Gerechtigkeit umfasst mehr als das Recht, sie umfasst auch Erbarmen, Amnestie, Rechtsverzicht in Fällen, wo die blinde Durchsetzung des Rechts die soziale Harmonie stören würde. Gerechtigkeit ist eine rettende Instanz, sie hat in erster Linie, wir haben es schon gesehen, die Aufgabe, die Schwachen vor der Unterdrückung durch die Starken und die Armen vor der Ausbeutung durch die Reichen zu schützen.

Im Grunde läuft die Idee einer »rettenden Gerechtigkeit« (Assmann/Janowski/Welker 1998), die ihre Aufgabe darin sieht, die Schwachen vor den Starken zu schützen, auf eine Gleichsetzung von ›stark‹ und ›böse‹ hinaus. Nietzsche hat das bekanntlich als eine speziell jüdisch-christliche Errungenschaft angesehen und als »Ressentiment« und »Sklavenmoral« gedeutet (Nietzsche 1999). Max Weber ist ihm darin mit großer Zustimmung gefolgt (Fleischmann 1981). Damals waren die ägyptischen und vorderorientalischen Quellen noch unzureichend erschlossen. Inzwischen ist deutlich geworden, dass es sich hier um ein gesamtorientalisches Gerechtigkeitsdenken handelt, an dem die jüdisch-christliche Bibel lediglich auf ihre besondere Weise Anteil hat. Von Sklavenmoral kann überhaupt keine Rede sein. Auch diese Einschätzung zeigt nur wieder, wie fremd uns das Prinzip der rettenden Gerechtigkeit geworden ist.

Diesen Vorstellungen von Staat und Gerechtigkeit liegt eine negative Anthropologie zugrunde. Gäbe es den Staat nicht, der auf Erden für Gerechtigkeit sorgt, dann würde das Unrecht herrschen, dann würden die

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Starken die Schwachen unterdrücken und die Reichen die Armen ausbeuten. Das wird als Naturzustand vorausgesetzt. Wenn es als die erste Aufgabe des Königs angesehen wird, die ›Ma'at‹ auf Erden zu verwirklichen und das Unrecht daraus zu vertreiben, dann wird unterstellt, dass ohne den König auf Erden das Unrecht herrscht. Diese Anthropologie finden wir auch anderswo, z.B. im ›Arthashastra‹, der Staatslehre des klassischen Indien, deren Lehren Max Weber als »nacktesten Machiavellismus« bezeichnete (Weber 1978: 65f., 145f.).[4] Nur durch den Staat gelingt dem Menschen die Heraushebung aus dem Chaos der subhumanen Sphäre ewiger gegenseitiger Zerfleischung, in das er im Zustand der Herrschaftslosigkeit (›arajaka‹) wieder zurückfällt: »Gäbe es auf Erden keinen König, der den züchtigenden Stock trägt, dann würden die Starken die Schwachen aufspießen und braten wie Fische«.[5]

Dem Staat, d.h. dem Krieger- und Fürstenstand (›kshatriya‹), fällt in diesem Weltbild eine sehr umfassende Schutzpflicht zu, nämlich die, eine Ordnung des Zusammenlebens aufzubauen und zu garantieren, welche Menschentum (›manusha‹) überhaupt erst möglich macht. Aus der pessimistischen Anthropologie und der Fiktion eines chaotischen Naturzustands ergab sich eine umfassende Ermächtigung zum Gewaltgebrauch und zur Aggressivität. In der abendländisch-christlichen Tradition wird die pessimistische Anthropologie seit Augustinus mit der Doktrin der Erbsünde begründet. So taucht das indische Bild vom ›Gesetz der Fische‹ (›matsyanyaya‹) auch in der mittelalterlichen Staatslehre auf: »Überall unterdrükken die Starken die Schwachen und die Menschen sind wie die Fische im Meer, die sich gegenseitig verschlingen«. Dieser Satz steht im Gesetzbuch Friedrichs II. von Hohenstaufen aus dem Jahre 1231. Durch den Sündenfall fassten die Menschen

»gegeneinander Hass, trennten den nach natürlichem Recht gemeinsamen Besitz der Dinge und [...] scheuten sich nicht, auf Streitigkeiten einzugehen. So [...] wurden die Fürsten der Welt gewählt, damit durch sie die Freiheit zu Verbrechen eingeschränkt werden könne« (Borst 1979: 285ff.).

Zu den anthropologisch pessimistischen Staatstheoretikern gehört auch Thomas Hobbes mit seiner Vorstellung von der wölfischen Natur des Menschen (›homo homini lupus‹) und seiner Theorie des Naturzustands als eines Kriegs aller gegen aller (›bellum omnium contra omnes‹). Carl Schmitt hat diesen Zusammenhang von Staatslehre und Anthropologie in der 2. Auflage seines Buches ›Der Begriff des Politischen‹ (1932) sehr klar formuliert:

4 Vgl. zum ›Arthashastra‹ auch Louis Dumont, der feststellt: »Die oft betonte Parallele zu Machiavelli ist durchaus nicht unsinnig« (1976: 353).

5 Originalquelle: Mahabharata XII, 67, 16 (Dumont 1976: 351).

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

»Man könnte alle Staatstheorien und alle politischen Ideen auf ihre Anthropologie prüfen und danach einteilen, ob sie, bewußt oder unbewußt, einen ›von Natur bösen‹ oder einen ›von Natur guten‹ Menschen voraussetzen« (Schmitt 1979: 59ff.).

Wenn er dann feststellt, dass »alle echten politischen Theorien (den Menschen) als ›böse‹, d.h. als keineswegs unproblematisches, sondern als ›gefährliches‹ und dynamisches Wesen‹ voraussetzen« (ebd.), dann ist klar, dass für ihn auch die altorientalischen Staatslehren ›echte‹ politische Theorien darstellen. Im gleichen Sinne wie Schmitt, darin waren die beiden sich einig, erkennt auch Leo Strauss in der Gefährlichkeit des Menschen die Quelle seiner »Herrschaftsbedürftigkeit« (Strauss 1998: 114f.). So uralt diese politischen Ideen sind, so schwer sind sie zu überwinden. Noch im Jahre 2005 schrieb Rudolf Burger:

»Der Liberalismus, geborgen und befangen in einer Welt der Kultur, vergißt das Fundament der Kultur, den Naturzustand, das heißt die menschliche Natur in ihrer Gefährlichkeit und Gefährdetheit. Mit anderen Worten: Er vergißt die Wolfsnatur des Menschen« (Burger 2005: 1041).

Nun muss man aber, was die Anthropologie angeht, einen wichtigen Unterschied zwischen der ägyptischen und der Hobbes'schen Staatslehre berücksichtigen. Hobbes spricht dem Menschen alle angeborene Sozialität ab. Für ihn ist der Mensch ein ausschließlich auf Selbsterhalt und Lustgewinn ausgerichtetes Individuum, das sich mit anderen Menschen nur in Verfolgung seiner eigenen Interessen verbindet. Für die Ägypter dagegen ist der Mensch (wie für Aristoteles) ein von Haus aus auf Bindung angelegtes Wesen, ein ›animal sociale‹, das nur in Gemeinschaft mit anderen leben kann. Diesem natürlichen Bindungsbedürfnis steht zwar ein Trieb nach Macht und Selbstdurchsetzung entgegen, aber dieser Trieb ist durch Erziehung formbar. Die Ägypter gehen also davon aus, dass der Mensch nicht nur durch den äußeren Zwang der politischen Herrschaft, d.h. durch Androhung von Gegengewalt, sondern auch und vor allem durch Erziehung dazu gebracht werden kann, das Recht zu achten und den Schwachen zu schonen. Die Gerechtigkeit ist zwar nicht von Natur aus im Menschen angelegt, aber er ist von Natur aus auf Gemeinschaft und damit auf Gerechtigkeit und Herrschaft hin angelegt, so dass er zu ihr erzogen werden kann, von wenigen unverbesserlichen Egoisten abgesehen.

Dieser Erziehung und Unterweisung dienen die Texte, die ich für das Alte Ägypten als eine Form politischen Diskurses reklamieren möchte. Es handelt sich um die Lehren einer Gemeinschaftskunst, die den Menschen zum Mitmenschen und zum harmonischen und erfolgreichen Zusammen-

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

leben mit Anderen erziehen möchte.[6] Wir dürfen den Begriff des Politischen nicht mit Herrschaft gleichsetzen. Das Politische hat immer zwei Dimensionen, die vertikale der Herrschaft und die horizontale der Gemeinschaft. Die eine ist immer in der anderen mitgedacht. Der ägyptische Begriff von Gemeinschaft beruht auf dem Prinzip der ›vertikalen Solidarität‹.[7] Um das zu erklären, muss ich noch einmal auf den ägyptischen Staatsmythos, den Mythos von Horus und Seth, zurückkommen. Dieser Mythos beruht auf zwei Konstellationen: der Feindschaft zwischen den Brüdern Osiris und Seth, und dem Bündnis zwischen Vater und Sohn, Osiris und Horus. Dies Bündnis besteht über die Todesschwelle hinweg und verhilft dem toten Vater nicht nur zu seinem Recht, sondern auch zu einer Art von Auferstehung. Indem der Sohn auf Erden seinen Platz in der Gesellschaft übernimmt und für ihn eintritt, stellt er seine Ehre und damit einen wichtigen Aspekt seiner sozialen Persönlichkeit wieder her. Auf diesem Vater-Sohn-Bündnis beruhen in Ägypten Staat und Kultur. Es stellt die genaue Umkehrung der Freudschen Konstruktion der ödipalen Konstellation dar. Wie bei Freud Vatermord und Bruderbund, so gehören bei den Ägyptern Brudermord und Vaterbund zusammen. So wie der Bruderbund als Prinzip einer Gemeinschaftskunst auf dem Gedanken einer ›horizontalen‹ Solidarität zwischen Gleichen, so fordert der Vaterbund die ›vertikale‹ Solidarität zwischen Ungleichen: Höheren und Niederen in der Sozialdimension, Toten und Lebenden in der Zeitdimension. Vertikale Solidarität bedeutet Verantwortung und Schutz von oben nach unten, Loyalität und Gehorsam von unten nach oben. Während horizontale Solidarität die Ungleichheit zwischen den Menschen aufheben will, setzt vertikale Solidarität sie als naturgegeben und unaufhebbar voraus und will nur ihre Folgen mildern: durch soziale Normen, die Wohltätigkeit und Armenpflege, Erbarmen und Verantwortung einschärfen im Sinne von Verpflichtungen, die mit der Zugehörigkeit zur Hierarchie verbunden sind. Die Starken werden nicht geschwächt und die Schwachen nicht gestärkt, aber den Ersteren wird Verantwortung für die letzteren, den Letzteren Loyalität gegenüber den Ersteren eingeschärft.

Diese Konzeption einer vertikalen Solidarität ist uns gründlich fremd geworden. So kann es uns als selbstverständlich erscheinen, das Politische mit dem horizontalen Prinzip der brüderlichen Gleichheit zu identifizieren. Ich will hier auch in keiner Weise für das vertikale und gegen das horizontale Prinzip der Vergemeinschaftung plädieren. Ich wende mich nur gegen die Vereinseitigung, durch die der Alte Orient mit seinen politischen Errungenschaften von vornherein aus dem Blick gerät. Immerhin sind hier die ersten politischen Ordnungen großen Stils entstanden, wobei Ägypten

6 Zum Begriff der »Gemeinschaftskunst« vgl. Assmann/Krippendorff/Schmidt-Glintzer (2006).

7 Diesen Begriff habe ich in meinem Buch ›Ma'at‹ (Assmann 1990) näher erläutert.

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

als der erste große Flächenstaat der Geschichte gelten kann. Die Griechen hatten zwar, wie Christian Meier betont, keine Griechen vor sich, aber sie hatten die altorientalischen Großreiche und Hochkulturen vor Augen, von deren Beispiel sie sich, wenn sie ihm schon nicht folgen wollten, doch immerhin abkehren konnten. Die Alten Ägypter hatten nur die Prähistorie vor sich.

Wenn uns schon das Prinzip der vertikalen Solidarität fremd geworden ist, dann gilt das in einem noch ganz anderen Maße für das, was ich die politische Theologie der altorientalischen Reiche nennen möchte, also die Formen, in denen die beiden Achsen der Politik, die Herrschaft und die Gemeinschaft, religiös interpretiert bzw. sakralisiert wurden. Im Alten Orient kann man zwischen Religion und Politik bzw. zwischen Kirche und Staat nicht unterscheiden. Weder das Politische noch das Religiöse sind als eigengesetzliche Sphären menschlichen Denkens und Handelns ausdifferenziert. Das ist einer der entscheidenden und durchaus einleuchtenden Gründe Christian Meiers, erst den Griechen die Erfindung des Politischen zuzuschreiben. Allerdings ist diese Ausdifferenzierung mindestens ebenso wie eine griechische auch eine biblische Errungenschaft; vor allem aber ist sie in der abendländischen Geschichte immer wieder rückgängig gemacht worden, so dass die altorientalische politische Theologie allen biblischen und griechischen Errungenschaften zum Trotz durch das ganze Mittelalter und bis weit in die Neuzeit hinein kaum etwas von ihrer Aktualität verloren hat. Gerade in den Ideen der politischen Theologie ist der Alte Orient, wie zu zeigen sein wird, im politischen Denken des Abendlandes am intensivsten lebendig geblieben.

Beginnen wir mit der Achse der Herrschaft. Wieder konzentriere ich mich auf Ägypten und stelle anheim, wie weit sich diese Dinge auf Mesopotamien übertragen lassen (vgl. Sigrist 2004). Als erstes ist hier festzustellen, dass die Herrschermacht als solche als etwas Heiliges und Übermenschliches gilt. Sie kann nicht von Menschen ausgeübt werden. In Mesopotamien gilt ›lugal‹, der König, als eine besondere, gewissermaßen überlebensgroße und götternahe Art Mensch, in Ägypten ist ›Pharao‹ schlichtweg ein Gott (vgl. Frankfort 1948, Gundlach/Weber 1992, O'Connor/Silverman 1995, Gundlach/Klug 2004). Nichts könnte unserem ebenso wie dem griechischen, aber auch dem biblischen politischen Denken fremder sein. Herrschen gilt den Ägyptern als Fortsetzung der Schöpfung unter den Bedingungen der geschaffenen Welt. Nachdem der Sonnengott die Welt teils geschaffen, teils sich in sie verwandelt hat, und nachdem er diese aus ihm hervorgegangene Welt zusammen mit anderen Göttern beherrscht hat, zog er sich samt seinem Pantheon in den Himmel zurück und delegierte die irdische Herrschaft an den Pharao. Das wird in einem sehr zentralen und kanonischen Text folgendermaßen ausgedrückt:

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

»Re (der Schöpfer- und Sonnengott) hat den König eingesetzt auf der Erde der Lebenden für immer und ewig, um den Menschen Recht zu sprechen und die Götter zufriedenzustellen, um die Ma'at zu verwirklichen und das Unrecht zu vertreiben. Er gibt den Göttern Gottesopfer und den Toten Totenopfer« (Assmann 1970; 1983: 48f.; 1990: 205ff.; Betrò 1990).

Hier sind die Aufgaben des Staates noch einmal zusammengefasst. Er muss die ›Ma'at‹ verwirklichen und deren Gegenteil, die ›Isfet‹ (Lüge, Unrecht, Chaos), vertreiben, dadurch, dass er den Menschen Recht spricht und die Götter mit Opfern zufrieden stellt. Recht und Kult also sind die vornehmsten Aufgaben des Königs. Dafür ist er auf Erden eingesetzt.

Pharao bildet also nicht allein die Spitze der politischen Pyramide. Er ist eine Verweisfigur, die auf einen noch Höheren hindeutet: den Sonnen- und Schöpfergott, der ihn als seinen Sohn auf Erden eingesetzt hat, damit er das Werk der Weltinganghaltung dort im Rahmen der Menschenwelt durchführe wie der Sonnengott im Rahmen der Götterwelt. Hier treffen wir nun, als Herzstück der ägyptischen politischen Theologie, wieder auf das Vater-Sohn-Bündnis, auf dem, wie ich sagte, in Ägypten Staat und Kultur beruhen. Pharao ist der Sohn in dieser Konstellation, der allen Göttern als seinen Vätern und Müttern gegenübertritt. Er ist ein Gott, aber ein Sohn-Gott, der sein Herrscheramt nur in Verbindung mit seinem Vater und der Götterwelt ausüben kann. Als Sohn-Gott trägt er den Namen des paradigmatischen Sohnes in der ägyptischen Götterwelt, Horus, des Sohnes und Rächers des erschlagenen Osiris. Der Gott Horus verkörpert sich in jedem regierenden König; das ist die ägyptische Variante jener politischen Theologie, die Ernst Kantorowicz (1990) als die Lehre von den zwei Körpern des Königs bekannt gemacht hat. Auf Darstellungen sieht man oft den König begleitet von einem Doppelgänger, seinem ›Ka‹, der den Horus-Namen auf dem Kopf trägt. Der ›Königs-Ka‹ ist der ewige Amtskörper des Königs, der neben seinem vergänglichen Individualkörper einhergeht. Während im Alten Reich, dem ersten ägyptischen Staat des dritten Jahrtausends vor Christus, die Göttlichkeit des Pharao herausgestellt wurde, der als Gott auf Erden herrschte, kam es im Mittleren und Neuen Reich mehr auf das Repräsentationsverhältnis Pharaos zum Schöpfer- und Sonnengott an, und die häufigste Umschreibung seiner Rolle war nun die eines Bildes oder lebenden Bildes Gottes (z.B. ›Tutanchamun‹ = ›lebendes Ebenbild Amuns‹) (Hornung 1967: 123ff., Ockinga 1984).

Die Konzeption Pharaos als Sohnes und Bildes Gottes ist in der Bibel bekanntlich auf die radikalste Weise demokratisiert worden. Die Bibel erklärt den Menschen schlechthin zum Bilde Gottes, das Prädikat der Sohnschaft aber wird dem auserwählten Volk zugesprochen. In dieser Rolle tritt Israel an die Stelle Pharaos. Aber auch das mesopotamische Königsmodell wird in der Bibel in gleicher Weise demokratisiert und auf die Beziehung Gottes zu seinem Volk umgedeutet. In Mesopotamien beruht die Vorstel-

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

lung der Beziehung zwischen König und Götterwelt auf dem Modell der heiligen Hochzeit. Einmal im Jahr steigt der König in das Brautgemach auf der Spitze des Tempelturms und vermählt sich dort mit der Göttin Inanna bzw. Ischtar (Steinkeller 1999: 103ff.). Daraus wird in der Bibel die Metapher der Brautschaft Israels zu seinem Gott.

Andere Aspekte des altorientalischen Königsbildes aber werden nun dem biblischen Gott zugeschrieben. Dazu gehört in allererster Linie der zentrale Aspekt des Gesetzgebers. Aus der Gerechtigkeit, die der König auf Erden verbreiten soll, wird jetzt Gottes Gerechtigkeit. Damit wird nun auch erstmals zwischen den Sphären des Politischen und des Religiösen strikt unterschieden. Das gilt zwar nicht für die Königszeit und die Königspsalmen, in denen der König noch genau wie in Ägypten als Sohn und Repräsentant Gottes angesprochen wird, aber für das Deuteronomium, das dann zum Ausgangspunkt einer ganz neuen und bis heute bestimmenden Konzeption von Religion und Politik wird. Jetzt wird das Königtum säkularisiert und das Religiöse allein auf Gott bezogen. Die religiöse Dimension des Königtums wird in der Figur des Messias eschatologisiert, d.h. aus der Geschichte ausgelagert und auf das Ende der Geschichte verschoben. Bis dahin ist Gott in der Menschenwelt durch keinen Herrscher repräsentierbar. Die politische Zentralidee des Alten Orients, die Beziehung zwischen Gott und Herrscher im Sinne der Sohnschaft oder Repräsentation, also die Vorstellung der Immanenz des Göttlichen im Herrscher, erscheint nun als Inbegriff des Heidentums. In dieser Form aber wird sich das Heidentum als praktisch unüberwindlich erweisen. Offenbar ist die Idee der göttlichen Immanenz im Herrscher von so verführerischer Strahlkraft, dass sie durch keine Aufklärung endgültig aus der Welt zu schaffen ist.[8] In der politischen Theologie hat die altorientalische Konzeption des Politischen am längsten und kraftvollsten überdauert und immer wieder neue Auferstehungen gefeiert, sei es in der Form der wundertätigen Könige, des Kirchenstaats, des byzantinischen und französischen Cäsaropapismus, des Gottesgnadentums, des Herrschers als des Gesalbten Gottes oder in der Form des Kalifats und der politische Macht ausübenden Mullahs und Ayatollahs.[9] Offenbar fällt es den Menschen schwer, das Politische und das Religiöse auseinander zu halten. Entweder wird das Religiöse abgeschafft und das Politische an seine Stelle gesetzt wie in den Totalitarismen des zwanzigsten Jahrhunderts oder das Politische wird dem Religiösen untergeordnet und gleichgeschaltet wie im islamistischen Gottesstaat, oder man

8 So verwendet, wie Martin Mulsow (2002) gezeigt hat, Daniel Georg Morhof (1639-1691) den Begriff ›theologia politica‹ in seiner ›Theologia politica gentium‹ (1662). Auch Erik Peterson (1935) scheint unter ›politischer Theologie‹ diese heidnische Form verstanden zu haben, wenn er meinte, dass das Christentum mit seiner Trinitätslehre jede politische Theologie erledigt habe. Gemeint ist, dass sich die Trinität in Herrschaftsformen nicht abbilden lässt.

9 Siehe hierzu bahnbrechend Al-Azmeh/Bak (2004).

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

hält wie etwa in Japan mitten im modernen Staat an der Immanenz des Göttlichen im Herrscher fest, denn dort sitzt wie im Alten Ägypten ein veritabler Gottessohn und Abkömmling der Sonnengottheit auf dem Thron.

Wie steht es aber mit der anderen Dimension des Politischen, der Gemeinschaft? Hier kommt nun der Begriff der ›Gerechtigkeit‹, der andere Zentralbegriff des altorientalischen politischen Denkens, zum Tragen. Die Gerechtigkeit, ägyptisch ›Ma'at‹, ist es, die die Menschen zur Gemeinschaft verbindet. Wird auch diese Idee im Alten Orient sakralisiert, so wie die Idee des Herrschens? Die Antwort ist ›ja und nein‹. Ja, denn ›Ma'at‹ ist nicht nur ein abstrakter Begriff, sondern wird auch als eine Göttin personifiziert. Zweifellos kann man diese Idee nicht vom Reich des Religiösen ablösen. Außerdem haben wir gesehen, dass zur Sphäre der Gerechtigkeit, die der König auf Erden durchsetzen soll, auch der Kult gehört. Ähnlich steht es in Mesopotamien. Gerade in seiner Rolle als Gesetzgeber und Rechtspfleger ist der König den Göttern ganz besonders verantwortlich. Wenn man aber von hier auf die Bibel schaut, dann wird sofort deutlich, dass sich erst hier die wahre Sakralisierung der Gerechtigkeit und Gemeinschaft durchsetzt, wo Gott selbst als Gesetzgeber auftritt und die Gerechtigkeit von den Menschen einklagt. Hier treten Recht und Gerechtigkeit in die Mitte der Beziehung zwischen Gott und Menschen; der Kult tritt demgegenüber zurück. Das Rechttun, die Befolgung der Gesetze, wird im Judentum zum vornehmsten Gottesdienst. Mit dieser Sakralisierung der Gerechtigkeit geht die Sakralisierung der Gemeinschaft in der Idee des Gottesvolks einher. »Ihr sollt mir sein ein Königreich von Priestern und ein heiliges Volk«, sagt Gott in Ex 19.6.

Diese Vorstellung ist dem politischen Denken des Alten Orients fremd. Der biblischen Idee des Gottesvolks, überhaupt des ›Volkes‹ (›ᶜam‹ und ›goj‹), lässt sich hier kein politischer Begriff vergleichbarer Bedeutung zur Seite stellen. Der biblische Volksbegriff ist ein Einheits- und ein Differenzbegriff. Einmal geht es um die Einheit des Volkes jenseits der zwölf Stämme, zum anderen um die Erwählung Israels unter den Völkern. Die Bedeutung als Differenzbegriff wird immer wichtiger, je mehr die Stammesstruktur verblasst. Im gleichen Zusammenhang werden Gesetz und Gerechtigkeit zum entscheidenden Kriterium sowohl der Zugehörigkeit zum Gottesvolk als auch der Differenz zu den anderen Völkern. Der Vorgang spielt sich ab in einer Zeit, in der die Völker der Mittelmeerwelt anfangen, um den Rang des Staatswesens mit den besten Gesetzen und der besten Verfassung zu wetteifern. Der unverhohlene Stolz des Deuteronomiums auf die unübertroffenen israelitischen Gesetze ist also kein Einzelfall; Ähnliches gilt für Sparta, Karthago, Rom. Zu diesem Rangstreit und den entsprechenden politischen Differenzbegriffen konnte es erst im ersten Jahrtausend vor Christus kommen, als die Staaten kleiner und vielfältiger wurden, die Kontakte und Konflikte sich intensivierten und sich jenseits

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

dieser Vielfalt eine erste Form von kultureller, ökonomischer und später auch politischer Globalisierung anzubahnen begann, in der die Kulturen um ihr Überleben kämpfen mussten. Damit waren die Bedingungen für ganz neue Formen politischen Denkens geschaffen.

Nun hat aber, wie bereits betont, die weitere Geschichte weder an den griechischen, noch den biblischen Erfindungen bzw. Ausdifferenzierungen des Politischen festgehalten. Schon in der griechischen Welt wurde die altorientalische Idee des Rechtskönigtums und der herrscherlichen Rechtssouveränität wieder aufgegriffen und in Gestalt des Königs als ›nomos empsychos‹ oder ›lex animata‹, also des verkörperten Gesetzes, auf den Begriff gebracht.[10] Genau in dieser Rolle, wenn auch nicht in dieser Begrifflichkeit, waren schon die altorientalischen Könige aufgetreten. Mit dem christlichen Auszug aus dem jüdischen Gesetz und der historischen Besetzung der Messiasrolle durch Jesus von Nazareth war dann auch der repräsentativen politischen Theologie wieder Tür und Tor geöffnet. In seiner 1935 erschienenen Schrift ›Der Monotheismus als politisches Problem‹ – ein Werk, das kein Geringerer als Arnaldo Momigliano (1987: 153) als »the most remarkable book ever produced« über dieses Thema bezeichnete – vertrat Erik Peterson die These, das christliche Trinitätsdogma habe den

»Bruch mit jeder ›politischen Theologie‹ vollzogen, die die christliche Verkündigung zur Rechtfertigung einer politischen Situation mißbraucht. Nur auf dem Boden des Judentums oder Heidentums kann es so etwas wie eine ›politische Theologie‹ geben« (1935: 105).[11]

Das mag theologisch einleuchten; in der geschichtlichen Wirklichkeit war eher das Gegenteil der Fall. Die Herrscher der nachantiken, christianisierten Staatenwelt übertrafen sich als allerchristlichste, allerkatholischste und allerorthodoxeste Majestäten geradezu an Prädikaten ihrer Gottgesandtheit, Gotterwähltheit, Gottgesalbtheit und kehrten in dieser Hinsicht auf massivste Weise zur politischen Theologie des Alten Orients zurück. Wenn man an die nicht gerade seltenen Königsmorde im Alten Orient denkt, so gingen sie in der Sakralisierung der Herrschaft womöglich sogar noch weiter als dieser.

Etwas Entsprechendes muss nun abschließend auch für den vielleicht wichtigsten Aspekt des Politischen festgestellt werden: die Gewalt. Um mit einer ebenso plakativen wie trivialen Feststellung zu beginnen: der Alte Orient kannte keine Religionskriege. Natürlich spielte die Religion auch in der Kriegsführung eine große Rolle. Die Divisionen des ägyptischen Heeres trugen Götternamen, die assyrischen und ägyptischen Kriege wur-

10 Zur Lehre vom ›Lebenden Nomos‹ siehe Ehrhardt (1959: 168ff.) sowie Goodenough (1979).

11 Vgl. hierzu auch Schindler (1978).

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

den im Namen und im Auftrag der Staatsgötter geführt, die Kriegsbeute landete zu großen Teilen in den Schatzhäusern der Tempel, aus denen die Kriege auch finanziert wurden. Trotzdem handelte es sich nicht um Religionskriege. Zu Religionskriegen kann es nur kommen in einem Raum, der durch die Unterscheidung zwischen wahrer und falscher Religion, wahren und falschen Göttern, wahrem und falschen Glauben strukturiert ist. Vorher und anderswo ist die politische und gerade auch die militärische Gewalt religiös verbrämt, gerahmt oder interpretiert, sogar ritualisiert und sakralisiert, aber nicht religiös motiviert. Die Götter werden für politische Zwecke in den Dienst genommen, aber nicht umgekehrt. Es geht um politische Interessen, nicht um religiöse. Religiöse Interessen sind gebunden an die Idee der offenbarten Wahrheit, die es durchzusetzen, der es Raum zu schaffen gilt. Der erste Religionskrieg der Geschichte ist der Makkabäerkrieg, nicht der Aufstand gegen Seleukos IV. Epiphanes, sondern der damit verbundene innerjüdische Bürgerkrieg gegen die hellenisierten Schichten und Städte des Judentums. Es ist zugleich der letzte jüdische Religionskrieg. Erst Christentum und Islam haben diese Tradition voll zur Entfaltung gebracht und weitergeführt. Religionskriege sind Kriege, die im Dienste und für die Sache Gottes geführt werden.

Es war ein Befreiungsschlag der Bibel, die altorientalische Einheit des Politischen und des Sakralen, von Herrschaft und Heil, aufzusprengen, aber diese Trennung ist immer wieder auf zweifache Weise rückgängig gemacht worden: entweder dadurch, dass sich die Kaiser und Könige wieder zu Repräsentanten Gottes auf Erden aufgeschwungen haben, oder dadurch, dass sich religiöse Instanzen mit politischer Gewalt ausgestattet oder verbündet haben. In dieser Form ist der Alte Orient bis heute nie ganz überwunden worden.

Literatur

Al-Azmeh, Aziz/Bak, János M. (Hg.) (2004). Monotheistic Kingship. The Medieval Variants. Budapest: Central European University Press.

Assmann, Jan (1970). Der König als Sonnenpriester. Ein kosmographischer Begleittext zur kultischen Sonnenhymnik in thebanischen Tempeln und Gräbern. Abhandlungen des Deutschen Archäologischen Instituts Abteilung Kairo. Bd. 7. Berlin: Achet Verlag.

Assmann, Jan (1983). Sonnenhymnen in Thebanischen Gräbern. Theben I. Mainz.

Assmann, Jan (1990). Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten. München: Beck.

Assmann, Jan (2000). Weisheit und Mysterium. Das Bild der Griechen von Ägypten. München: Beck.

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Assmann, Jan/Janowski, Bernd/Welker, Michael (Hg.) (1998). Gerechtigkeit. Richten und Retten in der abendländischen Tradition und ihren altorientalischen Ursprüngen. München: Fink.

Assmann, Jan/Krippendorff, Ekkehard/Schmidt-Glintzer, Helwig (2006). Ma'at – Konfuzius – Goethe. Drei Lehren für das richtige Leben. Frankfurt/Main: Insel.

Betrò, Marilina C. (1990). I testi solari del portale di Pascerientaisu (BN 2). SAQQARA III. Pisa.

Borst, Arno (1979). Lebensformen im Mittelalter. Frankfurt: Ullstein.

Burger, Rudolf (2005). »Der sterbliche Gott. Eine Bildbetrachtung«. In: *Merkur. Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken* 59. Jg. Nr. 679. S. 1032-1041.

Derrida, Jacques (1991). Gesetzeskraft. Der ›mystische Grund der Autorität‹. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Dumont, Louis (1976). Gesellschaft in Indien. Die Soziologie des Kastenwesens. Wien: Europa-Verlag.

Ehrhardt, Arnold A.T. (1959). Politische Metaphysik von Solon bis Augustin. Bd. 1: Die Gottesstadt der Griechen und Römer. Tübingen: J.C.B. Mohr.

Fleischmann, Eugène (1981). »Max Weber, die Juden und das Ressentiment«. In: Schluchter, Wolfgang (Hg.): Max Webers Studie über das antike Judentum. Frankfurt/Main: Suhrkamp. S. 263-286.

Frankfort, Henri A. (1948). Kingship and the Gods. A Study of Ancient Near Eastern Religion as the Integration of Society and Nature. Chicago: The University of Chicago Press.

Giesen, Bernhard/Šuber, Daniel (Hg.) (2005). Religion and Politics. Cultural Perspectives. Leiden: Brill.

Goodenough, Erwin R. (1979). »Die politische Philosophie des hellenistischen Königtums«. In: Kloft, Hans (Hg.): Ideologie und Herrschaft in der Antike. WdF 528. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. S. 27-89.

Griffiths, John Gwyn (1960). The Conflict of Horus and Seth from Egyptian and Classical Sources. Liverpool: University Press.

Gundlach, Rolf/Klug, Andrea (Hg.) (2004). Das ägyptische Königtum im Spannungsfeld zwischen Innen- und Aussenpolitik im 2. Jahrtausend v. Chr. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.

Gundlach, Rolf/Weber, Hermann (1992). Legitimation und Funktion des Herrschers. Vom ägyptischen Pharao zum neuzeitlichen Diktator. Schriften der Mainzer Philosophischen Fakultätsgesellschaft Nr. 13. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.

Hornung, Erik (1967). »Der Mensch als ›Bild Gottes‹ in Ägypten«. In: Loretz, Oswald (Hg.): Die Gottebenbildlichkeit des Menschen. München: Kösel.

Junge, Friedrich (1977). »Die Welt der Klagen«. In: Assmann, Jan/Feucht, Erika/Grieshammer, Reinhard (Hg.): Fragen an die altägyptische Literatur (Gedenkschrift E. Otto). Wiesbaden: Reichert. S. 275-284.

Kantorowicz, Ernst H. (1990). Die zwei Körper des Königs. Eine Studie zur politischen Theologie des Mittelalters. München: dtv.

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Meier, Christian (1989). Die Entstehung des Politischen bei den Griechen. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Momigliano, Arnaldo (1987). On Pagans, Jews, and Christians. Middletown, Conn.: Wesleyan University Press.

Mulsow, Martin (2002). Moderne aus dem Untergrund. Radikale Frühaufklärung in Deutschland 1680-1720. Hamburg: Meiner.

Nietzsche, Friedrich (1999). »Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift.« In: Ders.: Kritische Studienausgabe. München: de Gruyter. S. 257-289.

Ockinga, Boyo (1984). Die Gottebenbildlichkeit im Alten Ägypten und im Alten Testament. Wiesbaden: Harrassowitz.

O'Connor, David/Silverman, David P. (Hg.) (1995). Ancient Egyptian Kingship. Leiden: Brill.

Peterson, Erik (1935). Monotheismus als politisches Problem. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum. Leipzig: Hegner.

Raaflaub, Kurt A. (Hg.) (1993). Anfänge politischen Denkens in der Antike. Schriften des Historischen Kollegs. Kolloquien 24. München: Oldenbourg.

Sandall, Roger (2005). »Das Fortschrittsparadox. Über die Wurzeln des romantischen Primitivismus«. In: *Merkur. Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken* 59. Jg. Nr. 679. S. 1042-1049.

Schindler, Alfred (Hg.) (1978). Monotheismus als politisches Problem? Erik Peterson und die Kritik der politischen Theologie. Studien zur evangelischen Ethik 14. Gütersloh.

Schmitt, Carl (1979). Der Begriff des Politischen. Berlin: Duncker und Humblot.

Sigrist, Christian (Hg.) (2004). Macht und Herrschaft. Veröffentlichungen des Arbeitskreises zur Erforschung der Religions- und Kulturgeschichte des Antiken Vorderen Orients und des Sonderforschungsbereiches 492. Bd. 5. Münster: Ugarit.

Steinkeller, Piotr (1999). »On Rulers, Priests, and Sacred Marriage: Tracing the Evolution of Early Sumerian Kingship«. In: Watanabe, Kazuko (Hg.). Priests and Officials in the Ancient Near East: Papers of the Second Colloquium on the Ancient Near East. The Middle Eastern Culture Center in Japan. Heidelberg: Winter, S.103-137.

Strauss, Leo (1998). »Anmerkungen zu Carl Schmitt: Der Begriff des Politischen«. In: Meier, Heinrich (Hg.). Carl Schmitt, Leo Strauss und ›Der Begriff des Politischen‹. Zu einem Dialog unter Abwesenden. Stuttgart: Metzler. S. 97-125.

Weber, Max (1978). Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie. Bd. 2. Tübingen: Mohr.

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Übergangsidentitäten und Täterbiographien: Verwaltungseliten am Ende der Nazi-Diktatur

WOLFGANG SEIBEL

Soziales Überleben im »Zusammenbruch«

Zu den nach wie vor erklärungsbedürftigen Phänomenen nationalsozialistischer Herrschaft gehört die bis zuletzt nicht nachlassende Kohärenz des Elitenbündnisses, das die Grundlage der Diktatur bildete. Die militärischen, wirtschaftlichen und administrativen Eliten haben die Diktatur Hitlers bis zuletzt gestützt, obwohl ihnen seit der Kriegswende von 1942/1943 die Möglichkeit und ab dem Sommer 1944 die Gewissheit der deutschen Niederlage und damit der Untergang des Regimes klar vor Augen standen. Dass diese Loyalität auch nach dem 20. Juli 1944 nicht bedingungslos war, wissen wir. Gegen Ende des Krieges kam es selbst unter den Hitlers höchsten Paladinen zu Absetzbewegungen. Erst recht waren die Angehörigen der Funktionselite in Wirtschaft und Verwaltung damit beschäftigt, ›über den Tag hinaus‹ zu denken und dabei das Dilemma zu bewältigen, einerseits dem Regime loyal verbunden zu bleiben, andererseits nicht mit diesem in den Abgrund gerissen zu werden.

In dieser Situation waren Übergangsidentitäten gefordert. Die Legitimation des Handelns unter der Diktatur und die darauf fußenden Selbstbeschreibungen mussten einerseits den Normalitäten und Unterwerfungsgesten der Diktatur entsprechen, andererseits mussten sie die ohnehin nicht rückgängig zu machende Kompromittierung durch die dem Regime gewährte Unterstützung wenigstens mildern, um die Chance zur Fortsetzung der bürgerlichen Existenz in einer wie auch immer gearteten Nachkriegsgesellschaft unter der Herrschaft der Sieger zu wahren. Das galt vor allem dann, wenn die Mitwirkung an den Staatsverbrechen des Nationalsozialismus unbezweifelbar war.

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Zugang zu diesem Phänomen haben wir am ehesten in solchen Fällen, wo der »Zusammenbruch«, wie die Zeitzeugen bis weit in die Nachkriegszeit hinein die deutsche Kriegsniederlage und die Auflösung des deutschen Nationalstaates nannten, sich gewissermaßen in Zeitlupe vollzog. Dazu kam es im Herbst 1944. Nach den strategischen Durchbrüchen, die im September und Oktober 1944 die Rote Armee in Ostpreußen und die Westalliierten bei Aachen und in der Eifel über die Reichsgrenze geführt hatten, kamen die Hauptfronten bis in die Anfangswochen des Januar 1945 noch einmal zum Stillstand. In den Nischenfeldern des militärischen Schwebezustands erfolgte vielerorts eine ordnungs- und damit aktenmäßige Abwicklung der deutschen Herrschaft in Europa.

Die Angehörigen der deutschen Besatzungsverwaltungen in Europa hatten die Politik der Unterdrückung und insbesondere auch die »Endlösung der Judenfrage« fast ohne Ausnahme rückhaltlos unterstützt. Sie standen im Herbst 1944, im Unterschied zu den Verwaltungsangehörigen im Reich, aber auch unter dem unmittelbaren Eindruck des militärischen Rückzugs und der sich oft genug unter chaotischen Bedingungen vollziehenden Auflösung ihrer eigenen Behörden. Niederlage, Chaos und der Untergang alles Gewohnten waren für sie kein Abstraktum, sondern bereits traumatische Erfahrung (vgl. Giesen/Schneider 2004). Das zwischen dem Spätsommer 1944 und dem Frühjahr 1945 entstandene Aktenmaterial der ehemaligen Besatzungsmacht Deutschland ist besonders aufschlussreich für die Rekonstruktion der diskursiven Techniken, auf die die sozialen Überlebensstrategien dieser Verwaltungseliten angewiesen waren. Das wird im Folgenden am Beispiel der Abwicklung der deutschen Militärverwaltung in Frankreich illustriert.[1]

1 Die nachfolgende Darstellung fußt auf den Ergebnissen des DFG-Projekts ›Institutionalisierung und Handlungslogik der Verfolgung‹, das 2002-2004 an der Universität Konstanz durchgeführt wurde, sowie auf Jungius/Seibel (2008). Die Quellenangaben aus dem Bestand Bundesarchiv-Militärarchiv (von hier an: BA-MA) RW 6 und RW 35 gehen auf meine eigenen Untersuchungen zurück, alle übrigen Primärquellenangaben verdanke ich Martin Jungius.

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Ende einer Besatzungsverwaltung: Der Abwicklungsstab des Militärbefehlshabers in Frankreich

Die von Juni 1940 bis Anfang September 1944 bestehende deutsche Besatzungsverwaltung in Frankreich[2] war als ›Aufsichtsverwaltung‹ konzipiert:[3] Dem intakt gelassenen französischen Regierungs- und Verwaltungsapparat stand eine deutsche Militärverwaltung mit dem ›Militärbefehlshaber‹ an der Spitze gegenüber, die eigene Verordnungen erlassen konnte, welche im besetzten (nördlichen und westlichen) Teil Frankreichs unmittelbare Gültigkeit hatten, während sie im unbesetzten Teil des Landes durch eigene Rechtssetzungsakte der französischen Regierung, die ab August 1940 ihren Sitz in Vichy hatte, übernommen werden mussten. Ob und in welchem Umfang dies geschah, blieb Verhandlungssache. Die Funktion eines Militärbefehlshabers behielt sich der Oberbefehlshaber des Heeres, Walther von Brauchitsch, zunächst selbst vor. Am 25. Oktober 1940 trat der reaktivierte General Otto von Stülpnagel an die Spitze des Besatzungsregimes. Ihm unterstanden fünf Militärverwaltungsbezirke (die regional gegliederten Bezirke A, B und C sowie die Stadtbezirke Bordeaux und Paris), die ihrerseits die deutschen Feldkommandanturen kontrollierten. Otto von Stülpnagel reichte nach einem Konflikt mit dem Reichssicherheitshauptamt in Person von Reinhard Heydrich im Februar 1942 seinen Abschied ein. Ihm folgte im Mai 1942 sein Vetter Carl-Heinrich von Stülpnagel, der von 1940 bis 1941 Vorsitzender der Deutschen Waffenstillstandskommission mit Sitz in Wiesbaden (vgl. Böhme 1966: 147ff.) und vor seiner Einsetzung als neuer Militärbefehlshaber in Frankreich Oberbefehlshaber der 17. Armee an der Ostfront gewesen war.

Dem Militärbefehlshaber unterstanden zwei voneinander formell selbständige Führungseinheiten, ein Kommandostab mit Befehlsgewalt über die Besatzungstruppen und ein Verwaltungsstab. Letzterer wurde bis Juli 1942 geleitet vom vormaligen nationalsozialistischen Minister für Inneres und Wirtschaft des Landes Württemberg, Dr. Jonathan Schmid. Sein Nachfolger wurde der vormalige Leiter der Abteilung »Wirtschaft« der Behörde des Militärbefehlshabers, Dr. Elmar Michel, ein 1940 zum MBF versetzter Ministerialdirigent (später: Ministerialdirektor) des Reichswirtschaftsministeriums. Der Verwaltungsstab untergliederte sich in die Abteilungen ›Verwaltung‹ und ›Wirtschaft‹. Die Abteilung ›Verwaltung‹ leitete

2 Gründliche Überblicke speziell über die Besatzungsverwaltung geben, neben dem Standardwerk von Eberhard Jäckel (1966: 59ff.), insbesondere Umbreit (1968) sowie Nestler (1990: 20ff.).

3 So die nachträgliche Charakterisierung durch Best (1942). Best war von 1940 bis 1942 als ›Kriegsverwaltungschef‹ Leiter der Abteilung ›Verwaltung‹ des Verwaltungsstabes des Militärbefehlshabers in Frankreich. Vgl. auch Herbert (1996: 251ff.).

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

1940-1942 Dr. Werner Best, sein Nachfolger wurde Dr. Franz Albrecht Medicus.

Die Abteilung ›Wirtschaft‹ stand während der gesamten Besatzungszeit unter der Leitung von Michel, auch nachdem dieser im August 1942 die Leitung des Verwaltungsstabes insgesamt übernommen hatte. Einer der beiden Stellvertreter Michels war in der ersten Periode der deutschen Besatzungsherrschaft der Leiter der Abteilung Wi I, ›Allgemeine Angelegenheit der Wirtschaftsabteilungen (Rechtsangelegenheiten), Entjudung, Feindvermögen, Presse, Statistik)‹, Walter Sußdorf.[4] Vorgesetzte Dienststelle der deutschen Besatzungsverwaltung blieb bis zum Schluss die Generalquartiermeisterabteilung des Oberkommandos des Heeres (OKH). Oberbefehlshaber des Heeres war seit Dezember 1941 Adolf Hitler persönlich.

Die Wirtschaftabteilung der deutschen Besatzungsverwaltung besaß ein eigenes Referat ›Entjudung‹. Dieses übernahm am 18. September 1940 im Rang eines Kriegsverwaltungsrats Dr. jur. Kurt Blanke. Die Verfolgung der Juden auf wirtschaftlichem Gebiet beruhte auf einer stabilen Kooperation von deutscher Besatzungsverwaltung und französischen Behörden.[5] Der Leiter der Abteilung ›Wirtschaft‹ im Verwaltungsstab des Militärbefehlshabers, Dr. Elmar Michel, brachte die Logik dieser »Kollaboration« aus deutscher Sicht in einem Rundschreiben an die Feldkommandanturen vom 1. November 1940 klar zum Ausdruck:

»Beim Vorgehen gegen die Juden auf wirtschaftlichem Gebiet sind zwei Gesichtspunkte maßgebend. Einmal muss dafür gesorgt werden, daß die Verdrängung der Juden auch Bestand hat, wenn die Besetzung aufhört. Außerdem kann von deutscher Seite kein der großen Anzahl jüdischer Unternehmungen entsprechender Apparat eingesetzt werden. Beide Erwägungen haben dazu geführt, bei der Verdrängung der Juden französische Behörden weitgehend heranzuziehen. Es wird auf diese Weise die Mitverantwortung der französischen Stellen erreicht und es steht der französische Verwaltungsapparat zur Verfügung. [...] Aufgabe der deutschen Militärverwaltungsbehörden wird es daher sein, die Tätigkeit der französischen Behörden in dieser Hinsicht aufmerksam zu überwachen und zu kontrollieren.«[6]

Die hier angesprochene Überwachung und Kontrolle der französischen Behörden war Aufgabe von Kurt Blanke. Dabei stand auf deutscher Seite

4 Sußdorf war gleichzeitig Leiter der Abteilung ›Wi VI‹ (›Wirtschaftlicher Transportbedarf‹).

5 Eine umfassende Darstellung der wirtschaftlichen Judenverfolgung in Frankreich unter deutscher Besatzung 1940-1944 liegt jetzt vor im Werk von Martin Jungius (2008).

6 Der Militärbefehlshaber in Frankreich, Verwaltungsstab, Wirtschaftsabteilung, Wi I 426/40, 1. November 1940; CDJC [Centre de documentation juive contemporaine] CL-1.

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

die wirtschaftliche Verfolgung der Juden, im Unterschied zu den Absichten Vichys, von Anfang im Zusammenhang mit der ›Endlösung der Judenfrage‹. So wie sich im Verlauf des Jahres 1941 das Konzept der ›Endlösung‹ von erzwungener Auswanderung und Umsiedlung zum Konzept von Deportation und Massenmord wandelte (vgl. Browning 2003: 449ff.), wurde die wirtschaftliche Verfolgung der Juden von einem Mittel ihrer gesellschaftlichen Isolierung und des finanziellen Drucks zur Auswanderung zu einem Mittel der vollständigen, schließlich – nämlich in den Sammel- und Vernichtungslagern – auch noch die letzte persönliche Habe erfassenden Ausplünderung und damit der Vernichtung erst der bürgerlichen, dann der physischen Existenz der jüdischen Opfer.[7] Als Leiter des Referats ›Entjudung‹ im Verwaltungsstab des Militärbefehlshabers saß Kurt Blanke an einer Schaltstelle dieses Radikalisierungsprozesses im besetzten Frankreich.[8] Insbesondere mit der Konstruktion *seiner* Übergangsidentität werden wir uns im Folgenden befassen.

Einrichtung des Abwicklungsstabes

Am 6. Juni 1944 landeten die Alliierten in der Normandie und befreiten bis Anfang September Frankreich weitgehend von deutscher Besatzungsherrschaft. Die Angehörigen der zentralen Stellen der Besatzungsverwaltung verließen Paris Ende August mehr oder weniger fluchtartig (vgl. Bargatzky 1987: 155ff.). Der vormalige Leiter des Verwaltungsstabes des Militärbefehlshabers in Frankreich, Dr. Elmar Michel, meldete sich am 30. September bei seinem Vorgesetzten im Reichswirtschaftsministerium, Staatssekretär Hayler, zurück. Darüber unterrichtet ein Vermerk Michels vom 2. Oktober 1944.[9] Gegenstand des Gesprächs war die Einrichtung eines Stabes für die Abwicklung der Geschäfte des Militärbefehlshabers in Frankreich unter der Leitung Michels. Dieser hatte zu diesem Zeitpunkt turbulente Wochen hinter sich und ging offenbar von einem nahen Kriegs-

7 Götz Aly (2005: 209ff.) liefert eine schlüssige Interpretation dieses Zusammenhangs, die allerdings durch die zahlreichen sachlichen Fehler, die seine Darstellung nicht zuletzt für den Fall Frankreich enthält, entwertet wird (vgl. Seibel 2005).

8 Die zentrale Stellung Blankes im Verfolgungsapparat wurde auch durch die im Rahmen des von der Volkswagen-Stiftung geförderten Forschungsprojekts ›Holocaust und Polykratie in Westeuropa 1940-1944‹ und die mit Förderung der ›Fondation pour la mémoire de la Shoah‹, Paris, an der Universität Konstanz angefertigten Netzwerkanalysen von Jörg Raab u.a. belegt (vgl. Audeval/Jungius/Muschalek/Raab 2005).

9 Michel an Staatssekretär Hayler, Reichswirtschaftsministerium. [OKH] Gen.Qu., Die Auflösung der Mil.Verw. in Frankreich 1944-1945, BA-MA RW 6/194, Bl. 69-70.

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

ende aus.[10] Adressat der Berichterstattung des Abwicklungsstabes blieb das OKH, dort die Abteilung ›Kriegsverwaltung‹ beim Generalquartiermeister unter der Leitung des Kriegsverwaltungschefs (so der Beamtentitel) Dr. Franz Albrecht Medicus. Medicus war, wie erwähnt, ab September 1942 als Nachfolger Werner Bests Leiter der Abteilung ›Verwaltung‹ und Michels Stellvertreter als Leiter des Verwaltungsstabes gewesen und nunmehr in der Generalquartiermeisterabteilung des OKH tätig. Michel seinerseits war – und blieb vermutlich bis Mai 1945 – zum OKH abgeordneter Beamter des Reichswirtschaftsministeriums. Es waren also gewissermaßen alte Seilschaften, die sich um den Abschlussbericht der vormaligen deutschen Besatzungsverwaltung kümmerten und damit die Kontrolle über das der Nachwelt zu überliefernde Bild ihrer eigenen Tätigkeit ausübten.

Michel und Medicus machten nicht den geringsten Hehl aus ihrer Absicht, diese Chance zu nutzen. In seinem Aktenvermerk für Staatssekretär Hayler schrieb Michel, es komme

»einem solchen Schlussbericht nicht nur eine kriegsgeschichtliche Bedeutung, sondern bereits in der Gegenwart unter dem Gesichtspunkt der Rechtfertigung vieler Maßnahmen und in Zukunft unter dem Gesichtspunkt der Klarstellung der Sachverhalte in vielen kritischen Fällen eine hohe praktische und auch politische Bedeutung zu«.

Die Abfassung erfordere »viel Vorsicht, Fingerspitzengefühl und Geschick«. Das war eine bemerkenswert klare Anspielung auf die Rechtfertigungsnotwendigkeiten in einem besiegten Nachkriegsdeutschland, die das Regime in einer weniger verklausulierten Form vermutlich als Defätismus gewertet hätte. Ähnliche Äußerungen bzw. Ermahnungen finden sich aber im Schriftverkehr des Abwicklungsstabes und der Abteilung ›Kriegsverwaltung‹ des OKH immer wieder, so auch in einem Schreiben von Medicus an Franz Rademacher im Auswärtigen Amt[11] vom 13. Januar 1945:

»Ich höre mit Freuden, dass Min.Dir. Dr. Michel mit Ihnen bereits in Verbindung getreten ist wegen Ihrer Hilfestellung bei der Erstellung des Abschlussberichts [...] Immerhin müsste man diesem Bericht berücksichtigen a) die erbrachten Leistungen, b) die Gesichtspunkte, die vom Gegner [eingefügt: dereinst] auf-

10 Bizarre Details dazu finden sich bei Bargatzky (1987: 158): »[...] einzig beherrscht von dem überwältigenden – trügerischen – Bewußtsein, die letzten Tage des Krieges seien angebrochen«.

11 Franz Rademacher war bis 1943 Leiter des ›Judenreferates‹ in der von Unterstaatssekretär Martin Luther geleiteten Deutschland-Abteilung des Auswärtigen Amts und Urheber des ›Madagaskar-Plans‹ zur Deportation aller europäischen Juden auf die seinerzeit zum französischen Kolonialreich gehörende Insel. Rademacher koordinierte im Auswärtigen Amt die politischen und konsularischen Fragen, die mit den Massendeportationen der Juden aus den besetzten Gebieten zusammenhingen.

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

gegriffen werden und wegen derer wir bei späteren Verhandlungen [!] übel wollender Kritik oder gar Angriffen ausgesetzt sein dürften [sic!]. [...] Schließlich haben wir alle das gleiche Interesse – abgesehen davon, dass es jedem von uns erwünscht sein muß, daß das zu seiner Zeit und unter seinem Befehl Geschaffene angemessen und richtig zur Darstellung kommt« (Gen.Qu., Die Auflösung der Mil.Ver. in Frankreich 1944-1945, BA-MA RW 6/195, Bl. 134).

An der »angemessenen« Darstellung ihrer Tätigkeit mussten naturgemäß vor allem diejenigen Angehörigen des Abwicklungsstabes ein besonderes Interesse haben, die an den Verbrechen der deutschen Besatzungsmacht unmittelbar beteiligt waren. Besonders aufschlussreich ist daher der Teilbericht des Abwicklungsstabes über ›Die Entjudung der französischen Wirtschaft‹, der im Bestand BA-MA RW 35/2 des Bundesarchiv-Militärarchivs überliefert ist.

Der Abschlussbericht ›Die Entjudung der französischen Wirtschaft‹

Der 46-seitige Bericht ›Die Entjudung der französischen Wirtschaft‹ ist eines der wenigen Selbstzeugnisse der Verfolger des Holocaust. Als Autor kommt nur Kurt Blanke in Frage. Dass Blanke Mitglied des Abwicklungsstabes des Militärbefehlshabers in Frankreich war, geht aus der Liste ›Militärverwaltungsbeamte, die ab 1.11.1944 dem Abwicklungsstab angehören‹ hervor, die sich im Bestand OKH, Gen.Qu., Die Auflösung der Militärverwaltung in Frankreich 1944-1945 (BA-MA RW 6/194, Bl. 62), findet. Im selben Bestand (Bl. 139-140) findet sich eine ›Notiz über Dienstreisen nach Potsdam [Sitz des Abwicklungsstabes; WS] am 23.1.1945‹, datiert mit »24. Januar 1945«, in der vermerkt ist:

»Jede Abteilung macht einen für sich geschlossenen Bericht [...] Stand im Einzelnen: [...] b) Arisierung (MVOberrat Blanke) fertig, MVChef Medicus bereits übergeben«.

Mit dem Bericht zur »Arisierung« konnte nur das letztlich unter dem Titel ›Entjudung der französischen Wirtschaft‹ vorgelegte Dokument gemeint sein, das keine Unterschrift trägt. Es stammt mit größter Wahrscheinlichkeit also von Blanke und wurde vermutlich zur Jahreswende 1944/1945 erstellt.

In diesem Bericht hebt der Autor anfangs hervor, dass immerhin die französische Regierung in Vichy und nicht die deutsche Besatzungsmacht im Sommer 1940 erste Maßnahmen ergriffen habe, die sich nicht ausschließlich, aber hauptsächlich gegen die Juden richteten:

»Nicht als eigentliche Maßnahme gegen die Juden erlassen, aber von großer Bedeutung für die wirtschaftliche Entjudung war das Gesetz vom 23.7.1940, wel-

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

ches den Franzosen, die das französische Mutterland zwischen dem 10.5. und 30.6.1940 ohne hinreichenden Grund verlassen hatten, die französische Staatsangehörigkeit entzog. [...] Dieses Gesetz ist in großem Umfang bereits vor den deutschen und französischen eigentlichen Judenmaßnahmen auf die großen bekannten jüdischen Familien angewandt worden: Rothschild, Deutsch de la Meurthe und Günzburg, weil diese in erster Linie das Land verlassen hatten« (BA-MA RW 35/2, Bl. 4f.).

Außerdem betont der Autor ausdrücklich die Kollaboration der französischen Seite bei der Umsetzung der ab September 1940 einsetzenden antijüdischen Verordnungen von deutscher Seite:

»Von vornherein wurde vor Erlass der Maßnahmen mit der französischen Regierung Fühlung gehalten. Diese stellte die von ihr geforderte Hilfe zur Verfügung, ohne jemals – sei es bei den mündlichen Vorbesprechungen, sei es später – einer der Maßnahmen zu widersprechen oder bei der Waffenstillstandskommission die Berechtigung der deutschen Maßnahmen in Zweifel zu ziehen. Sie hat vielmehr über die von der Militärverwaltung geforderten Maßnahmen hinaus von sich aus eigene Maßnahmen getroffen, welche dieselbe Richtung hatten« (BA-MA RW 35/2, Bl. 3f.).

Das war alles zutreffend, konnte aber den formellen Adressaten, also das OKH und seinen Oberbefehlshaber Adolf Hitler, zu diesem Zeitpunkt eigentlich nicht mehr interessieren. Einen Sinn ergab der Hinweis auf die französischen Anfangsmaßnahmen gegen die Juden und die Kollaboration wiederum nur, wenn man ihn in den Zusammenhang einer antizipierten Niederlage stellte. Wenn es um die Rechtfertigung der Judenverfolgung ging, konnte es aus der Sicht des Verfassers noch einmal bedeutsam werden, dass die Maßnahmen gegen die Juden durch die französische Regierung selbst eingeleitet und auch die deutsche Verfolgungspolitik auf wirtschaftlichem Gebiet durch die inländische Verwaltung vollzogen worden waren. Der Subtext des Berichts hatte also offensichtlich die künftigen Siegermächte zum Adressaten.

Das wird vollends deutlich, wenn der Autor auf die »völkerrechtliche[n] Grundlagen« der wirtschaftlichen Maßnahmen gegen die Juden eingeht und dabei zu einem bemerkenswerten Eingeständnis gelangt:

»Maßnahmen der getroffenen Art gegen einen großen Teil der Bevölkerung eines besetzten Gebietes sind eine neuartige, aus der Rassenpolitik des nationalsozialistischen Staates hervorgegangene Erscheinung und daher auf dem Gebiet des Völkerrechts noch nicht behandelt worden. *Es mag sein, dass die völkerrechtliche Berechtigung zu solchen Maßnahmen in Zweifel gezogen werden wird* […]« (BA-MA RW 35/2, Bl. 8; Hervorhebung W.S.).

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Es folgt eine gewundene, jedoch aufschlussreiche Argumentation, warum die wirtschaftlichen Maßnahmen gegen die Juden dennoch mit dem Völkerrecht, hier insbesondere der Haager Landkriegsordnung, in Einklang gestanden haben sollten:

»Die Judenpolitik des Deutschen Reiches vor dem Krieg musste notwendigerweise zur Folge haben, dass die Juden Deutschland feindlich gegenüber standen und seine Niederlage wünschten« (BA-MA RW 35/2, Bl. 9).

Dies war neuerlich eine gegenüber dem formellen Adressaten, dem OKH, vollkommen überflüssige Feststellung. Der schlichte Verweis auf die angeordnete ›Endlösung der Judenfrage‹ hätte da vollkommen ausgereicht. Hier schreibt offenbar jemand, dem die Fragwürdigkeit des eigenen Handelns vollkommen klar war, und dies im Bewusstsein, dass es auf die Rechtfertigung unter völkerrechtlichen Maßstäben sehr bald ankommen würde. Dementsprechend heißt es dann weiter:

»Juden mit wirtschaftlichem Einfluss hinter der deutschen Front bedeuteten daher eine Gefahr für die Truppe [...]. Die Sicherung der Besatzungstruppen, zumal bei einem sich über Jahre hinaus erstreckenden Krieg, verlangte daher, dass die Juden für immer aus der französischen Wirtschaft ausgeschaltet würden. Die in Art. 46 der HLKO [Haager Landkriegsordnung] vorgeschriebene Achtung des Privateigentums hat ihre Grenze in der Sicherung der Besatzungstruppen.«

Und als wenn er sich bereits vor einem alliierten Vernehmungsoffizier oder gar vor den Schranken eines Nachkriegsgerichts befinden würde, fährt der Autor fort: »Es ist anerkannt, dass jeder Eingriff in das Privateigentum erlaubt ist, wenn die Erfordernisse der Kriegsführung dies dringend erheischen«. Unvermeidlich mündet die Rechtfertigung dann in Beschönigung und Unwahrheit:

»Die Eingriffe der deutschen Militärverwaltung in das Privateigentum der Juden haben sich, was die Entjudung der Wirtschaft anbelangt, in den Grenzen des für diesen Zweck unbedingt Notwendigen gehalten. Sie beschränkten sich daher auf das in wirtschaftlichen Unternehmen angelegte Vermögen und ließen Privatvermögen ungestört, insbesondere auch Wertpapiere, die keine Beteiligung an wirtschaftlichen Unternehmen darstellten. Bei den angeordneten Veräußerungen sind die bisherigen Eigentümer durch den Kaufpreis voll entschädigt worden. Auch die mit der Zeit angeordnete Hinterlegung des Erlöses diente nur dem Zweck, zu überwachen, dass die Juden das Geld nicht gegen die Besatzungsmacht anwandten. Der Erlös wurde auf den Namen des bisherigen jüdischen Berechtigten hinterlegt. Schmälerungen dieser Summe gingen auf rein französische Bestimmungen zurück. Eine Einziehung von Privateigentum ohne Entschädigung, wie Art. 46 Absatz 2 der HLKO sie verbietet, ist im Zuge der Entjudung der Wirtschaft nicht vorgesehen und auch nicht vorgekommen« (BA-MA RW 35/2, Bl. 10).

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Dies las sich endgültig nicht mehr wie ein Bericht, mit dem man die Führung des Regimes oder auch nur das Reichssicherheitshauptamt hätte beeindrucken wollen. Hier ging es, mit Deckung des OKH in Gestalt des Leiters der Abteilung »Kriegsverwaltung«, offenkundig um notdürftige Rechtfertigungsversuche gegenüber Dritten, also den künftigen Siegern. Dass der Rückgriff auf die »Sicherung der Besatzungstruppen« als Rechtfertigungsgrundlage für die »vollständige Ausschaltung der Juden aus der französischen Wirtschaft« an den Haaren herbeigezogen war, muss dem Autor klar gewesen sein. Und die übrigen Behauptungen verschleierten notdürftig, dass es sich beim Zugriff auf jüdisches Vermögen um legalisierten Raub gehandelt hatte. Zum Teil waren die Angaben – etwa die These, die »angeordnete Hinterlegung des Erlöses [der eingezogenen jüdischen Vermögens] diente nur dem Zweck, zu überwachen, dass die Juden das Geld nicht gegen die Besatzungsmacht anwandten« – schlicht erlogen (vgl. Jungius 2008). Die Verharmlosung selbst aber ergab neuerlich nur einen Sinn, wenn man als Adressaten die künftigen Siegermächte unterstellte. Dem eigenen Regime gegenüber war es immerhin denkbar inopportun zu betonen, wie wenig man im Grunde genommen den Juden geschadet habe.

Wer aber schrieb in der Götterdämmerung der Nazi-Diktatur auf diese Weise und warum?

Täterbiographie und Nachkriegskarriere: Dr. jur. Kurt Blanke

Wer im unmittelbaren Machtbereich des Oberbefehlshabers des Heeres, Adolf Hitler, an der Jahreswende 1944/1945 hervorhob – wenn auch wahrheitswidrig –, wie wenig er als Besatzungsbeamter den Juden geschadet habe, musste fest entschlossen sein, den Krieg nicht nur physisch, sondern auch psychologisch und sozial zu überleben. Psychologisch insofern als das gewählte Narrativ, die Art und Weise wie die eigene Praxis als Besatzungsbeamter erzählt wurde, identifikationsfähig, sozial insofern als es auch unter den vorhersehbaren künftigen Umständen in einem besiegten und besetzten Deutschland legitimationsfähig sein musste. Das setzte die Fähigkeit zu distanziertem Urteil und strategischem Handeln voraus, und im Übrigen auch, dass die eigene Mitwirkung an der Judenverfolgung nicht einen *offensichtlich* verbrecherischen Charakter gehabt hatte.

All dies traf zu auf den mutmaßlichen Verfasser des Berichts ›Entjudung der französischen Wirtschaft‹ als Teil des Abschlussberichts des Abwicklungsstabes des Militärbefehlshabers in Frankreich. Dr. jur. Kurt Blanke, geboren am 18. November 1900 in Emden, war seit dem 1. Mai 1933 Mitglied der NSDAP. Im Sommer desselben Jahres trat er auch in die SA ein. Blanke war gleichwohl kein linientreuer Nazi. Nach dem No-

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

vemberpogrom 1938 verließ er die SA mit der Begründung, er habe als SA-Mann durch die Ereignisse vom 9. und 10. November 1938 durch »Gehorsam seine Ehre verloren«. Das NSDAP-Gaugericht hielt die Auffassung Blankes fest, es sei »schimpflich, gegen Wehrlose vorzugehen, besonders, da die befohlene Handlung leicht die niedrigsten Instinkte auslösen könnte«.[12]

Blanke war also augenscheinlich ein Mann mit Urteilsfähigkeit, Entschlusskraft und Zivilcourage. Seine Energie stellte er als Angehöriger der deutschen Besatzungsverwaltung in Frankreich 1940-1944 ungeschmälert in den Dienst der Judenverfolgung auf wirtschaftlichem Gebiet, und seine Charaktereigenschaften befähigten ihn mutmaßlich zur Ausbildung einer Übergangsidentität, die sich als Basis des sozialen Überlebens erst recht nach dem 8. Mai 1945 bewährte.

Was lag dieser Anpassungsleistung zugrunde? Die Generation Blankes, die zu Kriegsbeginn Mitte 30 bis Anfang 40 war, hatte den Nationalsozialismus nicht in früher Jugend, sondern im gestandenen Erwachsenenalter erlebt. Sie verfügte über eine stabilisierte Sozialisation, deren prägende Phasen vor 1933 lagen. Wer wie Blanke bei Ausbruch des Krieges knapp 40 Jahre alt war, also vor 1933 in einem geordneten bürgerlichen Leben erwachsen geworden war, dessen Werte und habituellen Muster boten während des Krieges, einer Zeit der Unordnung, psychologische Stützung und erwiesen nach dem Krieg erst recht ihre universelle Nützlichkeit. Selbst wenn sie Mitglieder der NSDAP wurden, trennten diese bürgerlichen Eliten von den ideologisch geprägten ›parvenus‹ der »Bewegung« soziale Barrieren. Selbst wenn sie an der Verfolgung der Juden mitwirkten, hegten etwa die Angehörigen der traditionellen Verwaltungseliten gegen die »Judenreferenten« oder »Judenberater« aus dem Geschäftsbereich des Referats IV B 4 im Reichssicherheitshauptamt (RSHA) nicht selten eine auf fachliches Überlegenheitsgefühl und Standesdünkel gegründete Geringschätzung. Die dort erworbenen und bewährten Verhaltensmuster dienten der Orientierung erst recht in den allfälligen Bewährungs- und Belastungssituationen des Krieges. Fachkunde, Pflichterfüllung, Verhand-

12 Das Entlassungsgesuch von Blanke wurde von der SA abgelehnt, stattdessen beantragte der Führer der Celler SA-Standarte 77 Blankes Ausschluss (sowie den seines Kollegen Hans Joachim Frisius, der die Teilnahme am Pogrom von vornherein verweigert hatte) aus der SA und der NSDAP, sowie ein so genanntes »Ehren- und Disziplinarverfahren« bei der Anwaltskammer Hannover. Allerdings sollten aufgrund der »Anordnung des Stellvertreters des Führers vom 1.12.1938 [...] die Vorgänge, die um den 9.11.1938 gegen Juden gerichtet waren und zu Beschwerden über Parteigenossen und über Angehörige der Gliederungen geführt haben, in die Hände der Gestapo und der Parteigerichtsbarkeit gelegt werden« (Beschluss des NSDAP-Gaugerichts Ost-Hannover vom 27.1.1939, ausgefertigt 31.1.1939, Nds. HstA Nds 171 Lüneburg 15355, Bl. 26-34). Das zuständige Gaugericht beschloss die Entlassung Blankes aus der SA. Das Disziplinarverfahren wurde eingestellt.

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

lungsgeschick – im Fall Blankes offenbar auch eine gewisse Bonhomie (vgl. Bargatzky 1987: 105) – waren Einstellungsmuster und Charaktereigenschaften, die sich vor, während und nach der Kriegszeit bewährten und sowohl die Effektivität von Männern wie Blanke als Judenverfolger als auch das Nicht-Wahrhaben-Wollen dieser Schattenseite der eigenen Biographie sowie die zum Teil bemerkenswerten Nachkriegskarrieren erklären.[13]

Der mutmaßlich von Blanke verfasste Abschlussbericht zur ›Entjudung der französischen Wirtschaft‹ enthüllt ferner, dass bürgerliche Sozialisation und professioneller Pflichtethos die politische, moralische und juristische Urteilskraft nicht uneingeschränkt überlagerten, sondern nur in dem Maße, wie dies der persönlichen Interessenlage entsprach. Die Sensibilität für die rechtlichen und politisch-moralischen Implikationen der Judenverfolgung stieg mit der Wahrscheinlichkeit, für die eigene Mitwirkung belangt zu werden. Darauf mussten sich die ehemaligen Besatzungsbeamten seit dem Rückzug aus Frankreich im August 1944 und der Auflösung der Dienststellen des Militärbefehlshabers einstellen. Dass sie dies taten, wird, wie wir sahen, mit verblüffender Deutlichkeit aus den Akten deutlich. Ihre besondere Verantwortung liegt darin, dass sie trotz des dort dokumentierten Urteilsvermögens an der Judenverfolgung mitgewirkt haben und diese in die Kategorien des Kriegsvölkerrechts und der Verwaltungsnormalität einzuordnen und mit dieser zu rechtfertigen suchten.

Dies führt zu dem Schluss, dass die bürgerlichen Verwaltungseliten, für die Männer wie Blanke stehen, die Ziele der nationalsozialistischen Politik gegen die Juden grundsätzlich teilten. Mochte Blanke sich in seiner Heimatstadt Celle als örtlicher Honoratior gegen die ›Gewalt der Straße‹ und die anarchische Zerstörung des Eigentums ihm persönlich bekannter jüdischer Mitbürger mutig gewehrt und mit dem Austritt aus der SA nach dem 9. November 1938 einen in privater wie in beruflicher Hinsicht riskanten Schritt vollzogen haben – im besetzten Frankreich hatte Blanke

13 In den höheren Rängen der deutschen Besatzer in Frankreich betraf dies neben dem hier mehrfach erwähnten Dr. Elmar Michel (Jg. 1897) etwa Dr. Ernst Achenbach (Jg. 1909), als Leiter der Politischen Abteilung der Deutschen Botschaft in Paris von 1940 bis 1943 einer der Hauptverantwortlichen für die Judendeportationen. Michel, ein Karrierebeamter aus dem Reichswirtschaftsministerium, war ab 1953 wieder Ministerialdirektor und Abteilungsleiter im Bundeswirtschaftsministerium, seit 1955 dann Vorstandsmitglied der Salamander AG. Achenbach, ab 1949 FDP-Bundestagsabgeordneter, gehörte bald zum politischen Establishment der Bundesrepublik. Zu Michel siehe Boelcke (1983), Löffler (2002). Bernhard Brunner (2004: 111ff.) beschreibt die erfolgreichen Bemühungen deutscher Regierungsstellen in den 1950er Jahren, die strafrechtliche Verfolgung Michels in Frankreich zu hintertreiben. Zu Achenbach, der erst Mitte der 1970er Jahre unter dem maßgeblich von Beate und Serge Klarsfeld erzeugten politischen Druck aus dem politischen Leben ausscheiden musste, vgl. Brunner (2004: 197ff., 278ff.).

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

keine Hemmungen, vielen Tausenden jüdischen Gewerbetreibenden die Existenzgrundlage zu nehmen und sie gegenüber den Zugriffen von SS und Gestapo und ihrer französischen Kollaborateure umso wehrloser zu machen.[14]

Die Varianten von Mitläufertum und Regimestützung, die kultivierte Distanz gegenüber den als plebejisch empfundenen Vertretern des Regimes und der offenen Brutalität ihres Vorgehens gegen die Juden bilden die Verbindungslinien zwischen der Täter- und der Nachkriegsbiografie von Männern wie Blanke. Die Mitwirkung an der Judenverfolgung in der anonymen Maschinerie einer Besatzungsverwaltung konnte verheimlicht und verdrängt, Animositäten gegenüber SS und Gestapo konnten zu stiller Opposition umgedeutet, die bürgerlichen Tugenden konnten in Neuanfang und Wiederaufstieg investiert werden. Der verständnisheischende und sachliche Ton der hier referierten Berichte aus der Endphase des verlorenen Krieges arbeitet auf das Bild des sorgfältig, *sine ira et studio* arbeitenden Fachmanns hin. Das war der Kern der Übergangsidentität dieser Verwaltungseliten. Nicht nur die weitgehend unbehelligten und in nicht wenigen Fällen ausgesprochen erfolgreichen Lebenswege bürgerlicher Schreibtischtäter nach 1945 haben hier ihre Wurzel, sondern auch die erfolgreiche Mobilisierung bürgerlicher Funktionseliten für den Aufbau der Bundesrepublik Deutschland.[15]

Das gilt für Kurt Blanke in wahrhaft exemplarischer Weise. In seinem in der britischen Besatzungszone durchgeführten Entnazifizierungsverfahren wurde er zunächst in die Kategorie IV (»nomineller Nazi-Unterstützer«) eingestuft, nach Widerspruch dann jedoch als entlastet und der Kategorie V (»keine Bedenken«) zugeordnet[16] – eine Wertung, die der tatsächlichen Mitverantwortung Blankes für die Judenverfolgung in Frankreich Hohn spricht. Nach dieser Salvierung konnte Blanke in seiner Heimatstadt Celle nahtlos an die bürgerliche Vorkriegsexistenz als erfolgreicher Rechtsanwalt anknüpfen. Hinzu kamen ein überaus erfolgreiches kommunalpolitisches Engagement und eine umfangreiche ehrenamtliche Tätig-

14 Zu Einzelheiten siehe Seibel (2002) sowie Jungius/Seibel (2008).

15 Vgl. hierzu Frei (2001). Das dortige Kapitel von Marc von Miquel über die Nachkriegskarrieren NS-belasteter Juristen konzentriert sich auf die Justiz. Was die Karrierekontinuität unter den Verwaltungsjuristen betrifft, haben bis heute in Forschung und Öffentlichkeit im Wesentlichen nur die spektakulären Fälle von Spitzenbeamten oder Ministern (Globke, Oberländer) oder einzelner, eher atypischer Verwaltungszweige wie des Auswärtigen Dienstes Beachtung gefunden. Eine Ausnahme bildet die Studie von Alfons Kenkmann (2005) über Schreibtischtäter der deutschen Finanzverwaltung und ihren Nachkriegswerdegang.

16 Entnazifizierungs-Entscheidung des Berufungsausschusses für die Entnazifizierung in Celle vom 1.11.1948; Entnazifizierungsakte Kurt Blanke, Nds. HStA, Nds 171 Lüneburg 15355, Bl. 71-74. Vgl. auch Einreihungsbescheid (Kategorien III und IV) vom 31.12.1947; Entnazifizierungsakte Kurt Blanke, Nds. HStA, Nds 171 Lüneburg 15355, Bl. 68.

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

keit. Von 1948 bis 1961 war Blanke Mitglied des Celler Stadtrates für die Deutsche Partei, von 1971 bis 1973 dann für die CDU. Von 1964 bis 1973 war Blanke ehrenamtlicher Celler Oberbürgermeister. Er fungierte ferner als Vorsitzender des Advokatenvereins, Mitglied eines ›Waisenhaus-Kollegiums‹, Vorstand der Krankenhausstiftung, Verwaltungsrat einer Wohnbau- und Schützengesellschaft und Gründungsmitglied eines örtlichen Rotary Clubs. Blanke war 25 Jahre lang Mitglied des Landesprüfungsamts beim niedersächsischen Justizministerium. Von 1957 bis 1977 war er Angehöriger des Niedersächsischen Staatsgerichtshofs. 1969 erhielt er das ›Große Bundesverdienstkreuz‹, 1979 das Große Verdienstkreuz des Niedersächsischen Verdienstordens. Im selben Jahr wurde ihm die ›Hans-Dahs-Plakette‹ des Deutschen Anwaltsvereins verliehen (vgl. Brandt 2000: 132f.). Noch bei Drucklegung der vorliegenden Abhandlung trug eine Sackgasse in Celle den Namen ›Kurt-Blanke-Straße‹.

Literatur

Aly, Götz (2005). Hitlers Volksstaat. Raub, Rassenkrieg und Nationalsozialismus. Frankfurt/Main: Fischer.

Audeval, Aurélie /Jungius, Martin/Muschalek, Marie/Raab, Jörg (2005). »›Arisierungsnetzwerke‹. Akteurskonstellationen, Arbeitsteilung und Interessenkonflikte bei der ›Arisierung‹ größerer Unternehmen in Frankreich 1940-1944«. In: *Francia. Forschungen zur westeuropäischen Geschichte* 32. Jg., Heft 3. S. 101-138.

Bargatzky, Walter (1987). Hotel Majestic. Ein Deutscher im besetzten Frankreich. Freiburg: Herder.

Best, Werner (1942). »Großraumordnung und Großraumverwaltung«. In: *Zeitschrift für Politik* 32. Jg. S. 406-412.

Böhme, Hermann (1966). Der deutsch-französische Waffenstillstand im Zweiten Weltkrieg. Erster Teil: Entstehung und Grundlagen des Waffenstillstandes von 1940. Stuttgart: DVA.

Boelcke, Willi A. (1983). Die deutsche Wirtschaft 1930-1945. Interna des Reichswirtschaftsministeriums. Düsseldorf: Droste.

Brandt, Hans J. (2000). Vergangenes Heute. Historisches und Persönliches aus der Rechtsanwaltskammer in Celle. Celle: Rechtsanwaltskammer.

Browning, Christopher (2003). Die Entfesselung der ›Endlösung‹. Nationalsozialistische Judenpolitik 1939-1942. München: Propyläen.

Brunner, Bernhard (2004). Der Frankreich-Komplex. Die nationalsozialistischen Verbrechen in Frankreich und die Justiz der Bundesrepublik Deutschland. Göttingen: Wallstein.

Frei, Norbert (2001). Karrieren im Zwielicht. Hitlers Eliten nach 1945. Frankfurt/Main: Campus.

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Giesen, Bernhard/Schneider, Christoph (Hg.) (2004). Tätertrauma. Nationale Erinnerungen im öffentlichen Diskurs. Konstanz: Universitätsverlag Konstanz.

Herbert, Ulrich (1996). Best. Biographische Studien über Radikalismus, Weltanschauung und Vernunft 1903-1989. Bonn: Diez.

Jäckel, Eberhard (1966). Frankreich in Hitlers Europa. Die deutsche Frankreichpolitik im Zweiten Weltkrieg, Stuttgart: DVA.

Jungius, Martin (2008). Der verwaltete Raub. Die ›Arisierung‹ der Wirtschaft in Frankreich. Ostfildern: Thorbecke.

Jungius, Martin/Seibel, Wolfgang (2008). »Der Bürger als Schreibtischtäter. Der Fall Kurt Blanke«. In: *Vierteljahreshefte für Zeitgeschichte* 56. Jg., Heft 2. S. 265-300.

Kenkmann, Alfons (2005). »The Looting of Jewish Property and the German Financial Administration«. In: Feldman, Gerald D./Seibel, Wolfgang (Hg.): Networks of Nazi Persecution. Bureaucracy, Business and the Organization of the Holocaust. London: Berghahn. S. 148-167.

Löffler, Bernhard (2002). Soziale Marktwirtschaft und administrative Praxis. Das Bundeswirtschaftsministerium unter Ludwig Erhard. Vierteljahrschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte. Beihefte. Bd. 162. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag.

Nestler, Ludwig (1990). Die faschistische Okkupationspolitik in Frankreich (1940-1944). Berlin: Deutscher Verlag der Wissenschaft.

Seibel, Wolfgang (2002): »A Market for Mass Crime? Inter-Institutional Competition and the Initiation of the Holocaust in France 1940-1942«. In: *International Journal of Organization Theory and Behavior* 5. Jg. S. 219-257.

Seibel, Wolfgang (2005). »Rechnungen ohne Belege. Götz Alys scheingenauer Bestseller«. In: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*. 25.07.2005.

Umbreit, Hans (1968). Der Militärbefehlshaber in Frankreich 1940-1944. Boppard/Rhein: Fidula.

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Das postnationale Syndrom

HELMUT DUBIEL

Ob es sich um politische Massenmorde in Ost-Timor handelt, Krieg und Bürgerkrieg im ehemaligen Jugoslawien, das Abholzen des Regenwaldes, um die Ausbreitung von Aids in Afrika, Hungersnöte in der Sahelzone, internationaler Organhandel, Schadstoffemissionen, Drogenhandel, Biopiraterie etc. – immer wieder zeigt sich, dass es keinen globalen Konsens über Legitimität und Dringlichkeit und Form nötiger Interventionen gibt. Es ist diese gegenläufige Entwicklung von zunehmender Problemkomplexität und knappem Konsens, die heute in allen Weltkulturen das Interesse an einer globalen Ethik speist. Nicht also der ›push‹ neuer großer philosophischer Ideen steckt hinter diesem Interesse an Fragen globaler Gerechtigkeit, sondern der ›pull‹ realer Problemlagen. Allein der Umstand, dass sich Fragen globaler Gerechtigkeit heute unabhängig von den Chancen aufdrängen, auf sie eine Antwort zu finden, verdammt die Theoretiker heute zur Bescheidenheit (vgl. O'Neill 1991). Die fast mit dem Gestus von Religionsstiftern betriebene Suche nach abstrakten Konsensformeln für gerechte Lösungen von globalen Übeln wird zurzeit mit großer Intensität von Philosophen und Theologen betrieben. Zumeist scheitern Versuche, der Not der Welt mit Werten und Rechten beizukommen, die sich ein einsamer Gelehrter am Schreibtisch ausgedacht hat.

Sozialwissenschaftler hingegen sind in Gefahr, die Legitimität des Desiderates zu verkennen, das sich in solchen politischen wie theoretischen Suchbewegungen nach globaler Gerechtigkeit artikuliert. Der Grund für diese Skepsis von Seiten der Sozialwissenschaftler ist leicht erklärt. Ihr zentrales Thema des letzten Jahrzehnts war die Verknappung von Konsens, die Differenzierung, Pluralisierung von Lebenslagen und Wertorientierungen, die Schwindsucht vorpolitischer Bestände – und zwar schon auf der Ebene von Nationalstaaten. Wie könnte auf transnationaler, gar globaler Ebene gelingen, was schon auf der nationalstaatlichen Ebene mehr und

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

mehr misslingt, nämlich zu einem Konsens über die angemessene Form gesellschaftlicher Selbsteinwirkung zu kommen (vgl. Smelser/Alexander 1999, Benhabib 1996)?

Die moralische Empfindlichkeit gegenüber Völkermord, politischen Massentötungen, Massenvergewaltigungen und Folter hat im letzten Jahrzehnt weltweit stark zugenommen. Diese Aufmerksamkeit für massive Menschenrechtsverletzungen, die irgendwelchen Fremden auf der Welt widerfahren, ist gewiss eine Folge der leichteren Zugänglichkeit von Informationen, die durch neue Kommunikationstechnologien möglich wurden. Ein weiterer Grund besteht in der wachsenden Anzahl von Menschen, deren politische Freiheit und behagliche Lebensumstände es erlauben, Aufmerksamkeit und Mitleid für ferne Andere zu empfinden. Ein dritter Grund mag sein, dass diese höhere Empfindlichkeit eine historisch informierte moralische Reaktion auf die einzigartigen Grausamkeiten des 20. Jahrhunderts ist (vgl. Rorty 1998).

Das ist keine bloße Sentimentalität, sondern Reflex des Bewusstseins, einer »Weltrisikogemeinschaft« anzugehören.[1] In einer »Weltrisikogemeinschaft« vergemeinschaften sich Menschen, die nichts miteinander gemein haben als das Bewusstsein ihrer Fragilität und das Wissen um spezifische Gefährdungen. Das weltweite Entsetzen über die Völkermorde in den Lagern und die Erfindung der Bombe, die es erlaubt, alles Leben auf der Erde auszulöschen, waren die beiden Ereignisse des 20. Jahrhunderts, die das Konzept der »Risikogemeinschaft« nahe legten. Zu diesem Begriff passt auch die empirische Beobachtung, dass die Prioritätenliste globalen Regierens (›global governance‹) bestimmt wird von der Hierarchie der Gefährlichkeitsgrade »globaler Übel«.[2] Der häufige Bezug auf den Holocaust in solchen Definitionsversuchen globaler Übel offenbart eine Logik, die durch das folgende Motto umschrieben werden könnte: »when everything is bad, it must be good to know the worst«. Von Menschen zu verantwortende Übel sind ›global‹ oder ›transnational‹ sowohl in einem (negativ) therapeutischen als auch in einem diagnostischen Sinn. Therapeutisch deshalb, weil die Handlungsmöglichkeiten des Nationalstaates, auf globale Übel einzuwirken, per definitionem beschränkt sind. Und diagnostisch insofern, weil ein ethnozentrischer Nationalismus häufig Ursache und Beginn globaler Übel ist.

Das erklärt unser spezifisches Interesse an einer postnationalen politischen Kultur. Denn ihre Symptome können gedeutet werden als Vorstufen einer transnationalen kollektiven Identität sowie einer transnationalen Ethik.

---

1 Den Begriff der »Weltrisikogemeinschaft« in diesem Sinne hat Ulrich Beck (1997) eingeführt. Vgl. dazu auch Beck (1998, 2007).

2 Den Begriff der »global bads« benutzt Anthony Giddens (1994) in ›Beyond Left and Right‹.

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Der folgende Beitrag enthält lediglich eine summarische Auflistung postnationaler Symptome. Für eine empirisch differenzierte und theoretisch pointierte Phänomenologie des postnationalen Syndroms war hier noch nicht der Raum. Wir interpretieren die Abbauprodukte einer nationalen und nationalistischen Kultur also als Vorstufen eines globalen kollektiven Bewusstseins. ›Global‹ heißt hier nicht ›überall‹. ›Global‹ ist in der Tat der Geltungsanspruch dieser neuartigen politischen Kultur. Die Geographie seiner empirischen Geltung ist indes allenfalls deckungsgleich mit Teilen von EU-Europa. In Deutschland sind seine Merkmale am deutlichsten ausgeprägt. Die USA sind dieses Mal nicht Vorreiter einer globalen kulturellen Entwicklung, vielleicht sind sie gar Nachzügler. Seine politischen und intellektuellen Eliten und ein beträchtlicher Teil seines Wahlvolkes sind aber im Blick auf die zu nennenden Phänomene tief polarisiert.

Nach traditionellem Verständnis besteht die Souveränität eines Staates in der hoheitlichen Verfügung über sein Territorium, also dem Monopol auf polizeiliche Gewalt nach innen sowie der Fähigkeit, seine Grenze gegen äußere Feinde zu verteidigen, einem effektiven Management seiner Wirtschaft und dem Maß der Folgebereitschaft seiner Bürger. Zu Beginn des 21. Jahrhunderts haben alle diese vier Merkmale an Gewicht verloren (vgl. Strange 1996). In der Ära des globalen Kapitalismus bemisst sich die Souveränität und Handlungsfähigkeit eines Staates an dem Ort, den er in der weltwirtschaftlichen Hierarchie einnimmt. Zu dem radikal veränderten Staatsverständnis passen keine triumphalistischen Rituale mehr.

Die Vermutung, die ich hier verfolge ist kurzum die, dass sich in den angedeuteten Symptomen einer postnationalen Kultur, im Strukturwandel der Kriegsführung, in der Re-Moralisierung der zwischenstaatlichen Beziehungen, den Entschuldigungsritualen führender Politiker, in den weltweit zu beobachtenden ›Historiker‹-Streiten, in der schon weit entwickelten internationalen Strafgerichtsbarkeit für Verbrechen gegen die Menschlichkeit, in den in vielen Staaten eingerichteten Instanzen einer moralischen Integration in Gestalt der ›Wahrheitskommissionen‹ und in der allmählichen Abkehr von einer triumphalistischen Selbstdarstellung von Nation und vor allem in der nachhaltigen Erinnerung des Holocaust sich die Frühform einer globalen Ethik abzeichnen.

Strukturwandel des Militärs und der Kriegsführung

Kaum ein Bürger westlicher Gesellschaften wäre heute noch selbstverständlich bereit, sein Leben oder das seiner Kinder für ›seinen‹ Staat zu opfern.[3] Dagegen ist es nicht einmal hundert Jahre her, dass in Europa po-

3 Vgl. hierzu allgemein Münkler (2002).

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

litisches Märtyrertum jedem kämpfenden Soldaten abgefordert wurde. Diese vom Staat erwartete Opferbereitschaft ist in der deutschen Militärgeschichte eng mit dem Namen ›Langemarck‹ verbunden. Am 10. November 1914 sind bei der Schlacht von Langemarck in Belgien Tausende von militärisch kaum ausgebildeten deutschen Gymnasiasten und jungen Studenten, laut Heeresbericht »das Deutschlandlied auf den Lippen«, aufrecht (!) den britischen Maschinengewehren entgegen gegangen.

Die durch die moderne Waffentechnik bewirkte physische Trennung der Kämpfenden voneinander sowie die mentale Trennung des professionalisierten Soldaten von der ›Sache‹, für die er kämpft, hat dem Ethos des Kriegers, der sich für sein Volk opfert, die Grundlage entzogen. Die Soldaten, die heute im Rahmen transnationaler Kontingente im Kosovo oder in Bosnien ihr Handwerk verrichten, trennen Welten von der Generation ihrer Urgroßväter. Die Nabelschnur der Handys, die sie mit ihren Nächsten verbindet, ist ein sinnfälliger Ausdruck für die Übertragung unbedingter Loyalitätsgefühle von der ›Nation‹ auf die Personen, die ihnen wirklich nahe stehen. Dieser kulturelle Wandel ist nicht auf Deutschland beschränkt. Der patriotische männliche Bürger, der sich für seine Nation opfert und in diesem Opfer auch eine quasi religiöse Sinnerfüllung findet, ist zumindest in den westeuropäischen Gesellschaften nicht einmal mehr als ideologisches Phantom anzutreffen.

Die gesellschaftliche Institution, die diesen fundamentalen kulturellen Wandel naturgemäß am schärfsten registriert, ist das Militär. Die Militärs haben längst erkannt, dass der Schwund der Bereitschaft, für den eigenen Staat zu sterben, nicht einfach eine Folge des geopolitischen Umstands ist, dass militärische Interventionen in ihr staatliches Territorium empirisch unwahrscheinlich geworden sind. Viele organisatorische Veränderungen in der westlichen Militärpolitik wären auch im Zusammenhang dieser kulturellen Entwicklung zu interpretieren. Die Abschaffung der allgemeinen Wehrpflicht durch eine Berufsarmee steht auf der Tagesordnung fast aller modernen Gesellschaften. Der Charakter dieser neuen militärischen Formationen ist nicht mehr die einer ›Wehrmacht‹, welche die eigenen Landesgrenzen verteidigt. Sie werden vielmehr zu einer eher kleinen, multinationalen mobilen Interventionsstreitmacht, die außerhalb der eigenen Landesgrenzen transnationale strategische und manchmal auch menschenrechtliche Ziele verfolgen. Dieser strategischen Neuorientierung des Militärs entspricht die Ersetzung der patriotischen Motivation durch ein Ethos der Professionalität. Der in den 70er Jahre gängige Werbeslogan der Bundeswehr, »Wir produzieren Sicherheit«, nahm diese Entwicklung schon vorweg. So als ob selbst das Militär dem Sog des neoliberalen Geistes nicht widerstehen könnte, wird die organisierte Kriegsbereitschaft im Frieden ökonomischer Logik angeglichen.

Die postnationale Transformation der Kriegsführung lässt sich unter anderem ablesen an der Bedeutungsveränderung des Wortes ›Opfer‹.

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Wenn es nämlich im Ernstfall wirklich »Opfer zu beklagen gibt« – wie man heute sagt –, sind das nicht mehr Opfer im Sinne einer weltlichen Theodizee, nicht mehr ›sacrifices‹ zur höheren Ehre der Nation, sondern ›victims‹, d.h. vereinzelten Unfällen gleichende, existentiell sinnlose Tode – freigegeben für eine private unpolitische Trauer, für den Sachbearbeiter der Versicherung und Gegenstand geheimer Militärstatistiken.

In diesen postnationalen Zeiten scheitern auch alle Versuche, die Heranwachsenden durch Einflussnahme auf die Erziehung in Elternhaus, Schule, Kirche und Militär auf eine nationale ›zivile Religion‹[4] zu verpflichten, d.h. auf einen Fundus von Werten, die in keinem Fall zur Disposition und Diskussion gestellt werden dürfen. Rousseau, der diesen Begriff bekanntlich im ›Contrat Social‹ (1977) einführte, bezog sich damit auf Werte von solcher Verpflichtungskraft, die eine Person im Ernstfall dazu veranlassen könnten, ihr eigenes Leben für ihre politische Gemeinschaft aufs Spiel zu setzen. In den multiethnischen und hoch pluralistischen Metropolen westlicher Gesellschaften ist das Bild einer homogenen, verpflichtungsfähigen ›Leitkultur‹, die von einem Kranz von Subkulturen eingerahmt wird, längst der Vorstellung eines Netzwerkes von Minderheiten gewichen, in der es keine klaren Mehrheiten mehr gibt. In dieser Stufe politisch-kultureller Entwicklung besteht das kleinste gemeinsame Vielfache einer Gesellschaft nicht mehr in einem Kapital nationaler Werte, denen eine vorpolitische Verpflichtungskraft im Sinne einer »zivilen Religion« zukäme (vgl. Dubiel 1994).

Re-Moralisierung der zwischenstaatlichen Beziehungen

In dieses Szenario einer postnationalen Kultur fügen sich schließlich auch die unübersehbaren Zeichen einer Moralisierung der zwischenstaatlichen Beziehungen (vgl. Barkan 2000). Dieser Politikbereich ist seit der Formierung moderner Nationalstaaten die klassische Domäne der ›Realpolitik‹. Der deutsche Begriff ›Realpolitik‹ hat inzwischen in mehrere europäische Sprachen Eingang gefunden. Er steht für eine – in historischen Figuren wie Talleyrand, Bismarck oder Kissinger – verkörperte Politik, die rein an moralisch neutralisierten strategischen Interessen einzelner Nationalstaaten ausgerichtet ist. Das Präfix ›real‹ reflektiert das Bild eines zwischenstaatlichen Naturzustandes, in dem moralische Gesichtspunkte entweder als Schwäche oder als ideologische Maskierung von strategischen Interessen wahrgenommen werden.

Durch die sich rasch nach Kriegsende herausbildende Konfrontation der Blöcke sind diese Anfänge einer moralisierten Politik wieder für vierzig Jahre verschüttet worden. Die Politik der ideologischen Rivalität, der wechselseitigen Eindämmung der Machtsphären und des Gleichgewichts

4 Rousseau (1977) führt diesen Begriff bekanntlich im ›Contrat Social‹ ein.

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

des Schreckens war dann wieder eine extreme Form einer rein strategischen, moralisch indifferenten ›Realpolitik‹. Nach dem Ende der Welt von Jalta, d.h. in den 90er Jahren, sollte sich dies radikal ändern. Als die stabilisierende Spannung zwischen den beiden Supermächten entfiel, gab es in vielen Staaten des ehemaligen Ostblocks, in Südafrika und Südamerika demokratische Revolutionen. Ein wichtiges Medium der demokratischen Konsolidierung dieser Staaten war dann die öffentliche Dokumentation und Diskussion der Verbrechen und Menschenrechtsverletzungen des jeweiligen ›ancien regime‹. Die vielen Varianten von ›Wahrheitskommissionen‹ in Südafrika bis Argentinien sollten das moralische Fundament einer neuen legitimen Ordnung bilden.[5] Zugleich führte der Zusammenbruch der Nachkriegsordnung in Afrika und in den Randgebieten des ehemaligen sowjetischen Imperiums sowie in Jugoslawien auch zur Implosion der jeweiligen staatlichen Ordnung. Die dabei verübten Massaker, Massenvertreibungen und Massenvergewaltigungen wurden zum Auslöser einer Serie von militärischen Interventionen von Seiten der NATO, die von ihren politischen Initiatoren ausdrücklich moralisch, d.h. unter Verweis auf die Menschenrechte, gerechtfertigt wurden. Diese Rechtfertigung wurde von Gegnern der Intervention zwar scharf kritisiert. Aber nur noch Ideologen beriefen sich auf jene sakrosankte ›Souveränität‹, die ihrem jeweiligen Regime die Freiheit einräumt, ihr Volk zu massakrieren. Die intelligenteren Kritiker argumentierten ihrerseits moralisch, in dem sie den Politikern und Militärs Heuchelei vorwarfen. Schließlich habe es in der jüngeren Vergangenheit ähnliche und vielleicht schlimmere Menschenrechtsverletzungen gegeben, bei denen die NATO nicht eingriff. Wer so argumentierte, bestritt nicht, dass es Situationen geben kann, in denen es prinzipiell moralisch geboten sein kann, einem sich abzeichnenden politischen Massenmord militärisch Einhalt zu gebieten. Der Vorwurf war also im Kern der, dass man es in Ruanda unterlassen hatte zu intervenieren, nicht der, dass es im Kosovo geschehen war. Damit war ein Diskurs etabliert, in dem sich sowohl Befürworter wie Kritiker moralischer Argumente bedienen.

Politische Entschuldigungen

Im Herbst des Jahres 2007 entschuldigten sich die Regierungen von Serbien, Montenegro und Kroatien für die Grausamkeiten, die Angehörige ihrer Nation den Angehörigen des jeweiligen Kriegsgegners zugefügt haben. Besonderes Aufsehen erregte die einseitige Entschuldigung des serbischen Staates gegenüber Bosnien, sowie dessen ausdrückliche Verantwortungsübernahme für den Massenmord in Srebrenica. Gewiss kommt aus der Perspektive der Opfer und ihrer Angehörigen jede Entschuldigung zu spät.

5 Literatur über Wahrheitskommissionen weltweit findet sich auf folgender Website: www-trial-ch.org.de.

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Gleichwohl muss man dem Schritt besonders der serbischen Regierung Respekt zollen. Vor weniger als 15 Jahren, bei der Schlacht in Vukovar, gab es zwischen Serben und Kroaten eine stillschweigende Übereinkunft, die in ihrem perversen Zynismus die Messlatte abgibt, an der die gegenwärtige Geste der Entschuldigung zu messen ist. Die Übereinkunft bestand darin, die eigenen gefallenen Soldaten ohne Erkennungszeichen und Uniform zu begraben. So räumten sich die ansonsten nur in ihrem Hass verbundenen Kriegsgegner wechselseitig die Chance ein, bei späteren Historiker-Kommissionen der EU, der OSZE etc. als diejenigen dazustehen, die mehr Opfer zu beklagen hatten.[6]

Die Geste der Serben war nur das vorläufig letzte Glied einer Kette von Entschuldigungen durch politische Führungsfiguren. Der ehemalige nordamerikanische Präsident Clinton hatte sich im Jahre 1995 bei einem Staatsbesuch in Afrika zur Schuld seines Staates an der Sklaverei und des Rassismus bekannt. Die australische Regierung entschuldigte sich für den Massenmord an den Aborigines. Die holländische Regierung für die koloniale Ausplünderung Indonesiens. Der französische Staatspräsident und seine norwegische Kollegin entschuldigten sich für die Kollaboration ihrer Länder mit dem Nazi-Regime. Seinen vorläufigen Höhepunkt fand diese Serie in der Entschuldigung des Papstes für die Untaten, die die katholische Kirche in ihrer langen Geschichte begangen hatte. Jetzt erregt die lange verzögerte Entschuldigung Serbiens weltweites Aufsehen. Eine Entschuldigung wird von Seiten der EU auch von der Türkei für die Verbrechen an der armenischen Minderheit gefordert.

Auf den ersten Blick fällt es schwer, in öffentlichen Entschuldigungen etwas Besonderes zu erkennen (Tavuchis 1993). Jeder Mensch kann sich als Experte für Entschuldigungen fühlen. Schon jeder hat einmal die Erfahrung gemacht, dass er oder sie die Gefühle einer anderen Person verletzt hat. Wenn es eine wirklich schwere Kränkung war, wird es nicht genügen, nur ein beiläufiges »Sorry« zu murmeln. Wer sich auf die Logik privater Entschuldigungen einlässt, wird zunächst mit der Einsicht belohnt, dass Entschuldigungen komplexe und konsequenzreiche Handlungen sind. Sie können zwar die Tat nicht ungeschehen machen, aber es steht in ihrer Macht, einen Teil der Folgen zu mildern. Authentische Entschuldigungen können den Schmerz des Opfers lindern. Sie können den Täter mit sich selbst aussöhnen und die moralische Ordnung reparieren. Aber solche erstaunlichen Leistungen können sie nur dann erbringen, wenn die schuldige Person sich strikt billiger Entschuldigungen über seine oder ihre Motive enthält und ohne weiteren Kommentar zu seiner Tat bekennt: »Ich war es, der Dir dies angetan hat. *Mea culpa*!«

6 Diesen Hinweis verdanke ich dem seinerzeitigen Sprecher des Helsinki Komitees in Zagreb Žarko Puhovsky.

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Potentiell gelingende Entschuldigungen werden unmittelbar vom Täter an das Opfer adressiert. Sie müssen kurz nach der Tat und tatbezogen erfolgen. Sie machen zwar die Tat nicht ungeschehen, aber mildern ihre Folgen und leisten einen Beitrag zur Pflege des moralischen Kapitals einer Gemeinschaft.

Die Übertragung dieser Entschuldigungspraxis aufs Öffentliche und Politische wird bei vielen Menschen Unbehagen auslösen. Zu nahe liegt der Verdacht der Heuchelei. Aber der Soziologe und Zeithistoriker, der ähnlich denkt, würde sich einer interessanten Quelle begeben. Öffentliche oder politische Entschuldigungen werden nicht von Privatpersonen gemacht, sondern von politischen Repräsentanten. Weil Schuld ein personales, mit der Freiheit einer Person zusammenhängendes Phänomen ist, und weil kollektive Schuldgefühle schwerlich in einem Chor ausgedrückt werden können, ist es der gewählte Vertreter einer Nation, die Schuld auf sich geladen hat, der die Schuld annehmen muss. Er tut das vollkommen unabhängig von seiner eigenen Verstrickung.

Als Bundeskanzler Willy Brandt vor dem Mahnmal des Warschauer Gettos niederkniete, hatte der Emigrant und Widerstandskämpfer gewiss keinen persönlichen Grund für diese Geste (vgl. Schneider 2006). Ein wesentlicher Unterschied von politischen und persönlichen Entschuldigungen besteht weiterhin darin, dass Letztere bald nach der Tat erfolgen müssen, weil das Abwarten die Tat noch verschlimmert und sich zu einer eigenständigen ›zweiten Schuld‹ verdichtet, welche die Kränkung des Opfers nur noch steigert. Die politischen Entschuldigungen indes erfolgen in der Regel erst nach Jahrzehnten oder oft erst nach mehreren Generationen. Das hat wiederum damit zu tun, dass ja erst eine neue politische Kultur entstehen muss, in der die Heldentaten von gestern als die Barbarei erkannt und benannt werden, die sie immer schon waren. Nicht mehr die realen Täter von damals treffen die realen Opfer. Ihre Nachfahren verhandeln nicht mehr über die reale Tat, sondern über angemessene Formen der Erinnerung.

Die Logik öffentlicher ist von derjenigen privater Entschuldigungen nicht völlig unterschieden. Aber bei beiden ist die Wahl des richtigen Zeitpunkts entscheidend. Zwar erfolgen persönliche wie politische Entschuldigungen in sehr unterschiedlichen Zeitspannen. Auch gibt es Delikte im Privaten wie im Politischen, die so schwerwiegend waren, dass den Opfern der Antrag auf Entschuldigung unzulässig erscheinen muss. Beide Entschuldigungsformen sind potentiell moralbildend, weil sie über die Aussöhnung von Individuen und Gruppen immer auch ein defektes moralisches Netz reparieren.

Diese neuen Legitimationspraktiken, die in das jeweilige kollektive Selbstverständnis auch das trauernde Eingedenken des von Mitgliedern der eigenen Gesellschaft verübten Unrechts einbeziehen, tauchten in den 90er Jahren plötzlich auf und kristallisierten sich um die Jahrtausendwende in

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

kürzester Zeit zu einer auf der gesamten Welt verbreiteten neuen Ritualform. Die Praktiken, die aus diesem Ritual sich ergeben, folgen keinem durchsichtigen Skript. Wir haben den Eindruck, dass das Geheimnis dieser neuen Legitimationsform in einer zeitlichen und einer räumlichen Entgrenzung des demokratischen Subjekts besteht. Die Linien zwischen denen, die zu uns gehören, werden neu gezogen. Nach dieser Logik gehören zu »uns« nicht nur die physisch Lebendigen, die hier und heute das Territorium der Erde mit uns teilen. Zu dem Kosmos von Menschen, auf die wir uns implizit beziehen, wenn wir das Wörtchen »wir« benutzen, sind nämlich auch die Toten eingeschlossen. Zu »uns« in dem oben genannten Sinne gehören aber auch die noch ungeborenen Kinder, die Angehörigen zukünftiger Generationen, deren Lebenssinn und Lebensglück durch die langfristigen, Generationen übergreifenden Folgen ungesühnten Unrechts belastet wird.

Historikerstreitigkeiten

Diesen oben genannten Anzeichen einer postnationalen Kultur vorausgegangen waren in vielen westlichen Gesellschaften innerwissenschaftliche Revisionen der jeweiligen nationalen Narrative. Zu nennen wären hier die Neubewertung der ›conquista‹ in der spanischen und amerikanischen Welt, die neue Geschichtsschreibung der französischen Revolution, die Neubewertung der Kolonialgeschichte bei den Historikern fast aller ehemaliger Kolonialmächte, die Neubewertung der Geschichte des antifaschistischen Widerstandes in Belgien, Holland und Frankreich.[7] Der deutsche »Historikerstreit« passt in diese Serie nur bedingt. Hier ging es vielmehr um die Abwehr des Versuchs, eine positive, kollektiven Stolz wieder ermöglichende Sicht auf die Vergangenheit zu re-etablieren.

Verschoben hat sich mithin die Form, in der sich Politiker, Intellektuelle und viele Bürger auf die eigene Nationalgeschichte beziehen. War diese früher – verkörpert z.B. in nationalen Denk- und Ehrenmählern – eine Quelle des kollektiven Stolzes, so ist sie heute oft ein Potenzial selbstkritischer Gegenwartsorientierung. Bekräftigt wurden die genannten öffentlichen Schuldeingeständnisse von Politikern auch durch materielle Wiedergutmachungsleistungen. Internationale Gerichtshöfe für Menschenrechtsverletzungen wurden eingerichtet zur Ahndung von Staatsverbrechen, die in einer Ära voll souveräner Nationalstaaten ungesühnt geblieben wären.

In dieses Szenario einer postnationalen politischen Kultur fügt sich auch ein veränderter Stil der öffentlichen Selbstdarstellung des Staates. Früher war diese geprägt von einem triumphalistischen Stil, der sich bezeichnenderweise militärischer Symboliken bediente. Das Absingen von

7 Vgl. dazu sehr eindrucksvoll Giesen (2004).

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Hymnen, das Weihen von Fahnen, Aufmärsche, Waffenparaden und öffentliche Eide im Fackelschein gibt es zwar heute noch. Aber ihr öffentlicher Stellenwert und ihre Kraft, Verpflichtungsgefühle beim jungen Bürger zu erzeugen, sind arg geschrumpft.

Die Erinnerung des Holocaust als Vehikel einer transnationalen Moral

Der Begriff ›Holocaust‹ bezeichnet seit dem Ende des 20. Jahrhunderts nicht nur das historische Ereignis des Holocaust, sondern er ist zu einer global verbreiteten Chiffre dafür geworden, was Menschen sich antun können – für das politisch Böse schlechthin. Theoretisch ist es uns einstweilen noch ein Rätsel, warum diese aus tiefen Quellen sich speisende Re-Spiritualisierung des Politischen gerade im Rahmen transnationaler Orientierungsmuster anzutreffen ist.

Freilich ist es nicht die Erinnerung des Holocaust selbst, die transnationale Bewusstseinsformen aus sich heraus schafft. Erst wenn auf Grund von materiellen und institutionellen Bedingungen eine politische Gemeinschaft entstanden ist, die der Selbstvergewisserung und der Legitimation in Krisenzeiten bedarf, sind solche Narrative gefragt. Anders gesagt: Der Kreis von Menschen, denen ich mich solidarisch verpflichtet fühle, hängt erst in zweiter Instanz von geteilten kulturellen Identitäten und gemeinsamen Wertorientierungen ab. Die politisch-administrativen und ökonomischen Funktionssysteme moderner Gesellschaften bilden den materiellen Außenhalt für die Bildung von Verpflichtungsgefühlen. Solange dem politisch autonomen Nationalstaat eine abgeschlossene ›Volkswirtschaft‹ entsprach, konnte sich ein traditionales Zugehörigkeitsgefühl noch ohne die Sogwirkung globaler Güter-, Arbeits- und Kapitalmarkte erhalten. Es ist indes nicht allein die horizontale weltweite Ausdehnung der Handels- und Produktionsbeziehungen, die den Kreis der moralischen Aufmerksamkeit erweitert. Es ist vielmehr die im Begriff der ›Glokalisierung‹ angesprochene Tiefe der Präsenz transnationaler Bezüge in der unmittelbaren Lebenswelt, die den Blick für ferne Fremde öffnet (vgl. O' Neill 2000).

Soziologischer Realismus verbietet es auch, in diesen erweiterten Formen von Verantwortungsgefühlen eine neue Kollektividentität analog zur nationalen Identität zu sehen (vgl. Eder in diesem Band). Nationale Einstellungen werden nicht einfach durch kosmopolitische und universalistische Einstellungen verdrängt. Die Menschen werden auch in der postnationalen Epoche nicht aufhören, Individuen und Gruppen, die ihnen begegnen, nach ›Wir/Die‹-Schematisierungen zu sortieren. Nur die nationale Codierung dieses Schemas wird sich in der Zukunft im Vergleich zu anderen Ebenen kollektiver Identitätsbildung abschwächen. Was sich indes substanziell ändern könnte durch das Holocaust-Narrativ ist die sukzessi-

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

ve, meist in konflikthaften Schüben sich vollziehende Öffnung des ›Wir‹ durch immer neue Gruppen.[8] Außerdem wird die negative Bindungskraft von historischen Katastrophen, die hier behauptet wird, in jeder Weltregion mit anderen Schreckensbildern und -erzählungen aufgefüllt. Die im Holocaust verübten Verbrechen haben nur in der Folge ihres besonderen Schreckens den Rang eines Metanarrativs gewonnen.

Die Normen, die sich aus dieser Transformation eines historischen Ereignisses in einen politisch-moralischen Marker für die Unterscheidung von ›gut‹ und ›böse‹ ergeben, sind im doppelten Sinne negativer Natur. ›Negativ‹ sind sie zunächst in dem banalen Sinne, dass sie kein Verhalten positiv nahe legen. Es sind Vermeidungsimperative. Sie sagen uns, was wir auf keinen Fall tun sollten. Diese Imperative sind aber auch noch negativ hinsichtlich ihrer sozialen Genealogie. Die soziale und kulturelle Integration nicht erst von transnationalen Gesellschaften, sondern bereits von hoch differenzierten, pluralistischen nationalen Gesellschaften wird nicht mehr durch positive Werte vermittelt, sondern über ein soziales Kapital, das in einschlägigen Konflikten entstand. Die Potentiale an transnationalem Konsens über zivilisatorische Minimalstandards, die in der Erinnerung des Holocaust entstanden sind, sind durchweg das Ergebnis eines von Konflikten vorangetriebenen Lernprozesses, aus dem die Konfliktpartner zwar nicht unbedingt mit einem Konsens, aber mit einer veränderten Perspektive auf die eigene Position hervorgehen.

Kein Anthropologe wird eine Gesellschaft finden, die ohne die Unterscheidung von ›gut‹ und ›böse‹ auskommt (vgl. Neiman 2004). In intimen wie in gesellschaftlichen Kontexten reguliert diese scheinbar einfache binäre Unterscheidung strittige Ansprüche auf Anerkennung und Gerechtigkeit. Die Unterscheidung von ›gut‹ und ›böse‹ ist durchweg eingekleidet in religiöse Gebote, in Märchen und anderen Erzählungen der Eltern, in politische Rituale, in Verfassungen, Eidesformeln und Ursprungsmythen. Diese jeweiligen kulturellen Formierungen der Unterscheidungen von ›gut‹ vs. ›böse‹ bannen oft eine exemplarische Katastrophe, ein großes Verbrechen oder eine exemplarische Heldentat und oft beides zugleich.

Deshalb soll also gezeigt werden, wie der Holocaust aus seinen spezifischen Orts- und Zeitbezügen herausgelöst wurde und heute weit über die politischen Kulturen der Täter- und Opfernation hinaus als symbolischer Marker für diejenige Linie gilt, die im politischen Raum das Gute von dem absolut Bösen trennt.

Der Holocaust ist zum Metanarrativ für politisch verursachtes Leiden überhaupt geworden, zu einer Art ökumenischer Passionsgeschichte der späten Moderne (vgl. Metz 1995). Begriffe, Symbole und Bilder sind aus dem Zusammenhang ihres unmittelbaren Entstehungskontextes herausgetreten und wurden zur Chiffre für das kollektive Leid, das Menschen ei-

8 Mit dieser Konzeption folgen wir Alexander (1998).

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

nander zufügen können. Dieses symbolische Repertoire wird heutzutage von vielen politischen Gruppen auf der ganzen Welt aufgegriffen, die extremem Elend und Leid ausgesetzt sind. Nicht nur sozial, sondern auch sachlich ist das Metanarrativ des Holocaust weit über die Grenzen der Erinnerungspolitik hinausgetreten. In den oben skizzierten Phänomenen einer postnationalen Veränderung der politischen Kultur wie der Re-Moralisierung der Diplomatie, der Abkehr von einer moralisch neutralen Realpolitik, sowie in neuartigen Phänomenen wie der Entschuldigungskultur führender westlicher Politiker, einer neuen Kriegsführung sowie einer transnationalen Justiz zur Ahndung von Menschenrechtsverbrechen werden fast durchweg dramatische Bezüge zum Holocaust hergestellt.

Nur einer antisemitischen Phantasie könnte der Eindruck entspringen, diese überhistorische Aufwertung des Holocaust als Trägersymbol eines moralischen Universalismus in der späten Moderne sei einem ›Masterplan‹ jüdischer Erinnerungspolitik entsprungen. Vielmehr vollzog sich dieser Prozess der moralischen Universalisierung des Holocaust naturwüchsig – vorangetrieben von vielen heterogenen Gruppen in verschiedenen Ländern, oft im Streit oder ohne Notiz voneinander zu nehmen, unter kontingenten zeitgeschichtlichen Umständen und vermittels einer unverbundenen Vielzahl von Medien wie Romanen, Filmen, Fernsehdokumentationen, Geschichtsbüchern, Museen etc.[9] Darum stellt sich die Frage auch nicht, ob es normativ richtig ist oder war, diesem Ereignis diejenige universalgeschichtliche Bedeutung einzuräumen, die sie inzwischen inne hat.

Die Transformation der Holocausterinnerung in eine global geltende Symbolik politischer Moral ist ein historisches Faktum, das man zunächst schlicht zur Kenntnis nehmen, d.h. empirisch-historisch analysieren muss (vgl. auch Alexander 2002). Diese hier nur skizzenhaft mögliche Rekonstruktion soll anhand der drei politischen Kulturen Israels, Deutschlands und der USA vorgenommen werden. Die Auswahl der beiden ersten Staaten bedarf keiner Erklärung. Die USA sind zwar nicht derartig einschlägig betroffen, doch als dominierende Besatzungsmacht in Deutschland, einem signifikanten jüdischen Bevölkerungsanteil, einer universalistischen, d.h. hier ethnisch neutralen Zivilreligion und schlicht als einzige verbliebene globale Hegemonialmacht sind sie ein interessanter Fall.

Aus großer Entfernung besehen weist die Dynamik der politischen Wirkungsgeschichte des Holocaust in Deutschland, Israel und den USA erstaunliche Ähnlichkeiten auf. Aus jeweils völlig verschiedenen Gründen wurde dem Holocaust in der unmittelbaren Nachkriegszeit im Land der Täter und im Land der Opfer sowie in den USA eine – im Vergleich zu späteren Jahren – relativ geringe Aufmerksamkeit geschenkt (vgl. Novick 1999). In Deutschland und in den USA wurde das Geschehen in den Lagern überhaupt erst in den fünfziger Jahren aus dem Kontext der Kriegs-

9 So argumentieren sehr schlüssig Daniel Levy und Nathan Sznaider (2001).

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

ereignisse herausgelöst und als eigenständiges Phänomen wahrgenommen. Die Deutschen beschwiegen den Völkermord in der frühen Nachkriegszeit mit einer oft beschriebenen Hermetik. In einer noch weitgehend vom Nationalsozialismus zugerichteten Gesellschaft gab es kein Narrativ, keinen symbolischen Rahmen, in dem die Deutschen sich als Kollektiv über ihre unmittelbare Vergangenheit und ihre Zukunft hätten verständigen können. Für diese Selbstreflexion stand nur der symbolische Rahmen zur Verfügung, der noch aus der NS-Zeit in die Bonner Republik hineinragte, nämlich derjenige der ›Nation‹. Die Nation blieb auch dann noch für alle politischen Lager (mit Ausnahme der Kommunisten) das dominante Medium der kollektiven Selbstreflexion, als das institutionelle Gefäß des deutschen Nationalstaats durch die Teilung Deutschlands zerbrochen war. Die zwanghafte Beschwörung einer durch den Nationalsozialismus nur »geschändeten«, aber nicht zerstörten »deutschen Ehre«, die trotzige Behauptung der Integrität der deutschen Kulturnation und die obsessive Suche nach Ersatzidentitäten offenbarten schon die Ahnung, dass die überkommenen, an die Nation gebundenen symbolischen Formen kollektiver Selbstidentifikation unwiederbringlich zerstört waren. Dieses nationale Dispositiv blockierte für lange Zeit nicht nur die Übernahme der historischen Verantwortung für den Holocaust, sondern sogar bereits die Bereitschaft, seine realen Dimensionen überhaupt wahrzunehmen (vgl. Dubiel 1999). Die unmittelbare Verquickung von der Berufung auf die »deutsche Nation« und die Ignoranz bzw. Relativierung des Völkermords war bis in die 80er Jahre zu beobachten. Sie löste sich erst in den 80er Jahren auf – als Folge der massiven Kritik an Kohls Geschichtspolitik, in der dieses Junktim noch einmal restauriert werden sollte.

Obwohl zur Zeit der Staatsgründung Israels die Hälfte seiner Bürger aus Überlebenden bestand, spielte der Holocaust bis zum Eichmann-Prozess im Jahre 1961 im öffentlichen Leben eine erstaunlich geringe Rolle. Der Grund für das Schweigen der Opfer ist genau komplementär zum Schweigen der deutschen Täter. Seinen Hintergrund bildet ein schon länger schwelender Konflikt der zionistischen Staatsgründer Israels mit den Diaspora-Juden. Die europäischen Juden, die in der Diaspora zum Opfer der Nazis geworden waren, fügten sich nicht in das heroische Geschichtsschema der zionistischen Israelis. Im unmittelbaren geschichtspolitischen Interesse der israelischen Gründergeneration lag vielmehr die Repräsentation der wenigen Individuen und Gruppen, die aktiv Widerstand gegen die Nazis geleistet hatten. Deshalb wurde in den ersten Jahren der Existenz des Staates Israel in öffentlichen Kundgebungen mehr des Aufstands im Warschauer Ghetto gedacht als der Massenmorde in den Lagern (vgl. Segev 1995: 553ff.).

In der Öffentlichkeit der USA war die Neigung verbreitet, den später so genannten »Holocaust« in den Rahmen von Kriegshandlungen einzuordnen. Noch bei den Nürnberger Prozessen wurde der Genozid an den

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

europäischen Juden nur am Rande erwähnt. Auch hier lässt sich der Tatbestand registrieren, dass der Mangel eines dem Holocaust angemessenen Narrativs, bzw. die überständige Geltung eines alten Narrativs, die Kenntnisnahme der weltgeschichtlichen Bedeutung dieses Ereignisses noch blockierte (vgl. Alexander 2002).

Die amerikanischen Soldaten betraten die Lager als »Befreier«. In ihrer optimistischen, zukunftsorientierten Mentalität war die Öffnung der Lager nur eine weitere Etappe auf der Straße eines unaufhaltsamen Sieges der demokratischen Zivilisation (vgl. ebd.). Die Bilder der Leichenberge und der ausgemergelten Häftlinge wurden erst in der später einsetzenden ›tragischen‹ Deutung des Holocaust zur Ikone menschlichen Leides überhaupt. Den Soldaten verwandter waren anfangs noch die relativ gut genährten politischen Gefangenen, die allein durch ihr Erscheinungsbild das triumphale Narrativ der Befreier bestätigten, während das Elend der nur in Fetzen gekleideten, ausgemergelten und oft dem Tode nahen jüdischen Opfer zur Identifikation nicht einlud.

Um die Entwicklung des (erinnerten) Holocaust zum Trägersymbol einer transnationalen Moral angemessen zu verstehen, muss man das jeweilige Bild in den Blick nehmen, das sich die drei politischen Kulturen Deutschlands, Israels und der USA von der Urheberschaft des Ereignisses machten. Auf den ersten Blick ist dies empirisch trivial: Die Deutschen waren Täter, die Juden Opfer und die Amerikaner Befreier. Aber ganz entgegen dieser Tatsache empfand die überwältigende Mehrheit der Deutschen sich in der frühen Nachkriegszeit selbst als primäre Opfer sowohl Hitlers wie des Krieges. Diese Wahrnehmung diente vielen Politikern bis in die 80er Jahre hinein zur Konstruktion eines Universalismus der Opfer, der nicht nur die in den Lagern Ermordeten umfasste, sondern auch die deutschen Soldaten, die in dem von Deutschland angezettelten Krieg gefallen waren. So waren in der Botschaft von Bitburg, »Wir sind alle Opfer«, selbst die auf dem Friedhof begrabenen SS-Soldaten angesprochen. Die massive Kritik dieser falschen Universalisierung und der darin enthaltenen Verdrängung begann in den späten 60er Jahren und veränderte die Republik. Einen Höhepunkt und einen gewissen Abschluss dieses moralischen Lernprozesses bildete schließlich Richard von Weizsäckers große Rede im Jahre 1985, in der zum ersten Mal von einem Repräsentanten des deutschen Staates offiziell die Verantwortung für den Holocaust erklärt und angenommen wurde. Bezeichnenderweise beginnt die Rede mit einer akribischen Aufzählung aller Opfer des Naziterrors und des Krieges. Weizsäckers symbolischer Befreiungsschlag war selbst Ausdruck eines Bildungsprozesses, in dessen Folge viele Deutsche zwischen Tätern und Opfern des Holocaust klar zu unterscheiden gelernt hatten.

Wiederum komplementär zu den Deutschen, die sich nur sehr langsam dazu durchringen konnten, sich als Täter zu bekennen, haben die Israelis über ein Jahrzehnt gezögert, die Rolle der staatlichen Repräsentanz der

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Opfer anzunehmen. Die Wende zur demonstrativen Identifikation mit den Opfern des Holocaust kam erst in der Folge des Eichmann-Prozesses. Seit 1961 ist die öffentliche Erinnerung der jüdischen Opfer das Kernstück der israelischen Zivilreligion. Bis dahin herrschte die beschriebene, aus heroischen Motiven gespeiste Zurückhaltung, die letztlich auf die Absicht hinauslief, nie mehr Opfer zu sein. Die 1961 mit dem Eichmann-Prozess beginnende Adoption dieser Repräsentanz der Opfer in der Weltöffentlichkeit hat aber das heroische Grundmotiv der Staatsgründer nicht außer Kraft gesetzt. Vielmehr wurde es gelegentlich sogar von israelischen Politikern instrumentalisiert, indem das Opfer/Täter-Dispositiv von der historischen Realität abstrahiert und auf neue Gegnerschaftskonstellationen übertragen wurde. Mit der Stilisierung der Araber als neue Nazis war aber schon ein erster Schritt getan, der dazu führte, dass sich dieses Dispositiv allmählich von seinem historischen Bezugsrahmen ablöste.

Das Täter/Opfer-Dispositiv passt nicht auf die Amerikaner. Nicht nur, weil der jüdische Bevölkerungsanteil viel zu klein war, um eine Repräsentanz der Opfer durch den Staat zu rechtfertigen. Die multiethnische Struktur der amerikanischen Einwanderungsgesellschaft machte die Integration der überlebenden Opfer des großen Mordens nur im Rahmen eines universalistischen Narrativs möglich – ganz anders als in Israel, wo die Erinnerung bis heute ethnisch codiert ist. In dem in den USA abgeforderten normativen Anti-Rassismus wurde die Verfolgung der Juden als ein besonders extremes Beispiel für ein schon bekanntes Phänomen sozusagen ›normalisiert‹. Die positive Botschaft, die sich aus dieser Konstellation ergab, war, dass man faschistische und rassistische Tendenzen nicht erst mit dem Militär, sondern am besten mit Zivilcourage bekämpft.

Jeffrey Alexander unterscheidet das von ihm so genannte »progressive« und das »tragische Narrativ« (Alexander 2002). Während in der frühen Nachkriegszeit in Israel und den USA das progressive Paradigma dominierte, setzte sich spätestens in den 60er Jahren auf breiter Front das tragische Paradigma durch. Beide Paradigmen sind idealtypische Stilisierungen. In der Realität überlappten sich beide Erzählungen, aber sie verschwammen nicht ineinander. Ein prägnantes Beispiel für das tragische Paradigma ist in den Nachkriegsschriften von Theodor W. Adorno zu finden. Der optimistischen Zukunftsorientierung des progressiven Narrativs setzt er eine apokalyptische Geschichtsphilosophie entgegen, in der der Holocaust das aufgelöste Rätsel einer zum Untergang verdammten Zivilisation markiert. Auschwitz war nicht das Tor zu einer besseren Welt, sondern das Ende der Geschichte, zumindest eine Sackgasse der Zivilisation. In diesem ›fünf nach zwölf‹-Weltbild bezeichnet der Holocaust den Endpunkt einer negativen Teleologie. Dieser Endpunkt liegt für Adorno schon außerhalb der Geschichte, weil in ihm der gesamte Verfallsprozess der abendländischen Geschichte symbolisch beschlossen ist. Zwar läuft die Uhr noch weiter, aber sie zeigt keine Zeit mehr an, die Fortschritt verheißt,

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

sondern nur noch den mythischen Wiederholungszwang einer katastrophischen Evolution. Das große Morden in Auschwitz ist zwar beendet, aber das Böse, das der Faschismus repräsentierte, ist in der Welt. Auschwitz – so Adornos Erwartung – kann sich jederzeit in anderer Form wiederholen.

Andere Autoren könnten in ähnlicher, wenn auch nicht so prägnanter Weise, als Beleg dafür herangezogen werden, wie im »tragischen Narrativ« der Holocaust seinen historischen Rahmen sprengt und zu einem vagabundierenden Motiv wird, das nicht mehr privilegierter Besitz der Opfer oder der – einbekennenden – Täter ist.

Dieses vagabundierende Motiv verbindet sich mit anderen Motiven zu einem suggestiven Paradigma. Eine wichtige Komponente dieses Paradigmas ist eine neue Anthropologie – eine Anthropologie, welche die Gemeinsamkeit aller Menschen gerade in ihrer Fragilität und Verwundbarkeit verortet. Zu dieser neuen Anthropologie gehört aber auch ein säkularisierter Begriff des ›absolut Bösen‹. Ihm gemäß ist das Böse nicht etwas, das von außen in die Welt eindringt, sondern in jeder Gesellschaft, ja in jedem Individuum angelegt ist.

Diese anthropologische Neutralisierung des realhistorischen Holocaust lässt im Prinzip das Täter/Opfer-Dispositiv offen, das in der Erinnerung des Holocaust angelegt ist. Eine der vielen Wege, auf denen der historische Holocaust zum transnational geltenden Marker für die Linie zwischen Gut und Böse im politischen Raum wurde, war der Streit um seine so genannte »Einzigartigkeit«.[10] Die Feststellung war zunächst banal, weil jedes historische Ereignis, allein durch den Fluss der Zeit, einzigartig ist. Gemeint war meistens »unvergleichlich«. Auch diese Formulierung ist unpassend. Nicht nur Historiker, sondern jeder Mensch kann sich die Freiheit nehmen, alles mit allem zu vergleichen. Offenkundig handelt es sich bei der Behauptung der »Einzigartigkeit« oder »Unvergleichbarkeit« um eine rein normativ motivierte Behauptung. Sie wird gerechtfertigt damit, dass jeder Vergleich des historischen Holocaust mit aktuell stattfindenden oder sich anbahnenden Makroverbrechen jenen relativiert. Die politische Botschaft dieser Einzigartigkeitsbehauptung ist mithin die, dass Eingreifen erst dann geboten sei, wenn nachgewiesen ist, dass der neue Völkermord ähnliche Proportionen annimmt. Das, was die Debatte jeweils psychologisch antrieb, war das legitime Bedürfnis der überlebenden Opfer nach Anerkennung ihres Leidens einerseits und andererseits das illegitime Bedürfnis der Täternation nach Relativierung ihrer Tat, nach Schuldentlastung. Aber in diesem andauernden Streit, der sich immer zwischen den Polen von Sakralisierung (auf Seiten der Opfer) und relativierender Banalisierung (auf Seiten der Täter) hin- und her bewegte, vollzog sich spiralförmig die Transformation des historischen Holocaust zum Maßstab, zum Urmeter von politischem Unrecht. Zum Maßstab taugt der Holocaust ge-

10 Dazu sehr eindrucksvoll Motzkin/Margalit (1997).

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

rade ob seiner Doppelnatur als historisch-empirisches und als der Geschichte entrücktes mythisches Ereignis. Immer wieder aufs Neue ausgelöst wird dieser Streit durch jeweils aktuelle Verbrechen gegen die Menschlichkeit.

In den 90er Jahren wurde das hier nur zum Teil entwirrte Geflecht von Diskursen zu einem unmittelbar die Weltpolitik bestimmenden Faktor. In dem Einstellungswandel von Politikern der zweiten Generation europäischer Politiker nach Hitler zu den Balkankriegen wird die skizzierte Entwicklung greifbar. Zu Beginn der 90er Jahre galt in Deutschland noch die Formel: »Nie wieder Auschwitz, nie wieder Krieg«. Undenkbar war im Rahmen dieses Junktims die Beteiligung deutscher Soldaten an militärischen Einsätzen zur Sicherung der Menschenrechte. Erst in der Nachfolge der politischen Massenmorde in Srebrenica begann die Auflösung dieses Junktims. Als die serbische Armee und paramilitärische Einheiten im Kosovo mit großflächigen ›ethnischen Säuberungen‹ begannen, griff die Nato militärisch ein. Dieses Mal waren die beteiligten und verantwortlichen Minister aller westlichen Staaten, die deutschen eingeschlossen, für eine Beteiligung an der militärischen Intervention, weil die ethnisch motivierten Massentötungen und Vertreibungen an die Vernichtungspolitik der Nazis erinnerten. Diese Analogie wurde in der Hektik dieser Tage nicht durch Historiker gemacht, sondern sie entstand durch Bilder in den westlichen Medien. Bilder von Menschen, die mit ihren Habseligkeiten aufgereiht vor abfahrbereiten Zügen standen, hatten eine Suggestivkraft, der sich zu entziehen schwierig war. Das betraf nicht nur die deutschen Politiker, die sich plötzlich militärische Interventionen zum Schutz der Menschenrechte in transnationalen Einheiten vorstellen konnten, sondern auch ihre europäischen Kollegen und den amerikanischen Präsidenten. Hier kam eine Entwicklung zu ihrem vorläufigen Höhepunkt, in der – ungeplant – die abstraktifizierte Erinnerung des Holocaust unmittelbar auf die Politik durchschlug.

Transnationale Gründungsmythen

Erst jetzt setzten gezielte Versuche ein, dieses noch umstrittene und vagabundierende moralische Kapital zur geschichtspolitischen Fundierung eines vereinten Europa zu nutzen. Der spektakulärste Versuch der Konstruktion eines auf dem Holocaust basierten Gründungsmythos des vereinten Europa fand zur Jahrtausendwende in Stockholm statt.

Bei modernen politischen Gründungsmythen handelt es sich um konstruierte Narrative, die ein wichtiges Ereignis der gemeinsamen Geschichte im Nachhinein als den Anfangspunkt des Gemeinwesens aus dem Kontinuum der Vergangenheit herausheben und ihm eine mythische Qualität zusprechen. Es geht also nicht um die Erinnerung an eine faktische Gründungssituation, sondern um die immer nachträgliche Konstruktion eines

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Narrativs, das in bedrohlichen Situationen kollektiven Sinn und Identität stiften soll. Gründungsmythen werden ebenso entdeckt wie erfunden. Sie sind keine reinen Konstruktionen *ex nihilo*, sondern müssen sich immer eines bereits vorliegenden historischen Bewusstseins bedienen, um überhaupt wirksam zu sein. Insofern sind sie immer wahr und falsch zugleich, Ausdruck von Ideologie und authentischem Wunsch, sich sinnhaft zu orientieren. Im Unterschied zu archaischen Mythen, deren Konstruktion des Ursprungs immer die lineare Kontinuität der Geschichte betont, betonen moderne Mythen die Zäsur, die Unterbrechung der Geschichte, sei es in der Beschwörung eines triumphalen Anfangs, sei es in der mahnenden Erinnerung an eine Katastrophe, die zu einer Revolution der normativen Grundlage des Gemeinwesens, zu einem neuen Anfang nötigte.

Auf Einladung des schwedischen Premierministers Persson fand in Stockholm im Jahre 2000 – 55 Jahre nach der Befreiung von Auschwitz – eine große internationale Konferenz statt, an der neben Historikern und Gedenkstättenmitarbeitern politische Vertreter und Staatsoberhäupter aus 45 Ländern teilnahmen. Rechtsradikale Gewalt und spektakuläre Wahlerfolge rechtspopulistischer Parteien hatten den unmittelbaren Anlass dieser Konferenz gebildet. Zugleich boten das Millennium und der Tag der 55. Wiederkehr des Tages der Befreiung von Auschwitz einen angemessenen zeitlichen Rahmen für die Gründung eines transnationalen Bundes zur Abwehr von Völkermord.

In der Abschlusserklärung der Konferenz wird die Botschaft, die der Holocaust dem 21. Jahrhundert hinterlässt, noch einmal deutlich markiert. Durch die symbolische Repräsentation des ›absolut Bösen‹ im politischen Raum, wird auch ein im Maß seiner globalen Geltung neuartiger, wenngleich nur defensiver Begriff des ›Guten‹ frei gesetzt:

»Der Holocaust hat die Fundamente unserer Zivilisation in Frage gestellt. Der einzigartige Charakter des Holocaust wird immer eine allgemeine Bedeutung haben.« […]
»Die selbstlosen Opfer jener, die den Nazis widerstanden…sind unseren Herzen eingeschrieben. Die Tiefen ihres Leidens und die Höhen ihres Heldentums, sind Grundsteine in unserem Verständnis des Menschen, der gut und böse unterscheiden kann.« […]
»Angesichts einer Menschheit, die immer noch die Narben von Völkermorden, ethnischen Säuberungen, Rassismus, Antisemitismus und Fremdenfeindlichkeit aufweist, weiß sich die internationale Gemeinschaft einig in der schweren Verantwortung, diese Übel zu bekämpfen. Zusammen müssen wir die schreckliche Wahrheit des Holocaust gegen jene behaupten, die ihn leugnen möchten«.[11]

11 Die Abschlussdeklaration, aus der hier zitiert wurde, findet sich auf folgender Website: http://www.manskligarattigheter.gov.se/stockholmforum/2000/page1192.html. (11.3.2008).

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

UNO-Gedenken der 60. Wiederkehr der Befreiung des Lagers Auschwitz

Im Februar des Jahres 2005 gedachte die UNO zum ersten Mal in ihrer Geschichte der Befreiung der nationalsozialistischen Konzentrations- und Vernichtungslager gegen Ende des Zweiten Weltkrieges. In einer Aufsehen erregenden Rede konstruierte der UN-Generalsekretär eine unmittelbare Verbindung zwischen der Gründung der Vereinten Nationen und den NS-Verbrechen. Sie seien nämlich in Reaktion auf »das Böse« des Nationalsozialismus gegründet worden. Eine so pointierte moralische Definition der Mission der Weltorganisation hatte es in ihrer 60-jährigen Geschichte noch nicht gegeben. Ihren Respekt für die jüdischen und anderen Opfer des Holocaust könnten die Vereinten Nationen heute zeigen, in dem sie all jene Gruppen schützten, die heute ähnlich bedroht und verletzbar seien. In den vergangenen Jahrzehnten habe es die internationale Gemeinschaft »zu ihrer Schande« allerdings immer wieder versäumt, Völkermord zu stoppen: etwa in Kambodscha, Ruanda oder im früheren Jugoslawien. Von dem Tag der Befreiung von Auschwitz schlug Annan einen unmittelbaren Bogen zur Gegenwart, als er forderte, gegen Menschenrechtsverstöße in Darfur (Sudan) vorzugehen.

Der negative Universalismus der Menschenrechte

Dass gerade aus der Anschauung des äußersten Schreckens, aus der Erfahrung der massenhaften Missachtung von Fundamentalnormen eine die Grenzen einzelner Nationen überschreitende Ethik entstehen kann, ist nur scheinbar ein Paradox. Die Kategorie des ›Menschen‹, die als Präfix von Begriffen wie ›Menschenrechte‹, ›Menschenwürde‹, ›Verbrechen gegen die Menschlichkeit‹ verwendet wird, ist nicht – wie Carl Schmitt meinte – ein heuchlerischer Versuch zur Maskierung partikularer Interessen. Vielmehr ist die Kategorie ›Mensch‹ nach den Katastrophen des 20. Jahrhunderts ein negativer, ein privativer Begriff geworden. Sein Gegenbegriff ist der des ›Bürgers‹. Ein ›Mensch‹ ist, im Gegensatz zum ›Bürger‹, ein Wesen, das des elementarsten Rechts überhaupt beraubt ist, nämlich des Rechts, Rechte zu haben. Gerade dadurch, dass Völkermorde, totalitärer Terror, Kriege, Bürgerkriege und Vertreibungen das kapillarische System menschlicher Bindungen zerstört haben, haben sie dazu beigetragen, dass ein neues, heute politisch wirksam werdendes Menschenbild entsteht. Der staatenlose Emigrant, das Folteropfer und der Lagerinsasse sind die exemplarischen Verkörperungen einer Verletzlichkeit, die letztlich allen Menschen eignet. Weil den solcherart atomisierten Menschen kein Stamm, keine Familie und keine Nation mehr ein Forum für ihre Klage anbietet, bleibt nur die abstrakteste und unwahrscheinlichste Solidaritätsbereitschaft

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

übrig: die Solidarität unter Fremden.[12] Die Idee einer Solidaritätsverpflichtung gegenüber allen, die ein menschliches Antlitz tragen, entstand im 18. Jahrhundert. Aber erst in den Völkermorden des 20. Jahrhunderts hat diese Idee ihr spezifisches Erfahrungsfundament gefunden. Anders als im 18. Jahrhundert also beruht die Geltung und Akzeptanz von allgemeinen Menschenrechten heute nicht mehr auf der Hoffnung auf eine immer weiter steigerbare Perfektibilität des Menschen, als vielmehr auf der Furcht vor dem barbarischen Potential, das sich im vergangenen Jahrhundert enthüllt hat. Die Völkermorde und totalen Kriege des 20. Jahrhunderts haben die Grenzen der Staatsbürgerschaft, der ethnischen Gruppe und der Klassen gesprengt, die in früheren Zeiten festlegten, wer Anspruch auf ›meine‹ Solidaritätsbereitschaft hat. Anders als vor einem Jahrhundert ist der Gedanke heute nicht mehr so absurd, dass wir uns für die Minderung des Leides von Menschen verantwortlich fühlen, die uns völlig fremd sind.

Menschen begegnen sich nicht als ahistorische Monaden, sondern als individualisierte Repräsentanten kultureller Gemeinschaften. Als solche sind sie durch historische Bezugsereignisse geprägt, die Chancen der Kommunikation mit anderen weitgehend determinieren. Es sind immer noch nationale Gemeinschaften, in deren Rahmen sich kollektive Identitätsbildung und kollektives Lernen vollziehen. Jedoch anders als eine konventionelle Soziologie und der Kommunitarismus es wahrhaben wollen, entstehen Nationen nicht in heroischen Gründungserfahrungen oder in Akten gemeinschaftlicher Wertverpflichtung. Nationen bilden sich und stabilisieren sich durch ausgrenzende Gewalt. Die Spannweite der Ausgrenzungsformen reicht von der subtilen Diskriminierung über die institutionelle Benachteiligung bis hin zu den extremen Formen der Deportation und des Massenmordes. Der französische Psychiater und Religionswissenschaftler René Girard (1999) hat in zahlreichen Schriften versucht, diese düstere Seite der nationalen politischen Kultur zu erforschen. Er macht darauf aufmerksam, dass es vor allem die ›Leichen im Keller‹ ihrer gemeinsamen Geschichte sind, die bei der Bevölkerung ein existentielles Gefühl von Zugehörigkeit erzeugen. Diese vorpolitische und unbewusste Bindungskraft nationaler Gemeinschaften ist umso stärker, je mehr sie sich durch die Ausbeutung und Zerstörung fremden Lebens erhalten hat. Das Geheimnis ihres Zusammenhalts beruht nicht auf der freien Wahl ihrer Mitglieder, sondern auf beschwiegener Komplizenschaft (Girard 1999).

Bis in unsere Tage hinein konstituieren sich politische Gemeinschaften auf der Basis wechselseitig exklusiver ›Wir/Sie‹-Gegensätze. Der Holocaust war das paradigmatische Ereignis unserer Geschichte insofern, dass das ›Wir-Gefühl‹ der Deutschen nicht nur symbolisch, sondern faktisch durch die Ausgrenzung und Ausrottung der als »anders« Stigmatisierten konstituiert wurde. An diesem Extremfall macht Lutz Wingert (1991) die

12 So schlüssig und bewegend argumentiert Ignatieff (1999).

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Idee eines minimalistischen Universalismus der Menschenrechte fest. Er schlägt vor, zwischen einem »negatorischen« und einem »negativen Wir« zu unterscheiden. Das »negatorische Wir« ist Ausdruck extrem feindseliger »Wir/Sie«- Gegensätze. Es repräsentiert den reinen Fall einer Komplizengemeinschaft. Dieses »negatorische Wir« hat einen externen Bezugspunkt. Die Zugehörigkeit wird konstituiert über die Bezeichnung, die Stigmatisierung derer, die nicht dazugehören. Das »negative Wir« indes, das Wingert auch als das »bürgerschaftliche Wir« kennzeichnet, hat einen internen Bezugspunkt. Der mit dem »bürgerschaftlichen Wir« angesprochene Normenbestand ist äußerst karg. Es ist in Wingerts Worten »durch den erklärten gemeinsamen Willen charakterisiert, in einer bestimmten Weise nicht miteinander umzugehen« (ebd.). Man muss dieser Formulierung nur eine kleine Wendung geben, um die hier verfolgte These noch einmal zusammenfassen. Eine kosmopolitische Gesellschaft oder eine globale Zivilgesellschaft wäre – angesichts des Holocaust – durch den Willen charakterisiert: »so nie wieder miteinander umzugehen«.

Literatur

Alexander, Jeffrey C. (Hg.) (1998). Real Civil Societies. London: Sage.

Alexander, Jeffrey C. (2002). »On the Social Construction of Moral Universals: The ›Holocaust‹ from War Crime to Trauma Drama«. In: *European Journal of Social Theory* 5. Jg., Heft 1. S. 5-85.

Barkan, Elazar (2000). Völker klagen an. Düsseldorf: Patmos.

Beck, Ulrich (1997). Weltrisikogesellschaft, Weltöffentlichkeit und globale Subpolitik (Wiener Vorlesungen). Wien: Picus Verlag.

Beck, Ulrich (Hg.) (1998). Perspektiven der Weltgesellschaft. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Beck, Ulrich (2007). Weltrisikogesellschaft. Auf der Suche nach der verlorenen Sicherheit. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Benhabib, Seyla (Hg.) (1996). Democracy and Difference: Contesting the Boundaries of the Political. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Dubiel, Helmut (1994). »Zivilreligion in der Massendemokratie«. In: Ders.: Ungewissheit und Politik. Frankfurt/Main: Suhrkamp. S. 151-185.

Dubiel, Helmut (1999). Niemand ist frei von der Geschichte. München: Hanser.

Giddens, Anthony (1994). Beyond Left and Right: The Future of Radical Politics. Cambridge: Polity Press.

Giesen, Bernhard (2004): Triumph and Trauma. Boulder, CO: Paradigm Publishers.

Girard, René (1999). Hiob – ein Weg aus der Gewalt. Zürich: Benziger.

Ignatieff, Michael (1999). The Warrior's Honor. Ethnic War and Modern Conscience. London: Chatto & Windus.

Levy, Daniel/Sznaider, Nathan (2001). Erinnerung im globalen Zeitalter: der Holocaust. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Metz, Jean Baptist (1995). »Monotheismus und Demokratie. Über Religion und Politik auf dem Boden der Moderne«. In: Manemann, Jürgen (Hg.): Jahrbuch Politische Theologie 1/1996: Demokratiefähigkeit. Münster: LIT. S. 39-52.

Motzkin, Gabriel/Margalit, Avishai (1997). »Über die Einzigartigkeit des Holocaust«. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 45. Jg., Heft 1. S. 3-17.

Münkler, Herfried (2002). Die neuen Kriege. Reinbeck: Rowohlt.

Neiman, Susan (2004). Evil in Modern Thought: an Alternative History of Philosophy. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Novick, Peter (1999): The Holocaust in American Life. Boston: Houghton Mifflin.

O'Neill, Onora (1991). »Transnational Justice«. In: Held, David (Hg.): Political Theory Today. Cambridge: Polity Press. S. 276-303.

Rorty, Richard (1998). Achieving Our Country: Leftist Thought in Twentieth-Century America. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Rousseau, Jean-Jacques (1977). Vom Gesellschaftsvertrag oder Grundsätze des Staatsrechts. Stuttgart: Reclam.

Segev, Tom (1995). Die siebte Million. Der Holocaust und Israels Politik der Erinnerung. Reinbek: Rohwolt.

Smelser, Neil J./Alexander, Jeffrey C. (Hg.) (1999). Diversity and its Discontents. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Strange, Susan (1996). The Retreat of the State: The Diffusion of Power in the World Economy. Cambridge: Cambridge University Press.

Tavuchis, Nicholas (1993). Mea Culpa. A Sociology of Apology and Reconciliation. Stanford.: Stanford University Press.

Wingert, Lutz (1991). »Haben wir moralische Verpflichtungen gegenüber früheren Generationen? Moralischer Universalismus und erinnernde Solidarität«. In: *Babylon. Beiträge zur jüdischen Gegenwart* 9. Jg. S. 9-25.

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Zentrum und Peripherie

ALOIS HAHN

Die Differenz von ›Zentrum‹ und ›Peripherie‹ gehört zu den wichtigsten Formen von sozialer Differenzierung. Neben der segmentären, der stratifikatorischen und der funktionalen hat sie immer eine bedeutende Rolle gespielt. Niemals freilich als alleinige. Vielmehr hat man sie als ergänzende, zusätzliche Form zu betrachten. Bereits in segmentär differenzierten Gesellschaften kann es zu Zentrenbildungen kommen. Gerade die Umwandlung segmentärer Gesellschaften zu Hochkulturen verläuft oft über diesen Weg. Für Hochkulturen (also das, was mit Luhmann heute zumeist als ›stratifikatorisch‹ differenzierter Typ von Gesellschaft bezeichnet wird), ist die Differenz zwischen Zentrum und Peripherie höchst relevant. Ein großer Teil der Herrschaftssoziologie Webers z.B. befasst sich mit der Problematik, wie große Reiche, seien sie nun patrimonial oder feudal verfasst, die zentripetalen Tendenzen der Peripherie bändigen können.

Im Einzelnen führt Weber u.a. folgende Strategien des patrimonialen Zentrums vor, sich gegen Appropriationen der Ämter seitens der Peripherie zu sichern: regelmäßige Bereisung der Peripherie durch das Zentrum, Geiselnahmen, Institutionalisierung der Pflicht zu regelmäßigen Besuchen des Zentrums für auf Außenposten residierende Beamte (auch jetzt noch in der katholischen Kirche: ›ad limina-Besuche‹), die obligatorische Einstellung von Beamtensöhnen in den Hofdienst, Besetzung von Stellen mit Verwandten des Herrn, kurzfristige Amtszeiten, Verwendung von Zölibatären, Überwachung der Peripherie durch geheime Spione oder offizielle Kontrollbeamte, Schaffung konkurrierender Amtsgewalten innerhalb des gleichen Bezirks, Wahl der Beamten aus disprivilegierten Schichten (Hörigen, Ausländern) und schließlich (in China) Examen und Führungszeugnisse (vgl. Weber 1956). Grundsätzlich gilt freilich nach Weber für vormoderne Reiche, dass für die Überwindung der zentripetalen Tendenzen strukturelle Garantien nicht existieren. Die Zentren bleiben, was die Siche-

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

rung ihrer Zentralität anbetrifft, in einer prekären Situation und hängen daher stets von kontingenten persönlichen Kompetenzen des Herrschers ab:

»Auf dem Boden dieser Verwaltungsstruktur ist daher in einem spezifisch hohen Grade die rein *persönliche Befähigung* des Herrn, seinen Willen zur Geltung zu bringen, absolut entscheidend für das stets labile Maß von realem Gehalt seiner nominalen Macht. Insoweit mit Recht hat man die ›Mittelalter‹ die Zeitalter der Individualitäten genannt« (Weber 1956: 613).[1]

Das Konzept von »Hochkultur« in F.H. Tenbrucks ›Geschichte und Gesellschaft‹ (1986: 297ff.) beschreibt diesen Typus von Gesellschaft geradezu aus der Spannung von lokaler Peripherie und überlokaler Zentralität. In diesem Kontext ist selbstredend auch die Frage wichtig, welche Rolle zentrumsferne Grenzen spielen. Vor allem seit dem 19. Jahrhundert taucht der Gegensatz vor allem als Differenz von ›Zentrum‹ und ›Provinz‹ auf. Die Provinz wird als eine zwar periphere, aber doch nur durch ihren Gegensatz zum Zentrum beschreibbare Lebensform verständlich. Hier haben nicht nur Soziologen Analysen vorgelegt. Ein großer Teil der Romanliteratur des 19. Jahrhunderts ist dieser Frage gewidmet. Für den französischen Bereich denke man etwa an die Romane von Flaubert, für den russischen an Tschechow. Wichtige Einsichten in diese Zusammenhänge finden sich bei Bourdieu. Dabei wird zusätzlich sichtbar, dass das Konzept aufhört, rein lokal aufgefasst zu werden. Der soziologische Begriff des »Feldes«, den Bourdieu zum Mittelpunkt seiner Differenzierungstheorie macht, bietet sich auch an, die Spannungen zwischen Zentren und Peripherien von Feldern zu erforschen und die dazu gehörigen Dynamiken zu analysieren. Wo lägen z.B. die Zentren des Universitätssystems? In der Systemtheorie Luhmanns taucht die Differenz zunächst durchaus auch im räumlichen Sinne auf. Im Spätwerk bekommt das Begriffspaar aber eine neue theoretische Dimension. Es wird nunmehr auf die funktional ausdifferenzierten Subsysteme angewandt. Zentren sind jetzt die für die Selbstreproduktion der Systeme dominanten Organisationen, für die Wirtschaft z.B. die Zentralbanken, für das Recht das Verfassungsgericht usw.[2]

Dabei wird nicht zu übersehen sein, dass die Dichotomie Zentrum/Peripherie noch einmal auf sich selbst anwendbar ist: Auch innerhalb des Zentrums gibt es die Differenz von Zentrum und Peripherie. Man könnte also unterscheiden zwischen dem Zentrum des Zentrums und der Peripherie des Zentrums, die nicht verwechselt werden dürfte mit der eigentlichen Peripherie. Das gilt sowohl für die räumliche Konzeption des Begriffspaares als auch für die ›systemische‹, in der die Organisationen das Zentrum von Systemen bilden. Denn natürlich gibt es auch Zentren von Organisa-

1 Siehe dazu auch meine eigenen Überlegungen zu schwachen Zentren in Hochkulturen (Hahn 2001).

2 Und dieser Thematik wird dieser Beitrag vor allem nachgehen.

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

tionen und Peripherien von Organisationen innerhalb der Organisationen selbst.

Die Spannung zwischen Zentrum und Peripherie lässt sich immer auch als vertikales Gefälle vorstellen. Im Zentrum spielt sich das eigentlich Entscheidende ab. Die Peripherie stellt insofern lediglich den Abglanz des Zentrums dar. Aus der Perspektive der Provinz wird die Hauptstadt einerseits verklärt, zum mythischen Sehnsuchtsort (man denke etwa an Emma Bovarys Vorstellung von Paris), aber andererseits auch zur Sphäre des Irrealen: Der Himmel ist hoch, und der Zar ist weit. Solange die Fiktion der Korrespondenz zwischen Zentrum als Exzellenz und Peripherie als Abglanz wirksam bleibt, lässt sich das Schema als Modell für Karrieren nützen: Man beginnt in der Peripherie und steigt dann auf ins Zentrum. Eine zunächst horizontal gedachte Metapher füllt sich mit hierarchischem Sinn. Aber auch hier gibt es immer wieder die Umwertung der Werte. Das Zentrum kann zum symbolischen Ort der Dekadenz werden. Nur in der Peripherie kann dann die Regeneration gedeihen. Die Erlösung kommt aus der Wüste oder wenigstens nicht aus Rom, sondern aus Wittenberg.

Nimmt man noch einmal die Luhmannsche Idee von den Organisationen als Zentren funktional ausdifferenzierter Subsysteme auf, so zeigt sich, dass ›periphere‹ Kommunikation die alltägliche Selbstreproduktion des Systems trägt. Jede Zahlung reproduziert Wirtschaft, jede Fiebermessung das Gesundheitssystem. Die Selbstthematisierung der Subsysteme vollzieht sich aber in den Zentren. Soweit dort überhaupt periphere Kommunikation wahrgenommen wird, erscheint sie als ›Aberglaube‹ (in der Theologie), als ›Populärwissenschaft‹ (in der Wissenschaft), als ›Laientheorie‹ (z.B. in der Medizin), also als Defizit, das aber insofern die Zentralkommunikation nicht indifferent lassen kann, als die kommunikative ›Inanspruchnahme‹ des Zentrums von Entscheidungen innerhalb der Peripherie abhängt. Ob man zum Arzt geht, hängt nicht vom Arzt ab. Oder doch nur insoweit, als ›der Arzt‹ auch in der Peripherie präsent ist. Zwischen Zentrum und Peripherie finden deshalb regelmäßig ›Missionierungen‹ statt. Der Erfolg hängt aber von der ›Akzeptanz‹ bei den Laien ab. Diese freilich sind sich in der Regel ihres Laienstatus bewusst und folglich lernwillig im Rahmen ihrer Verstehenskompetenz. Aber ähnlich wie im Falle der Spannung zwischen Zentrum und Provinz gibt es auch im Falle der Spannung zwischen Experten und Laien immer wieder ein generalisiertes Misstrauen gegenüber den ›Kompetenzzentren‹. Das hängt nicht zuletzt mit dem zusammen, was Weber als »Entzauberung« beschrieben hat: Die Wissenschaften können bestimmte Nachfragen gar nicht erfüllen, die ihre Klientel erwartet: Sinngebung z.B. So bilden sich in den Subsystemen eigentümliche ›illegitime‹ Zentren aus, die mit Weisheiten hausieren gehen, die in den ›eigentlichen‹ Zentren nicht hoffähig, nicht einmal diskursfähig wären.

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Ein anderer Zugang zum Zentrum/Peripherie-Problem findet sich bei Immanuel Wallerstein. Ähnlich wie Luhmann geht auch er von einer ›Weltgesellschaft‹ aus. Wallerstein spricht vom »modern world-system«, das sich mit Europa als Zentrum nach mittelalterlichen Vorstufen seit Beginn der Neuzeit als kapitalistische Weltökonomie etabliert habe. Es unterscheidet sich insofern von dem, was etwa bei Eisenstadt unter dem Begriff »Empire« firmiert:

»The term ›empire‹ has normally been used to designate a political system encompassing wide, relatively high centralized territories, in which the center, as embodied both in the person of the emperor and in the central political institutions, constituted an autonomous entity. Further, although empires have usually been based on traditional legitimation, they have often embraced some wider, potentially political and cultural orientation that went beyond that of any of their component parts« (Eisenstadt 1968: 41).

Ein Weltsystem im Sinne Wallersteins ist demgegenüber kein politisches, sondern ein ökonomisches System, wie Wallerstein in ausdrücklicher Abgrenzung zu Eisenstadts Begriff eines »Empire« definiert:

»It is an economic, but not a political entity, unlike empires, city-states and ›nation-states‹. It is a ›world‹-system, not because it encompasses the whole world, but because it is larger than any juridically-defined political unit. And it is a ›world-economy‹ because the basic linkage between the parts of the system is economic, although this was reinforced to some extent by cultural links and eventually […] by political arrangements and confederal structures« (Wallerstein 1974: 15).

Während die vormodernen Reiche indessen höchst instabil waren, blieb der Kapitalismus als Form des modernen ökonomischen Weltsystems über 500 Jahre bestandsfähig, ohne jemals einen Weltstaat auszubilden.[3]

Und gerade diese Besonderheit wird von Wallerstein als Moment der Stabilität des Kapitalismus angesehen. Eine dritte Form neben ›Reichen‹ und einem kapitalistischen System ohne Weltregierung wäre natürlich ein

3 Zumindest in dieser Hinsicht analog auch die Luhmannsche Konzeption von moderner Weltgesellschaft, die eines Weltstaates gerade nicht bedürfe. Allerdings denkt Luhmann sich die Weltgesellschaft gerade nicht als ein rein ökonomisches System im Sinne des Weltkapitalismus und den von im erzeugten Zentrum-Peripherie-Hierarchien. Alle Funktionssysteme sind hier weltgesellschaftlich verfasst, ohne dass man von der leitenden Dominanz eines Systems sprechen könne. Es ist natürlich nicht zufällig, dass Wallerstein als einen Ahnen für die Theorie der Weltgesellschaft Karl Marx bemüht, der bei Luhmann selbstredend nicht als Kronzeuge firmiert. Vgl. hierzu Luhmann (1971).

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

sozialistischer Weltstaat. Aber der bleibt einstweilen eine Gedankenkonstruktion.[4]

Im Kontext unseres Themas ist nun wichtig, dass Wallerstein für das ökonomische Weltsystem nicht davon ausgeht, dass es sich hier gewissermaßen um eine neue Form von Reichen handelt. Im Gegenteil! Trotzdem unterstellt er auch für dieses Weltsystem als wesentliche Form der Differenzierung jene zwischen Zentrum und Peripherie, wobei er diese noch einmal von dem unterscheidet, was er »Semiperipherie« nennt. Zwar ist für Wallerstein ein ökonomisches Weltsystem nicht ohne Arbeitsteilung möglich. Sie ist vielmehr die eigentliche Basis für dieses System. Aber funktionale Differenzierung nimmt im Kontext von Weltökonomie immer auch die Form geographischer Differenzierung an. Arbeitsteilung und die Differenz zwischen geographisch verstandener Unterschiedlichkeit von Zentrum und Peripherie bedingen einander im System des Weltkapitalismus. Mit der zunächst ja nur funktionalen Differenzierung verbinden sich eben auch vertikale oder hierarchische Unterschiede, die dann nicht nur in Klassenunterschieden in den Zentren des Kapitalismus kombiniert sind, sondern auch in einer Schichtung zwischen begünstigten zentralen und unterworfenen Peripherien.[5]

Im Zentrum dieses Systems stehen zunächst die sonst auch als ›Mutterländer des Kapitalismus‹ bezeichneten europäischen Staaten, die eigentlichen Profiteure dieser internationalen Arbeitsteilung zwischen Zentrum und Peripherie,

»[...] the advantaged areas of the world-economy […] the core-states. In such states, the creation of a strong state machinery coupled with a national culture, a phenomenon often referred to as integration, serves both as a mechanism to protect disparities that have arisen within the world-system and as an ideological mask and justification for the maintenance of these disparities« (Wallerstein 1974: 349).

4 »[…] a peculiarity that is the secret of its strength. This peculiarity is the political side of the form of economic organization called capitalism. Capitalism has been able to flourish precisely because the world-economy has had within its bounds not one but a multiplicity of political systems. […] The only alternative world-system that could maintain a high level of productivity and change the system of redistribution would involve the reintegration of the levels of political and economic decision-making. This would constitute a third possible form of world system, a socialist world government« (Wallerstein 1974: 384).

5 »We have defined a world-system as one in which there is extensive division of labor. This division is not merely functional – that is occupational – but geographical. That is to say, the range of economic tasks is not evenly distributed throughout the world-system« (Wallerstein 1974: 349).

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Die Peripherien sind demgegenüber nicht unbedingt Staaten, allenfalls schwacher Abglanz davon, beispielsweise koloniale Gebiete oder neokoloniale Einflusszonen der »core-states«.[6]

Die »semiperipheren« Bereiche schließlich loziert Wallerstein zwischen Zentrum und Peripherie. Einige von ihnen waren früher einmal Zentren, mussten sich aber mit einem Abstieg abfinden. Andere sind – umgekehrt – aus früheren Peripherien aufgestiegen und haben insofern von geopolitischen Veränderungen einer expandierenden Weltwirtschaft profitiert. Sie spielen aber nach Wallerstein eine keineswegs unwichtige Rolle im Gesamtsystem als Mittler- und Vermittlungsinstanzen:

»The semiperiphery is a necessary structural element in a world-economy. These areas play a role parallel to that played […] by middle trading groups in an empire. They are collection points of vital skills that are often politically unpopular. These middle areas (like middle groups in an empire) partially deflect the political pressures which groups primarily located in peripheral areas might otherwise direct against core-states and the groups which operate within and through their state machineries. On the other hand, the interests primarily located in the semiperiphery are located outside the political arena of the core-states, and find it difficult to pursue the ends in political coalitions that might be open to them were they in the same political area« (Wallerstein 1974: 349f.).

Bei aller Differenz zum Konzept des ›Empire‹ bei Eisenstadt und auch den Hochkulturanalysen Tenbrucks fällt als gemeinsames Moment der Strukturbeschreibungen doch auf, dass bei aller Berücksichtigung funktionaler Dimensionen in allen Ansätzen das Zentrum-Peripherie-Modell doch letztlich räumlich aufgefasst wird. Wie wir sehen werden, ist beim späten Luhmann hier ein völlig anderer Ansatz entwickelt worden.

Zentrum und Peripherie von Subsystemen

In funktional ausdifferenzierten Gesellschaften unterscheiden sich Subsysteme voneinander durch ihre Operationen und die für sie konstitutiven Leitdifferenzen. Sie würden sich aber – auf sich allein gestellt – niemals dauerhaft und stabil ausdifferenzieren lassen. Historisch haben sich alle Subsysteme immer auch um institutionelle, meist organisatorische, »Zent-

6 »World-economies then are divided into core-states and peripheral areas. I do not say peripheral states because one characteristic of a peripheral area is that the indigenous state is weak, ranging from its non-existence (that is a colonial situation) to one with a low degree of autonomy (that is a neo-colonial situation)« (Wallerstein 1974: 349).

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

ren«[7] herum entwickelt, bisweilen sogar um Organisationen vom Typ eines »Anstaltsbetriebs« im Sinne Webers.[8] Das ist etwa im Falle der Sphäre des Politischen an der Rolle des Staatsapparates[9], in der Wirtschaft an der der Zentralbanken, im Recht an der Entwicklung der Gerichte, in der Religion an der Kirche, im Bereich der Wahrheitssicherung an den Universitäten und im Gesundheitswesen an den Kliniken zu illustrieren. In den jeweiligen Organisationen, welche das Zentrum eines Subsystems sind, finden selbstredend permanent Aktivitäten statt, die sich keinesfalls primär an den Leitdifferenzen orientieren, die für die Subsysteme bestimmend sind. Die Vorstellung etwa, dass die Kirche als Organisation am besten dadurch zu beschreiben wäre, dass sich hier alle Kommunikationen, oder auch nur die meisten, an der Differenz ›Immanenz/Transzendenz‹ orientierten, entbehrt nicht der Komik. Auch in Kliniken geht es nicht nur um Gesundheit, in den Gerichten nicht nur um Recht und in den Universitäten nicht nur um Wahrheit. Umgekehrt monopolisiert die Kirche nicht die Gesamtheit aller

7 Die Unterscheidung zwischen Zentrum und Peripherie (im nicht lokalen Sinne) hat Luhmann zunächst für das Rechtssystem fruchtbar gemacht (vgl. Luhmann 1993: 320ff., 333ff.) und für dieses die obersten Gerichte als Zentrum identifiziert (so wie für die Wirtschaft die Zentralbanken und für das politische System den Staatsapparat). Eine Anwendung des Konzepts auf das Gesundheitssystem habe ich versucht in Hahn/Eirmbter/Jacob (1999: 89ff.).

8 Die Problematik eigener Medien wie etwa das Geld im Falle der Wirtschaft lasse ich hier aus Raumgründen außer Betracht. Es wäre allerdings höchst spannend herauszufinden, ob sich nicht zumindest Ansätze von Subsystembildung auch ohne ein Zentrum entwickeln können, wenn ein derart robustes Medium wie das Geld zur Verfügung steht. Unter modernen Bedingungen wird man das ausschließen müssen, weil die Geldwertfestsetzung ebenso wie die der Umlaufmenge des Geldes ohne das Dauerwirken einer Zentralbank undenkbar ist. Für vormoderne Verhältnisse könnte man aber erwägen, ob nicht schon durch die Materialität des Geldes (z.B. Gold) ein hinlängliches Vertrauen in das Medium entsteht. Jedenfalls hat es oft überregionale Märkte gegeben, ohne dass ›Zentren‹ existiert hätten. Zum Zusammenhang von Geld und Vertrauen siehe den Essay von Heinemann (1993) und bereits früher: Heinemann (1969). Für den Zusammenhang von Geld, Markt und Vertrauen siehe Heinemann (1976).

9 Für den Fall des Nationalstaats ergibt sich dabei die Besonderheit, dass die Herausbildung der nationalen Identität der Gründung eines Staates vorausgehen kann, ja geradezu die Voraussetzung dafür sein kann. Bisweilen allerdings sind Staaten auch die Generatoren von vorher nicht oder nur rudimentär vorhandener nationaler Identität (vgl. Dubiel, in diesem Band). ›Nation‹ wird dann ein thematischer Schwerpunkt der Selbstbeschreibung des jeweiligen Staates. Nationen sind also nicht schon als solche politische Systeme, weil sie nicht in der Lage sind, aus sich heraus kollektiv bindende Entscheidungen zu fällen. Gerade die zahlreichen Arbeiten von Bernhard Giesen (1991, 1993, 1999) zeigen das sehr eindrucksvoll. Überspitzt formuliert könnte man sagen, dass in einigen europäischen Staaten die nationale Identität eine Staatskreation war, in anderen drängte die von Intellektuellen konstruierte Idee der Nation auf staatliche Form. Siehe hierzu Giesen.

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

religiösen Kommunikation, ebenso wenig wie die Gerichte die rechtliche, der Staatsapparat die politische oder die Kliniken die gesundheitliche.

Der späte Luhmann hat zur Beschreibung dieser Tatbestände auf die Begriffe »Zentrum« und »Peripherie von Subsystemen« zurückgegriffen. Systematisch taucht dieses Begriffspaar in dieser Bedeutung zum ersten Mal prominent im ›Recht der Gesellschaft‹ (Luhmann 1993) auf. In der ›Gesellschaft der Gesellschaft‹ (Luhmann 1997) findet sich zwar im vierten Kapitel, das den verschiedenen Formen von Differenzierung gewidmet ist, ein Abschnitt dieses Titels. Behandelt wird dort aber lediglich jene Form von Differenz zwischen Zentrum und Peripherie, wie sie charakteristisch ist für die durch Stratifikation strukturierten Hochkulturen und frühen Imperien, wie sie etwa Eisenstadt beschrieben hat. Die Anwendung auf funktional ausdifferenzierte Gesellschaften modernen Typs bleibt demgegenüber sporadisch, z.B. im Kapitel über Protestbewegungen in ›Gesellschaft der Gesellschaft‹. Ansonsten findet sich Einschlägiges im posthum 2000 von André Kieserling herausgegebenen Band ›Die Politik der Gesellschaft‹. Dort handelt Luhmann, wie er selbst bemerkt, lediglich skizzenhaft[10] auf sechs Seiten für das politische, das Rechts- und das Wirtschaftssystem die Zentrum-Peripherie-Problematik ab. Im ebenfalls 2000 von Kieserling edierten Band ›Die Religion der Gesellschaft‹ taucht die Unterscheidung nur in der alten Form auf: Es

»[...] korreliert vorneuzeitliche Religion mit einer Differenzierung nach Zentrum und Peripherie; ja sie trägt durch Ausdifferenzierung religiöser Zentren wesentlich zum Entstehen dieser Form gesellschaftlicher Differenzierung bei. Zwar mag die Hochreligion Gleichheit aller ihrer Anhänger unterstellen: sie alle sind mit Seele geboren und sterben mit Seele, so dass allen ein Leben vor und nach dem Leben garantiert ist. Aber die Glaubensäußerungen und -bestätigungen mögen sich mit der Differenz von Zentrum und Peripherie erheblich unterscheiden und diese Differenz bildet selbst eine strukturelle Kopplung zwischen Religion und übriger Gesellschaft ohne in dieser Funktion ein Thema religiösen Glaubens zu sein« (Luhmann 2000b: 286f.).

In ›Die Wirtschaft der Gesellschaft‹ (1988) fehlt die Unterscheidung ganz. In den ›Sozialen Systemen‹ (1984) findet sich eine einzelne Bemerkung, in der (mit Hinweis auf Eisenstadts Arbeit über ›The Political System of Empires‹) für stratifizierte Gesellschaften darauf hingewiesen wird, dass es nicht undenkbar sei, »[...] daß die Zentrum-Peripherie-Differenzierung Entwicklungsbedingung ist für das Entstehen mehrstufiger Hierarchien, dann aber mit ihnen in Konflikt gerät« (ebd., 261). Man hat den Eindruck, dass Luhmann nicht mehr die Zeit hatte, die neue begriffliche Verschiebung in das späte Hauptwerk zu integrieren.

10 »Das hier nur grob angedeutete Argument für eine Zentrum/Peripherie-Form der Differenzierung […]« (Luhmann 2000a: 247).

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Die Grundidee ist folgende: Immer, wo es um die an der Leitdifferenz eines Subsystems orientierte Operationen geht, handelt es sich um Operationen des Systems. Im Falle des Rechtssystems: Wo immer es um die Differenz von Recht und Unrecht geht, ›operiert‹ das Rechtssystem. Das kann aber in der Peripherie des Systems z.B. in einer Unterhaltung zwischen miteinander Streitenden oder im Zentrum, also vor Gericht, geschehen. Die Orientierung an der systemkonstitutiven Leitdifferenz findet sich sowohl in den Kommunikationen des Zentrums als auch in denen der Peripherie. Aber nur im organisierten Zentrum lässt sich diese Orientierung zum Kern von arbeitsteilig verfassten Berufen kondensieren.[11] Nur hier kann sie mit professionellen Standards, mit Karrieren, regelmäßiger Arbeitszeit und Mitgliedschaftspflichten verbunden werden, die über spezifische Sanktionen (bis hin zum Ausschluss aus der Organisation) verfügen.[12] Nur hier lassen sich wirksam die Programme implementieren, die darüber entscheiden, wann man etwas als wahr im Wissenschaftssystem, als Recht im Rechtssystem, als gesund im Gesundheitssystem usw. anerkennen soll. Denn die Differenz als solche besagt ja noch nichts darüber, wie die zu ihr gehörigen positiven und negativen Werte bestimmten Ereignissen zu- oder abgesprochen werden sollen.

Vor allem sind es auch die Organisationen des Zentrums eines Subsystems, die in der Lage sind, ›flächendeckend‹ zu wirken und so Kombinationen zwischen funktionalen und segmentären (z.B. regionalen oder nationalen) Formen von Differenzierung zu etablieren.[13] Im Folgenden soll dieser Zusammenhang an einigen Subsystemen veranschaulicht werden, nämlich am Beispiel der Systeme der Politik, des Rechts, der Gesundheit und des Sports. Dabei folgen die beiden ersten beiden Beispiele ziemlich

11 Es ist zwar wahr, dass die Orientierung an Leitdifferenzen quer zur Konstruktion funktionaler Differenzierung auf der Basis von Arbeitsteilung steht. Wenn man aber bedenkt, dass diese Orientierung sich nur im Spannungsverhältnis von Peripherie und Zentrum auf Dauer stabilisieren lässt, muss man die folgende These Schimanks modifizieren und relativieren: »Die Spezifikation von kommunikativer Autopoiesis darf allerdings nicht nach dem Muster eines arbeitsteiligen Zusammenhangs verstanden werden. Indem Luhmann mit dem Konzept der binären Codes die funktionale Differenzierung der modernen Gesellschaft durch Leitdifferenzen begründet sieht, wendet er sich entschieden von der bis dahin differenzierungstheoretisch vorherrschenden Vorstellung ab, daß funktionale Differenzierung auf Arbeitsteilung beruht« (Schimank 1996: 155f.). Im Übrigen lässt sich auch die These, dass die vor-Luhmannsche Tradition der Differenzierungstheorien auf dem Prinzip der Arbeitsteilung aufgebaut hätte, in dieser Generalität nicht halten, wenn sie auch für Autoren wie Durkheim oder Spencer, wie Schimank zu Recht konstatiert, in der Tat zutrifft. Siehe hierzu Hahn (1992, 1999).

12 Aus der subsystemspezifischen Kommunikation der Peripherie lässt sich demgegenüber nicht so ohne weiteres exkludieren.

13 Zur Analyse solcher Kombinationen siehe Stichweh (1994) und Tyrell (2001).

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

eng dem Luhmannschen Leitfaden, während die beiden letzteren sich jedenfalls zum Teil auf eigene empirische Untersuchungen stützen.

Beispiel: Politik

Der Zusammenhang zwischen funktionaler Differenzierung und segmentärer Organisation ist besonders einleuchtend am Fall des politischen Systems zu erkennen. Kollektiv bindende Entscheidungen lassen sich einstweilen nur innerhalb territorialer Grenzen und nur mit Hilfe von Organisation erreichen.

»Weltpolitisch nimmt der Staat die politische Verantwortung für ein Territorium wahr. Innerhalb eines solchen Territoriums ist er aber nur eine Organisation, die als Orientierungszentrum aller politischen Organisationen dient – einschließlich der Staatsorganisation selbst« (Luhmann 2000a: 244).

Aber selbstverständlich kann die Staatsorganisation nicht alle politischen Operationen des Systems monopolisieren. Luhmann erwähnt als Mitbeteiligte z.B. die Parteien oder politische Interessenverbände, die Zulieferdienste für staatliche Entscheidungen übernehmen. Diese Organisationen der Peripherie greifen etwa Themen auf, modellieren Konflikte, fühlen tastend vor, welche Konsenschancen bestehen usw. Aber die Peripherie kann nicht selbst bindende Entscheidungen treffen. Sie muss es auch gar nicht:

»Die Tätigkeit in der Peripherie bietet hierfür [...] den Vorteil, daß hier noch gar nicht kollektiv bindend entschieden werden kann, so daß ein größerer Spielraum für Wunschvorstellungen und klientelorientierte Dramatisierungen gegeben ist. Nicht Zentrum zu sein, entlastet diesen Systembereich von Verantwortung, ohne daß die hier tätigen Organisationen sich beliebigen Phantasien überlassen könnten; denn auch sie stehen qua Zugehörigkeit zum politischen System (im Unterschied etwa zur akademischen Intelligenz) unter dem Druck, etwas erreichen zu müssen. Aktivitäten in diesem Vorfeld müssen von Organisationen durchgeführt werden, weil es andernfalls an der Möglichkeit fehlen würde, Ergebnisse im Namen eines sozialen Systems zu kommunizieren. Die Differenzierungsform Zentrum/Peripherie ist auf interorganisationelle Kommunikation angewiesen [...]« (Luhmann 2000a: 246).

»Der Haupteffekt dieser Differenzierung von Zentrum und Peripherie ist, daß das Zentrum aus der Peripherie mit einer Fülle von inkonsistenten Entscheidungsanforderungen überschüttet wird. Damit ist gewährleistet, [...] daß die Politisierung von Themen nicht vorab schon an die Aussicht auf eine rationale Problemlösung gebunden ist. Andererseits reagiert das Zentrum auf diese Flut inkonsistenter Anliegen auf bestimmte Weise, nämlich durch Darüberreden. Die Probleme werden als Probleme behandelt mit einer Präferenz für unlösbare Probleme [...], über die

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

man folgenlos reden kann, weil ohnehin nichts Effektives geschehen kann: Zu den besonderen Talenten, die sich in diesem Feld bewähren, gehört es deshalb Probleme zu erfinden, um Problemlösungen zu vermeiden, und andere damit zu beschäftigen. Auch kommt es in beträchtlichem Umfang zur Heuchelei, insbesondere dazu, daß man die Lösbarkeit der Probleme und den eigenen guten Willen dazu vortäuscht« (ebd., 247).

Beispiel: Recht

Gerade in dieser Hinsicht fällt natürlich der Unterschied zum Rechtssystem auf. Hier stehen im Zentrum die Gerichte. Auch hier gibt es Zumutungen durch rechtsuchendes Publikum. Aber die Gerichte können im Gegensatz zu den politischen Entscheidungsinstanzen gerade nicht bloß ›darüber reden‹. Hier gibt es Entscheidungszwänge. Aber diese Zwänge sind auch mit kompensierenden Freiheiten verbunden. Die Gerichte müssen z.B. nicht Mehrheiten bei ihrer Klientel suchen. Sie können zwar die Entscheidungen, die von ihnen verlangt werden, nicht verweigern, aber sie »[...] ziehen aus dieser Notwendigkeit zu entscheiden, die Freiheit, dies auch dann zu tun – selbst angesichts unsicherer Beweislage oder angesichts kontroverser Interpretation geltenden Rechts« (ebd., 250).

Beispiel: Gesundheitssystem

Das Gesundheitssystem ist dadurch charakterisiert, dass hier sowohl im Zentrum als auch in der Peripherie höchst relevante Entscheidungen für Leben und die Gesundheit gefällt werden. Man könnte zunächst versuchen, dem Zentrum Experten-, der Peripherie Laienwissen zuzuordnen. Das stimmt aber nur teilweise. Laienwissen und Expertenwissen sind Wissenstypen, die nicht personen- sondern situationsspezifisch aktualisiert werden. In bestimmten Lebenslagen orientieren sich auch Experten an ihrem ›Laienwissen‹ und umgekehrt beeinflusst das Expertenwissen auch die Situationsdefinitionen im Alltag. Welcher Typus von Wissen in welcher Situation prominent wird, hängt nicht zuletzt davon ab, ob es im Zentrum oder der Peripherie eines Subsystems Verwendung findet.

Im Kontext des Gesundheitswesens geht es weniger um die Differenz ›wahr/unwahr‹, sondern primär um die zwischen ›gesund‹ und ›nicht gesund‹ bzw. ›dient der Gesundheit‹ oder ›schadet ihr‹. Dass zum Treffen dieser Unterscheidung natürlich auch Wissen bemüht wird, ist dabei sekundär. Die eigentliche Aufgabe des Gesundheitssystems besteht aber nicht darin, neue Wahrheiten über einzelne Krankheiten als Beitrag zur Theorieentwicklung der medizinischen Wissenschaft zu eruieren. Vielmehr handelt es sich darum, im Kontext des gegebenen Wissens zu entscheiden, ob etwas als gesund oder krank behandelt werden soll. Noch Parsons ging dabei davon aus, dass diese Unterscheidung im Prinzip eine

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Statusdefinition durch Ärzte impliziere, dass also diese Unterscheidung dazu diene, Kranke von Gesunden zu unterscheiden, und dass im Falle der Wahl des Wertes ›gesund‹ die Operationen des Gesundheitssystems unterbrochen würden. Es kann sich sozusagen nur mit Kranken befassen und mit Gesunden nur so lange, wie noch nicht feststeht, dass sie es sind.

So hat auch Luhmann behauptet, dass im entsprechenden System nur der Wert »krank« »anschlussfähig« sei. Wir lassen es offen, ob dies zum Zeitpunkt der Formulierung der Theorie zutraf. Für die Gegenwart gibt es jedenfalls hinlänglich deutliche empirische Hinweise, dass das nicht (mehr) so ist. In der Systemtheorie spiegelt sich das vielleicht am deutlichsten bei Fritz Simon (1995): Dort gerät die ursprünglich empirisch gemeinte These zum normativen Postulat. Nur der negative Wert soll anschlussfähig sein, weil ansonsten eine Art von Gesundheitsterrorismus drohe. Dass Therapie an Krankheit anschließe und nur Krankheiten als markierte Bereiche traktiere, die Gesundheit hingegen unmarkierten Raum, das hält Simon für den einzig vernünftigen Zustand:

»Es wird lebensgefährlich, wenn die Kriterien von Gesundheit positiv definiert werden. Es kann zu totalitären sozialen Maßnahmen führen, die mit Lebendigkeit nicht vereinbar sind. Es gibt eine einfache Formel, um den Unterschied zwischen liberalen und totalitären Systemen zu charakterisieren: In totalitären Systemen ist alles verboten, was nicht erlaubt, und in liberalen System ist alles erlaubt, was nicht verboten ist. In dieser Definition zeigt sich dieselbe Unterscheidungslogik, wie in der Definition von Krankheit und Gesundheit. Es hat politisch unterschiedliche Konsequenzen, ob nach den Definitionen eines sozialen Systems alles krank ist, was nicht gesund ist, oder ob alles gesund ist, was nicht krank ist« (Simon 1995: 191).

Dem möchte man vielleicht von Herzen zustimmen. Aber fallen diese Wünsche nicht hinter den bereits erreichten realen Differenzierungsgrad des Gesundheitswesens zurück? Die aktuelle Ausdifferenzierung des Gesundheitswesens hängt vielleicht damit zusammen, dass sein Name nicht mehr bloß eine euphemistische Umschreibung für das Krankheitssystem ist. Gesundheit ist wie Wirtschaft, Recht, Wissenschaft oder Liebe eine totalisierende Perspektive geworden, unter der alles und jedes jederzeit zum Thema werden kann. So wie man alles daraufhin befragen kann, ob es bezahlbar ist oder nicht, wahr oder falsch, Recht oder Unrecht, so kann man auch alles unter dem Blickwinkel thematisieren, ob es der Gesundheit dient oder ihr schadet. Jede Bewegung oder Nicht-Bewegung, alle Speise- oder Fastenkuren, Reisen oder Fernsehen, Arbeit oder Vergnügen usw., alles wird anschlussfähig unter dem Gesichtspunkt: »Macht das gesünder oder kränker?«

Heute lassen sich alle Lebensäußerungen mit Hilfe des binären Codes ›dient der Gesundheit/schadet ihr‹ kategorisieren. Mit dem Übergang zu

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

einem eher als Kontinuum aufzufassenden Verständnis von Gesundheit und Krankheit, wie wir es in unseren eigenen empirischen Untersuchungen belegen konnten, hat sich diese universelle Anwendbarkeit oder gar universelle Präsenz des Themas noch gesteigert. Wenn wir nie völlig krank sind, aber auch nicht völlig gesund, dann wird ein neues Stadium der Ausdifferenzierung des Gesundheitssystems erreicht, weil nun die Differenz ›positiv oder negativ für die Gesundheit‹ noch universeller anwendbar ist. Gerade weil man nie ganz gesund ist, wird wirklich fast alles als ›der Gesundheit dienlich oder nicht dienlich‹ kodierbar. ›Totalitär‹ ist diese Perspektive wohl ebenso sehr oder ebenso wenig wie die der Ökonomie oder des Rechts: Es fällt zwar alles unter rechtliche, ökonomische usw. Beurteilungs- und Kodierungsmöglichkeiten, aber eben nur unter dem je spezifischen Blickwinkel.

Diese Verschiebung vom Empirischen ins Normative, wie sie sich bei Simon zeigt, macht immerhin bereits auf einen erheblichen Wandel aufmerksam, der aber vor allem als ›Anomalie‹ verbucht wird, sozusagen als Therapiebedürftigkeit des Therapiesektors. Tatsächlich haben wir es aber inzwischen im Gesundheitssystem mit einem Diskurs zu tun, der sich virtuell auf alle Weltereignisse bezieht. Alles nämlich kann – wie erwähnt – daraufhin beobachtet werden, ob es die Gesundheit befördert oder ihr schadet. Jedes Tun und Unterlassen wird so zum Promotor von Gesundheit oder zum Generator von Krankheiten. Die Leitdifferenz, unter der das Gesundheitssystem die Welt beobachtet, ist also im strengen Sinne nicht mehr ›krank/gesund‹, sondern ›der Gesundheit dienlich/der Gesundheit abträglich‹. Nach wie vor werden zwar Krankheiten als Störungen des Körpers oder der Seele (bisweilen auch als Sozialpathologien) definiert. Die Zuschreibung der Krankheit selbst erfolgt aber immer sozial:

»Die Unterscheidung krank versus nicht-krank und symptomatisch versus frei von pathologischem Befund für bestimmte körperliche, psychische oder soziale Reaktionen sowie die Konstruktion von ›Krankheitseinheiten‹ ist nicht durch den Organismus festgelegt, sondern sozial definiert. Sie ist ein Merkmal der Beobachtung (der ›Landkarte‹), nicht aber der beobachteten Phänomene (der ›Landschaft‹). Und die Zuweisung der Kausalität zu einem System [...] oder zu einer der jeweiligen Umwelten wird in Kommunikation sozial festgelegt« (Simon 1995: 65).

Und in der Sphäre dieser Zuschreibungen ist der Befund ›gesund‹ ein Grenzbegriff geworden: Er zeigt eine Tendenz, nicht einen Zustand an. Die Extremwerte werden selten erreicht. Die empirischen Gegebenheiten rangieren auf einer Skala.

Das gilt nun nicht nur für das ›Laiensystem‹, sondern auch für das ›Expertensystem‹. Wir wollen an dieser Stelle die Perspektive wechseln. Es geht nicht um die Operation des Wissenschaftssystems, sondern um die

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

des Gesundheitssystems. Der Distinktion ›Experte/Laie‹ korrespondiert die zwischen ›Zentrum‹ und ›Peripherie‹, ohne dass sich die Distinktionen aber voll entsprächen. Wenn von Zentrum oder Peripherie eines Subsystems die Rede ist, geht es um die jeweiligen organisatorischen Kerne einerseits, die Klientel andererseits. Überall, wo Kommunikation es mit der Differenz von krank und gesund zu tun hat (bzw. der von förderlich oder abträglich für die Gesundheit), ›operiert‹ das Gesundheitssystem. Dieses ist aber nicht identisch mit seinem Zentrum, als das man die Kliniken oder die Arztpraxen ansehen könnte, besondere Organisationen, in denen einerseits bestimmte Regeln der Zugehörigkeit und Mitgliedschaft gelten, die mit dem Gesundheitssystem und seinen Operationen als solchen zunächst nichts zu tun haben, wo also etwa Sekretärinnen, Computerfachleute, Finanzexperten usw. zusammenkommen, wo Kommunikationen gang und gäbe sind, die als Kommunikationen gar nicht zum Gesundheitssystem gehören. Andererseits aber finden hier permanent Entscheidungen statt, die mit der oben beschriebenen Zuschreibung zu tun haben, Entscheidungen, um es noch einmal zu wiederholen, die sich nicht nur auf Personen beziehen (›Herr Müller oder Frau Meier ist krank‹), sondern auch auf alle möglichen Zustände und Maßnahmen (›Sie dürfen kein Fleisch mehr essen‹, ›Bier ist Gift für Sie‹, ›Sonnenstrahlen sind krebserregend‹), die teils als personenbezogene Therapien oder Vorsorgemaßnahmen fungieren, teils aber auch als generelle Beschreibungen des guten Lebens.

Luhmann hat die Differenz von Zentrum und Peripherie (im nicht lokalen Sinne) zunächst – wie erwähnt – für das Rechtssystem fruchtbar gemacht und für dieses die Gerichte, für das Wirtschaftssystem die Banken und für das politische System die Staatsorganisation als das jeweilige Zentrum zu identifizieren versucht. Immer geht es dabei darum, dass Organisationen mit den für sie allgemein charakteristischen Merkmalen als Basis für Zentralitätsfunktionen erkennbar werden. Besonders wichtig ist in diesem Zusammenhang natürlich der Rückgriff auf Professionalität und die Bindung der Organisationsmitglieder an professionelle Normen des Entscheidens.[14] Selbst Angehörige der Professionen sind nämlich jenseits organisatorischer Kontexte weniger professionell als innerhalb derselben. Aber so wie das Rechtssystem natürlich nicht beschränkt bleibt auf Gerichtsverfahren, sondern überall da ›operiert‹, wo Handeln und Kommuni-

14 Das heißt natürlich nicht, dass alle Themen durch die innerorganisatorische Struktur schon als solche vollständig determiniert wären. So hat z.B. Neidhardt mit der von ihm geprägten Formel von der »Teamförmigkeit von Themen« darauf hingewiesen, dass in Forschungsgruppen »die Themen erst noch zurechtgeschnitten werden« (Neidhardt 1983: 566). Forschungsgruppen stellen allerdings gegenüber organisatorischen ›Normalzuständen‹ einen Sonderfall dar. Trotzdem sind selbst diese Normalzustände immer auch durch solches »Zurechtschneiden« charakterisiert.

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

kation an der Unterscheidung ›Recht/Unrecht‹ orientiert sind, so gilt auch für das Gesundheitssystem, dass es soweit reicht, wie die für sie konstitutive Unterscheidung ›der Gesundheit dienlich oder abträglich‹ das Kommunizieren bestimmt. Dabei ist der Unterschied zwischen Zentrum und Peripherie keinesfalls bloß einer des Wissens: Auch der Arzt ist in seiner Familie und bei der Entscheidung, ob er gegen den Schnupfen seines Kindes etwas unternehmen soll oder nicht, eher im Bereich der Peripherie. Es herrschen hier andere Verantwortlichkeiten und andere Möglichkeiten der Abschottung von Verantwortung, andere Logiken der Terminwahl und der Zuwendungspflicht, vor allem andere Formen der operativen Kopplung professionellen und nicht-professionellen Agierens: Luhmann hat für das Rechtssystem und die Richter diese Differenz der Organisation (und also des Zentrums) gegenüber der Peripherie in einer Weise beschrieben, die sich *mutatis mutandis* leicht auf die Gegebenheiten des Gesundheitssystems übertragen lassen:

»Die Tatsache der Organisation wirkt sich zunächst darin aus, daß die Richter durch Organisationsmitgliedschaft gehalten sind zu arbeiten. Von ihnen wird, teils durch Dienstaufsicht, teils kollegial, erwartet, daß sie ihr ›Pensum‹ erledigen [...]. Es ergeben sich Termine mit verabredeter [...] Interaktion. Organisationsmitgliedschaft heißt auch, daß es Schranken des Verhaltens in der Interaktion gibt, bei deren Überschreiten eine Dienstaufsichtsbeschwerde möglich ist. Organisation heißt, daß Fehler sich im Rahmen des ›juristisch Vertretbaren‹ halten müssen. Man kann gegen eine herrschende Meinung rebellieren [...] aber nur mit akzeptablen Argumenten. [...] Organisation heißt schließlich, daß es unterschiedliche Posten, unterschiedliche Gehälter, also Karrieren gibt. Je nachdem, wo und wie über die Karriere entschieden wird, [...] ergeben sich Rücksichtnahmen auf Meinungen und eventuell auch Arbeitsmotive, die über das hinausgehen, was von einem Organisationsmitglied verlangt werden kann« (Luhmann 1993: 339f.).

Wie man an dieser, hier nicht vollständig aufgeführten, Liste bereits sieht, sind die Differenzen zwischen Zentrum und Peripherie nicht identisch mit denen zwischen Experten und Laien, sondern eben längs des Unterschieds ›Organisation/Nicht-Organisation‹ angesiedelt. Denn einerseits gibt es innerhalb von Organisationen nicht nur Experten und andererseits ist Expertenwissen nicht schon als solches ›zentral‹. Trotzdem kann man davon ausgehen, dass Professionalität für das Zentrum einen ganz anderen Stellenwert hat als für die Peripherie: Hier *kann* sie vorhanden sein, dort *muss* sie es.

Obwohl – wie gesagt – deutliche Parallelen zwischen der Differenz Zentrum/Peripherie von einem Subsystem auf das andere übertragen werden können, gibt es doch markante Unterschiede: In der Regel kann man beispielsweise bisweilen fast sein ganzes Leben verbringen, ohne mit Gerichten in Kontakt zu kommen. In Bezug auf Ärzte ist das leider sehr viel

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

weniger leicht möglich, obwohl für beide Bereiche vielleicht gilt, dass die Peripherien gewisse ›Meidungspräferenzen‹ gegenüber dem Zentrum pflegen, was so etwa für das Wirtschaftszentrum keinesfalls zutrifft. Außerdem werden rechtsverbindliche Entscheidungen eben nur durch Gerichte getroffen, während Entscheidungen, die für die Gesundheit relevant sind – also gesundheitsverbindlich sind – und auch als solche bewusst getroffen werden, auch in der Peripherie permanent ›gültig‹ vollzogen werden. Insofern hat Laienwissen für das Gesundheitssystem eben eine bei weitem erheblichere Bedeutung als für das Rechtssystem. Schließlich ist zwar in beiden Fällen das Zentrum ›anrufbar‹, aber die Appellationsbereitschaft ist im Falle des Gesundheitssystems durch die Bedürfnisse der Appellierenden (so wie sie sie sehen) gesteuert, wenn man davon absieht, dass Zwangsimpfungen u.ä. Maßnahmen einerseits und Gesundheitskampagnen andererseits die Definition dessen, was man für sein ›Bedürfnis‹ in Gesundheitsfragen hält, erheblich modifizieren. Von Ausnahmen abgesehen, ist man jedenfalls nicht in gleicher Weise in die Praxis eines Arztes zitierbar wie vor Gericht. Angst vor Krankheit oder real empfundenes Leiden sind vermutlich von anderer Dringlichkeit als Unrechtsvermutungen, wenn auch unleugbar ist, dass hier interkulturelle Unterschiede ganz erheblich sind. So weist etwa Lipset darauf hin, dass in den USA 312 Anwälte auf 100.000 Personen der Wohnbevölkerung kommen, während es in Westdeutschland 190, in Frankreich 49 und in Holland nur 35 seien (Lipset 1996: 64). Die »Litiginousness« der US-Amerikaner ist also vermutlich fast zehn Mal höher als in den Niederlanden, wenn die Anwaltsfrequenz als Indikator gewertet werden kann. Umgekehrt ist natürlich auch der Zugang sowohl zum Zentrum des Rechtssystems als auch der zum Gesundheitssystem seitens der Peripherie national höchst unterschiedlich, hängt teils von rechtlichen, teils von ökonomischen Barrieren ab, um nur diese zu nennen.[15] Trotz solcher Einschränkungen lässt sich aber doch wohl behaupten, dass es ein dem ›Offizialprinzip‹ im Recht vergleichbares Institut im Gesundheitssystem nicht gibt, wenn man bestimmte Möglichkeiten der Seuchenbekämpfung außer Betracht lässt.

Es gibt u.E. kaum Untersuchungen der Perspektive des Zentrums auf die Peripherie. Auch die umgekehrte Untersuchungsrichtung ist nur unvollkommen repräsentativ erforscht worden. Immerhin haben wir in der hier zitierten jüngeren Studie über Zentrum-Peripherie im Medizinsystem für Deutschland diese Lücke in einigen Hinsichten zu schließen versucht.

Beispiel: Sport

Nimmt man die These Luhmanns ernst, für die Moderne bedeute die Unterstellung »[...] daß Gesellschaften regionale, territorial begrenzte Einhei-

15 Das Gleiche gilt entsprechend für andere Subsysteme.

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

ten sind, so daß Brasilien eine andere Gesellschaft ist als Thailand, die USA eine andere als die Russlands, aber dann wohl auch Uruguay eine andere als Paraguay« (Luhmann 1997: 25) eine »Erkenntnisblockierung« (ebd., 24), dann wird man sich die Frage stellen müssen, ob nicht zumindest die Zentren der Subsysteme der Weltgesellschaft sehr wohl segmentär organisiert sind. Für die Politik und das Recht verweist Luhmann selbst darauf. Man kann geradezu sagen, dass Luhmann die Differenz zwischen Zentrum und Peripherie geradezu ins Spiel bringt, um der nach wie vor großen Bedeutung z.B. nationaler Operationsweisen der beiden Subsysteme Rechnung zu tragen. Immerhin kann man nicht übersehen, dass auch die Zentren der Subsysteme eine weltgesellschaftliche Dimension haben, der gegenüber die nationalen Segmente sekundär sind. Wir wollen das am Beispiel des Sports illustrieren.

Im Bereich des Sports wird das Zentrum ohne Zweifel heute von weltweit vernetzten Organisationen besetzt, deren deutsche Ableger etwa als ›Nationales Olympisches Komitee‹, als ›Deutscher Sportbund‹ oder disziplinspezifisch als ›Deutscher Ski‹- oder ›Fußballverband‹ usw. identifizierbar sind. Nur hier findet sich der Apparat mit professionellem Sachverstand ausgerüsteten Funktionären, welcher immer wieder neu bestimmt, was für eine bestimmte Disziplin als Rekord gilt, was als Sieg oder Niederlage aufzufassen ist, welche ethischen Prinzipien bei der Erbringung von Leistungen zu beachten sind, wann und wo welche Ausscheidungsspiele stattfinden sollen, wer überhaupt an Wettkämpfen (und an welchen) teilnehmen darf, wer als Schiedsrichter oder als Trainer zugelassen werden soll, was die Voraussetzungen sein sollen, die einen zum Sportlehrer qualifizieren oder als Berufssportler disqualifizieren. Hier wird entschieden, wer Mitglied ist und wer nicht, hier wird entschieden, wer über was berichten darf, und zwar u.U. zu welchem Preis. Es sind auch wiederum diese Organisationen, die mit anderen Institutionen des politischen, wirtschaftlichen oder schulischen Bereichs (um nur diese zu nennen) kooperieren, um Programme zu formulieren und die Pläne für Ausbildung und Karrieren von Sportlehrern und -funktionären zu entwerfen und zu implementieren. Auch im Bereich des Sports ergibt sich im ›Zentrum‹ die Verknüpfung zwischen Sport als Beruf und dem Code des Sports.[16]

Mit der Verberuflichung ist auch im Sport die Differenz von ›Leistungsrolle‹ und ›Publikumsrolle‹ verbunden (im Bereich der Medizin z.B. die Differenz von Arzt und Patient, in der Kirche die von Pfarrer und Kirchenbesucher, in der Schule Lehrer und Schüler usw.). Beim Sport haben wir als einen Kern die Leistungssportler anzusehen, insofern sie sich beruflich auf den Kampf um Rekorde spezialisieren. Es gibt aber auch einen zweiten

16 Klaus Heinemann hat gerade dieser Problematik des Sports als Beruf und den daraus erwachsenden Risiken und existentiellen Dilemmata eine wichtige empirische Studie gewidmet. Siehe dazu Heinemann/Dietrich/Schubert (1990) und Heinemann (1987).

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Kreis von Leistungsrollen, nämlich den ganzen Kreis von professionellen ›Helfern‹ und ›Verwaltern‹, die zwar selbst keine Rekorde erringen, aber am Zustandekommen von Rekordleistungen auf unverzichtbare Weise beteiligt sind: Sportärzte, Sportlehrer, Sportpsychologen, Sportfunktionäre usw.

Die Publikumsrolle wird vom Zuschauer eingenommen, der mit dem modernen Sport untrennbar verbunden ist. Man könnte geradezu sagen: Spielen kann man auch allein, aber Sport im Sinne des ausdifferenzierten Subsystems der Gegenwart ist immer auf die Differenz von ›Spielern‹ und ›Zuschauern‹ bezogen. Diese siegen und verlieren zwar nicht selbst durch eigene sportliche Aktivität. Sie sind aber durch Identifikation mit Siegern und Verlierern verbunden. Freilich in durchaus unterschiedlichen Graden der Intensität und des zeitlichen und finanziellen Engagements: vom gelegentlichen Fernsehzuschauer bis zum frenetischen Fan reicht die Skala. In manchen Fällen kann die imaginative Einswerdung mit dem Idol oder dem Verein allen anderen partizipativen Identitäten an Relevanz weit überlegen sein.

Aber neben dieser Beteiligung durch Zuschauen wird eine direktere Totalinklusion[17] der Bevölkerung in das Sportsystem zunehmend wichtig. Immer mehr Personen schauen nicht nur zu oder ergreifen Partei, sondern treiben auch selbst Sport. Sicherlich nicht, um ihn irgendwann als Beruf auszuüben oder eine Meisterschaft zu erringen, aber doch in intensiverer Weise, als es eine bloße Spielerei wäre. Sie schließen sich ans Sportsystem im eigentlichen Sinne an, wenn sie ihre körperlichen Aktivitäten einem auf permanente Steigerung bezogenen Leistungsschema unterwerfen. Das ›fortius, citius, altius‹ wird dann als Dauerperspektive der Lebensführung wirksam. So wie ich mich beim Essen oder Trinken, beim Feiern oder Arbeiten fragen kann, ob es meiner Gesundheit oder meinem Heil schadet, kann ich mich auch fragen oder mit anderen darüber kommunizieren, wie all dies meine sportliche Leistungsfähigkeit verändert. Der Rekordcode wird dann als Orientierung auch in Bereichen wirksam, die zunächst gar nichts mit Sport zu tun zu haben scheinen.

Die Liste der Parallelen zwischen dem Sport und anderen Subsystemen als Beispiel für Zentrum/Peripherie-Differenzierungen ließe sich beliebig fortsetzen. Auch hier gilt, dass die organisatorischen Zentralinstitutionen einerseits nicht lediglich an der für den Sport konstitutiven Leitdifferenz orientiert sind und dass andererseits sportliche ›Operationen‹ auch jenseits der Zentren, also an der Peripherie stattfinden, dass also die Zentren ›das Sportliche‹ nicht monopolisieren.

17 Zum systemtheoretischen Konzept von »Inklusion und Exklusion« siehe Luhmann (1995).

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Ähnlichkeiten und Unterschiede zwischen Zentrum-Peripherie-Differenzen in verschiedenen Subsystemen

Wie bereits erwähnt, unterscheiden sich die Subsysteme erheblich in Bezug auf die Lösung der Form und der Bedeutung, in der in ihnen Zentrum und Peripherie ausgebildet sind und fungieren. Letztlich ist es die Funktion der Subsysteme selbst, die hier die Unterschiede erzwingt. Trotzdem gibt es einige Gemeinsamkeiten, die hier nur noch einmal resümierend erwähnt seien. Im Zentrum stehen immer Organisationen. Die Peripherie kann, muss aber nicht Organisation sein. Generell aber gilt, dass sich nur im Zentrum Hierarchien bilden müssen,

»[...] während die Peripherie zur Wahrung höherer Komplexität und Unkoordiniertheit segmentär differenziert bleiben kann: mehrere politische Parteien, mehrere Interessenorganisationen, mehrere Produktionsbereiche und Märkte« (Luhmann 2000a: 251).

Dass mit dieser Unterscheidung keinesfalls impliziert ist, dass das eine wichtiger ist als die andere, versteht sich von selbst. Die beiden Pole setzen sich wechselseitig voraus. Immerhin lässt sich vermuten, dass die Selbstthematisierungschancen des Zentrums in der Regel größer sind. Das Gleiche gilt auch für die Konzentration von Aufmerksamkeit. Trotzdem neigt gerade dort, wo die Abhängigkeit des Zentrums von der Peripherie groß ist, das Zentrum dazu, seine Selbstthematisierung so zu gestalten, als stehe es vor allem im Dienst der Peripherie.

Literatur

Eisenstadt, Shmuel N. (1968). »Empires«. In: International Encyclopedia of the Social Sciences. New York: Macmillan and Free Press. S. 41-49.

Giesen, Bernhard (1993). Die Intellektuellen und die Nation. Eine deutsche Achsenzeit. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Giesen, Bernhard (1999). Kollektive Identität. Die Intellektuellen und die Nation 2. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Giesen, Bernhard (Hg.) (1991). Nationale und kulturelle Identität. Studien zur Entwicklung des kollektiven Bewußtseins in der Neuzeit. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Hahn, Alois (1992). »Verstehen bei Dilthey und Luhmann«. In: *Annali di Sociologia/Soziologisches Jahrbuch* 8. Jg., Heft 1. S. 421-430.

Hahn, Alois (1999). »Die Systemtheorie Wilhelm Diltheys«. In: *Berliner Journal für Soziologie* 9. Jg., Heft 1. S. 5-24.

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Hahn, Alois (2001). »Schuld und Fehltritt, Geheimhaltung und Diskretion«. In: Moos, Peter von (Hg.): Der Fehltritt. Vergehen und Versehen in der Vormoderne. Köln: Böhlau. S. 177-202.

Hahn, Alois/Eirmbter, Willy H./Jacob, Rüdiger (1999). »Expertenwissen und Laienwissen. Über Deutungsunterschiede bei Krankheitsvorstellungen«. In: Gerhards, Jürgen/Hitzler, Ronald (Hg.): Eigenwilligkeit und Rationalität sozialer Prozesse. Festschrift zum 65. Geburtstag von Friedhelm Neidhardt. Opladen: Westdeutscher Verlag. S. 68-96.

Heinemann, Klaus (1969). Grundzüge der Soziologie des Geldes. Stuttgart: Enke.

Heinemann, Klaus (1976). »Elemente einer Soziologie des Marktes«. In: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 28. Jg. S. 48-69.

Heinemann, Klaus (1987). »Sportlehrer zwischen Arbeitslosigkeit und neuer Professionalisierung«. In: Haag, Herbert/Heinemann, Klaus (Hg.): Berufsfeld Sport. Texte zu Tätigkeitsfeldern Berufschancen. Schorndorf: Verlag Karl Hofmann.

Heinemann, Klaus (1993). »Geld und Vertrauen«. In: Kintzelé, Jeff/Schneider, Peter (Hg.): Georg Simmels Philosophie des Geldes. Frankfurt/Main: Hain. S. 301-323.

Lipset, Seymour Martin (1996). American Exceptionalism. A Double-Edged Sword. New York: Norton.

Luhmann, Niklas (1971). »Die Weltgesellschaft«. In: Ders.: Soziologische Aufklärung 2. Aufsätze zur Theorie der Gesellschaft. Opladen: Westdeutscher Verlag. S. 51-71.

Luhmann, Niklas (1984). Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Luhmann, Niklas (1993). Das Recht der Gesellschaft. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Luhmann, Niklas (1995). »Inklusion und Exklusion«. In: Ders.: Soziologische Aufklärung 6. Die Soziologie und der Mensch. Opladen: Westdeutscher Verlag. S. 237-264.

Luhmann, Niklas (1997). Die Gesellschaft der Gesellschaft. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Luhmann, Niklas (2000a). Die Politik der Gesellschaft. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Luhmann, Niklas (2000b). Die Religion der Gesellschaft. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Neidhardt, Friedhelm (1983). »Gruppierungsprobleme sozialwissenschaftlicher Forschungsteams«. In: Ders.: Gruppensoziologie. Perspektiven und Materialen. Opladen: Westdeutscher Verlag. S. 552-573.

Schimank, Uwe (1996). Theorien gesellschaftlicher Differenzierung. Opladen: Leske & Budrich.

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Simon, Fritz B. (1995). Die andere Seite der Gesundheit. Ansätze einer systemischen Krankheits- und Therapietheorie. Heidelberg: Carl-Auer-Systeme-Verlag.

Stichweh, Rudolf (1994). »Soziologische Differenzierungstheorie als Theorie sozialen Wandels«. In: Miethke, Jürgen/Schreiner, Klaus (Hg.): Sozialer Wandel im Mittelalter. Wahrnehmungsformen, Erklärungsmuster, Regelungsmechanismen. Sigmaringen: Thorbecke. S. 29-43.

Tenbruck, Friedrich H. (1986). Geschichte und Gesellschaft. Berlin: Duncker & Humblot.

Tyrell, Hartmann (2001). »Gesellschaftstypologie und Differenzierungsformen. Segmentierung und Stratifikation«. In: Bohn, Cornelia/Willems, Herbert (Hg.): Sinngeneratoren. Fremd- und Selbstthematisierung in soziologisch-historischer Perspektive. Alois Hahn zum 60. Geburtstag. Konstanz: Universitätsverlag Konstanz. S. 511-534.

Wallerstein, Immanuel (1974). The Modern World-System. Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century. New York: Academic Press.

Weber, Max (1956). Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie. Tübingen: Mohr.

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Kollektive Identitäten als Netzwerke. Der Fall Europa

KLAUS EDER

Identität – ein umstrittenes Konzept

Die Debatte um eine europäische Identität

Kollektive Identität steht im Zentrum der Aufmerksamkeit bei der Analyse jener Gesellschaften, die sich im Zuge der Nationalstaatsbildung geformt haben. Die Nation ist allerdings nicht der exklusive Fokus dieses Konzepts. Kollektive Identität kann sich gleichermaßen auf Städte, Regionen, oder Gruppen wie politische Parteien oder soziale Bewegungen beziehen. Seit einigen Jahren gilt das auch für Europa, wo dieses Phänomen in zweierlei Hinsicht debattiert wurde: als Fall transnationaler kollektiver Identität und zugleich als Maßstab für das Fehlen einer kollektiven Identität. Was die Debatte um eine europäische kollektive Identität kennzeichnet, ist zunächst eine Vermischung normativer wie analytischer Fragen.

Will man die Theoriediskussion in der Debatte um eine europäische Identität voranbringen, muss man zuallererst diesen Normativismus unterlaufen. Das lässt sich bewerkstelligen, indem man die Frage stellt, warum eigentlich alle diese sozialen Formen (inklusive der EU) eine Identität ›brauchen‹. Das scheint eine Selbstverständlichkeit im Hinblick auf Personen zu sein: Identität erlaubt es einer Person, als etwas Besonderes im Hinblick auf andere erscheinen zu können. Aber warum glauben Gruppen bis hin zu Nationen oder gar supranationalen Gebilden wie die EU, dass sie eine Identität ›brauchen‹?

Ein Argument im Folgenden ist, dass die Unterscheidung einer Identität von Individuen und einer Identität von Gesellschaften analytisch unsinnig ist. Individuen und Gesellschaften sind Fälle von Identität. Wenn wir als Individuen über unsere Identität reden, dann positionieren wir uns rela-

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

tiv zu anderen Personen und geben diesen Beziehungen eine Bedeutung, die über eine gewisse Zeit stabil ist. Das Gleiche gilt für Gruppen, Organisationen, und politische Gemeinschaften. Identität garantiert Stabilität im Fluss der Zeit. Sie verbindet vergangene soziale Beziehungen mit gegenwärtigen Beziehungen. Manchmal werden auch zukünftige Beziehungen eingeschlossen; in diesem Fall wird Identität mit Ideen der Erlösung oder Verdammung verbunden, die zukünftige soziale Beziehungen mit der Gegenwart verbinden. All diese ›Konstruktionen‹ emergieren innerhalb eines spezifischen Feldes sozialer Beziehungen. Sie ermöglichen die Unterbrechung des permanenten Wandels sozialer Beziehungen und damit eine Identität, in der sich Personen, Gruppen oder Gesellschaften als etwas sehen können, das identisch über Zeit ist. Der Alltagsverstand legt nahe, solche Identität nur Personen zuzuschreiben. Der ›soziologische Blick‹ behandelt diese Form der Identität eines ›Individuums‹ als einen Spezialfall, der dann besonders virulent wird, wenn es soziale Felder gibt, in denen Personen als ›Individuen‹ gedacht werden. In solchen sozialen Beziehungsnetzen erhält individuelle Identität dann eine besondere Bedeutung. Die moderne Gesellschaft ist definiert als jene soziale Form, in der diese Form von Identität Bedeutung für die Konstruktion kollektiver Identität erlangt. Gesellschaften, die auf nationale kollektive Identitäten gebaut sind, wären dann allerdings noch ein ganzes Stück weit von solchen modernen Gesellschaften entfernt.

Je mehr Gruppen oder gar Gesellschaften aus solchen Individuen bestehen, umso mehr ist die Idee einer Identität, die Kollektiven wie Gruppen, Bewegungen oder Gesellschaften attribuiert werden kann, problematisiert worden. Nur Individuen, nicht Kollektive hätten Identität. Gegen diese individualistische Engführung soll die theoretische Idee verteidigt werden, dass in sozialen Beziehungen nicht nur Individuen, sondern auch Gruppen und Gesellschaften Teil einer kollektiven Identität werden können. Das ist der Ausgangspunkt für ein Verstehen der Rolle von Identität in der Strukturierung sozialer Beziehungen. Diese Annahme wird weiter bestimmt durch die Annahme, dass solche Identitäten umso stärker werden, je komplexer soziale Beziehungen werden. Individuen komplizieren also die Form kollektiver Identität, da man auch mit Individuen rechnen muss; kollektive Identitäten lassen sich aber nicht auf individuelle Identitäten ›zurückführen‹ oder ›reduzieren‹.

Um eine theoretisch robuste Konzeption von kollektiver Identität zu formulieren, muss man sie von den individualistischen Dekonstruktionen befreit werden, die sie in jüngerer Zeit erfahren hat. Dieses Ziel wird im Rahmen einer Kritik der Kritik des Konzepts kollektiver Identität verfolgt. Die rekonstruktive Arbeit am Begriff besteht einmal in dem Versuch, ein evolutionstheoretisches Modell der Erklärung kollektiver Identitätskonstruktionen zu liefern. Diese Strategie gründet auf der Beobachtung, dass kollektive Identität ein Prozess ist, also eine temporale Dimension hat. Die

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Evolutionstheorie liefert ein Modell für Mechanismen, die Kontext (die Welt der Dinge) mit Identitäten (der symbolischen Welt) über Zeit verbinden. Diese rekonstruktive Arbeit besteht weiterhin darin, die evolutionstheoretischen Überlegungen mit narrationstheoretischen Überlegungen zur Struktur kollektiver Identitätskonstruktionen zu verbinden.

Diese beiden theoretischen Zugriffe dienen dazu, die aktuelle Debatte um europäische Identität selbst zum Thema kollektiver Identitätskonstruktion zu machen. Anstatt die Frage nach der Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer europäischen Identität normativ zu beantworten, soll eine Erklärungsstrategie präsentiert werden, die das Besondere kollektiver Identitätskonstruktion in Europa im Unterschied zu nationalen Identitätskonstruktionen herausarbeitet und deren Dynamik zu fassen erlaubt.

Identität – zur Rekonstruktion eines umstrittenen Begriffs

Das Zentralproblem der Weiterentwicklung einer Theorie kollektiver Identität ist die Klärung des Verhältnisses der Identität von Individuen und der Identität von Gruppen bzw. Gemeinschaften. Dieses Verhältnis wurde in kritischen Auseinandersetzungen zugunsten von Individuen aufgelöst mit dem Argument, dass jede Konzeption von Identität, die die psychische Ebene verlässt, eine unzulässige Reifizierung dieses Begriffs beinhaltet. In einem häufig zitierten Aufsatz aus dem Jahre 2000 haben Brubaker und Cooper (2000) eine starke Attacke in diesem Sinne geritten. Sie machen dabei drei starke Argumente.

Ihr erstes Argument ist, dass viele Autoren, die darüber reden, das Konzept Identität eigentlich gar nicht brauchen. Denn sie redeten ohnehin nur über Identifikationen. Identität sei also nichts anderes als ein Indikator für Intentionen, die Individuen zuzurechnen sind. Das zweite Argument ist, dass der Begriff Identität immer eine Idee von Primordialismus voraussetzt. Denn wenn Identität mehr ist als Normen, denen man folgt, dann muss es etwas Substantielleres als diese Normen geben; es muss die Annahme von etwas Essentiellem hinter den für das soziale Leben konstitutiven normativen Regeln gemacht werden. Das dritte Argument verweist auf den Prokrustes-Effekt dieses Begriffs: soziale Phänomene werden unterschiedslos auf der Latte einer Gruppenontologie aufgereiht, so dass die Diversität von nicht-gruppen-bestimmten sozialen Formen aus dem Blickfeld gerät.

Diese drei Argumente benennen in der Tat Probleme und auch Holzwege einer Theorie kollektiver Identität. Doch führen die Lösungen, die Brubaker/Cooper anbieten, nur auf weitere Holzwege. Der erste wäre der, das Konzept ganz aufzugeben und durch das Konzept der Identifikation zu ersetzen. Der zweite führt dazu, jede Form der Objektivierung als Essentialisierung zu deuten, was soziologischer Analyse letztlich den Boden entzie-

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

hen würde. Mit der Kritik am ›Primordialismus‹ wird unterstellt, dass die soziale Welt von Individuen ohne kollektive Identität zu denken sei.

Dagegen ließe sich einwenden, dass die einzige Gesellschaft, die vorstellbar ohne kollektive Identität existieren könnte, eine nichtmenschliche Gesellschaft sei, etwa eine Primatengesellschaft. Primaten brauchen keine kollektive Identität – in ihnen reicht die biologische Ausstattung mit Sozialität, die diese Gesellschaft möglich macht. Menschliche Gesellschaften dagegen, die Gesellschaft jenseits dieser biologischen Grundausstattung herstellen, bedürfen gerade solcher symbolischer Konstruktionen wie die einer kollektiven Identität (und mag sie noch so primordial gedacht werden). Es ist kollektive Identität, die jenseits der konkreten Anwesenheit von Akteuren Beziehungen jenseits der Faktizität von Interaktionen herstellen kann. Primaten brauchen im Gegensatz zu menschlichen Gesellschaften keine kollektive Identität, weil es keine gemeinsame Welt jenseits der Faktizität von Interaktionen gibt. Daraus folgt eine erste Annahme: je komplexer eine Gesellschaft wird und Gesellschaft jenseits bloßer Präsenz hergestellt wird, umso mehr braucht Gesellschaft eine kollektive Identität.

Das dritte Argument gegen die ›Ontologisierung‹ der Gruppe verweist auf die Frage nach den Mechanismen, mit denen soziale Beziehungen hergestellt werden. Kollektive Identitäten sind in der Tat »groupist ontologies«, wie Brubaker/Cooper (ebd.) sagen. Sie sind der Spiegel, in dem sich eine Gesellschaft selbst sieht. In Konstruktionen kollektiver Identität erzeugt eine Gesellschaft ein System sozialer Beziehungen, die unabhängig von realen Interaktionen existieren. Als solche sind sie ›wirkungsmächtig‹, also ›real‹. Je mehr Menschen in indirekten sozialen Beziehungen leben, umso mehr brauchen sie eine soziale Rationalisierung, eine Ontologie, die das Soziale, das sie bindet, benennt. Kollektive Identitäten sind Abstraktionen von Interaktionssequenzen, die eine Realität erzeugen, ohne dass solche Interaktionssequenzen dauernd stattfinden müssen.

Aus dieser Kritik der Kritik von Brubaker/Cooper folgt ein zentrales theoretisches Argument: Je mehr menschliche Gesellschaften sich differenzieren, umso mehr brauchen sie Konstruktionen kollektiver Identität. In evolutionstheoretischer Perspektive lässt sich dann formulieren, dass kollektive Identitäten mit der Evolution indirekter sozialer Beziehungen variieren. Kollektive Identitäten sind dann auch keine geschlossenen, unveränderlichen Tatsachen. Im Gegenteil: Sie sind hoch variabel, oft unklar in ihren Grenzziehungen, variieren aber nicht zufällig. Sie variieren mit der Struktur der Netzwerke sozialer Beziehungen. Kollektive Identitäten sind in diesem Sinne Bausteine sozialer Beziehungen. Deshalb sollte man, im Gegensatz zum Vorschlag von Brubaker/Cooper, das Konzept kollektive Identität nicht aufgeben, sondern gerade stark machen.

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Ein evolutionäres Modell der Enkodierung sozialer Beziehungen

Das theoretische Modell

Symbolische Konstruktionen sozialer Beziehungen evolvieren in allen menschlichen Gesellschaften als eine Kompensation für den Verlust der natürlichen Grenzen sozialer Beziehungen. Die symbolische Enkodierung sozialer Beziehungen beginnt dort, wo soziale Beziehungen nicht mehr ›natürlich‹ funktionieren, also über natürliche soziale Bande hinausgehen, die durch Merkmale wie Alter, Geschlecht oder Kraft bestimmt sind.

Soziale Beziehungen jenseits natürlicher Beziehungen können dadurch erzeugt werden, dass Natur repliziert wird, sei es durch deren Einbettung in eine Vergangenheit, sei es durch deren Projektion in eine Zukunft, als Fortsetzung einer Geschichte, die über die Gegenwart hinausweist. Das Enkodieren sozialer Beziehungen erlaubt eine soziale Evolution sozialer Beziehungen, die über die Beschränkung auf die bloße Präsenz des Anderen hinausgeht. Dieses Enkodieren, für das man die Unterscheidung ›primordial‹, ›traditional‹ und ›kulturell‹ (Giesen 1999) gut verwenden kann, ist die Voraussetzung für das, was dann kollektive Identitätskonstruktionen leisten: diesen enkodierten Formen sozialer Beziehungen Grenzen zu geben, Netzwerke sozialer Beziehungen in Systeme sozialer Beziehungen zu transformieren. Kollektive Identitäten sind Versuche, solche Netzwerke gegen deren dauernden Wandel festzuschreiben, ein Identisches im Fluss der Zeit festzuhalten. In diesem Sinne sind kollektive Identitätskonstrukte Kontrollprojekte symbolisch enkodierter sozialer Beziehungen (White 1992). Das theoretische Modell beginnt also mit zwei Annahmen: der Annahme einer Evolution symbolisch vermittelter (enkodierter) sozialer Netzwerke und der Annahme der Konstruktion kollektiver Identitäten als Kontrollprojekte sozialer Beziehungsnetzwerke.

Dieser theoretische Vorschlag modifiziert eine zentrale Annahme der Theorie kollektiver Identität, wie sie von Giesen/Eisenstadt (1995)[1] vorgeschlagen wurde, die den Variationsmechanismus der Evolution sozialer Beziehungen eher in der Variation der Codes sehen, die in unterschiedlichen Situationen emergieren. Das Argument ist, dass Codes Modi der Organisation sozialer Beziehungen sind, die im Zuge der Evolution dieser Beziehungen sich ändern. Diese Evolution bringt Beziehungsnetzwerke hervor, die zunehmend von indirekten sozialen Beziehungen, von ›technisch‹ vermittelten sozialen Beziehungen geprägt sind. Identitäten emer-

1 Brubaker und Cooper (2000: 4) erwähnen Eisenstadt/Giesen als außerhalb der relevanten Debatte und damit außerhalb ihrer Kritik liegend. Sie bevorzugen den »social identity approach« (Jenkins 1996) zur Weiterentwicklung der Theorie. Im Folgenden wird eher die Theoriestrategie, wie sie Eisenstadt/Giesen vorgeschlagen haben, weiterverfolgt.

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

gieren als Nebenprodukt dieser Evolution; sie dienen der reproduktiven Stabilisierung von Evolution, wirken also wie ein ›Interrupt‹ sozialer Evolution. Man kann das auch den Versuch des Blockierens der Zukunft nennen, die Evolution ebenso vorantreibt wie die Variation von Codierungen sozialer Beziehungen.

Daraus ergibt sich eine theoretische Proposition: Je abstrakter soziale Beziehungen enkodiert werden, umso stärker ist der Zwang zur Herstellung kollektiver Identitäten als einem Mechanismus der Herstellung von Stabilität im Wandel sozialer Beziehungen.

Die Enkodierung sozialer Beziehungen

Das evolutionstheoretische Argument nimmt an, dass zentripetale Prozesse in sozialen Beziehungsnetzen über kollektive Identitätskonstruktionen kontrolliert werden. In weniger komplexen Gesellschaften besteht das ›Wir‹ aus einander personal erreichbaren Handlungen, das auch die Handlungen schon Verstorbener mit einschließen mag. In den komplexeren Gesellschaften wird dieses ›Wir‹ im Rückgriff auf Vergangenes, das in der Gegenwart über Objekte präsent gehalten wird (etwa Tempel, Schriftrollen usw.), hergestellt. Das ›Wir‹ ist konstituiert durch die Interaktion mit einer Welt objektivierter Interaktionen. Der wirklich komplexe Fall von Gesellschaften, die an Diskurse und Märkte glauben, unterstellt die Fiktion eines universalen Kommunikationszusammenhangs, der als unsichtbare Hand auch die miteinander verbindet, die gar nicht miteinander reden oder interagieren.

Für die Erklärung kollektiver Identitätsbildung in den individualistisch-egalitären Netzwerken sozialer Beziehungen ist der Fall der ›Polis‹ ein Schlüssel. Sie liefert das Modell für die Stadtstaaten in Europa und für die Nationalstaaten seit dem 19. Jahrhundert. Die Lösung der Polis war: so viele als möglich ausschließen und den Rest als die Repräsentation des Ganzen ausgeben. Damit konnte man so tun, als ob alle mit allen interagieren würden. Die auf der ›Agora‹ handelten für die anderen, die sie als unfähig betrachteten, den ›Job‹ auf der Agora angemessen zu tun. Der Stadtstaat entwickelte eine starke kollektive Identität als die einer republikanisch gedachten Gemeinschaft, also als Mitglied der Polis. Diese Vorstellung einer Gemeinschaft bildete die ›Story‹ für eine robuste kollektive Identität.

Die Lösung des Nationalstaats war, das Bild eines Volkes mit einer gemeinsamen Sprache zur Basis ihrer Gemeinsamkeit zu machen. Das geschieht mit Hilfe einer Referenz auf Vergangenheit, die dann in der Zukunft realisiert wird. Gemeinsamkeit ist also ein Projekt, das über bestimmte Mechanismen realisiert werden konnte. Die gemeinsame Sprache sollte Barbarei verringern, sollte inkludieren und exkludieren. Die nationale Sprachgemeinschaft lieferte zugleich das Medium für die Realisierung:

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

die Erziehungsidee zur Perfektion des Menschen. In dieser Gemeinschaft konnten sich dann gleichermaßen Markt und Diskurs entfalten und jene Gesellschaft hervorbringen, die wir als ›moderne‹ Gesellschaft beschreiben. In dieser Gemeinschaft konnte dann Reichtum vermehrt und Demokratie realisiert werden. Der Markt leistete ersteres, der Diskurs letzteres.[2] Es handelt sich also um Gesellschaften, die soziale Beziehungen um einen Typus von Beziehungen erweitern, der in Märkten und in Diskursen erzeugt wird. In beiden Fällen handelt es sich um Mechanismen, die soziale Beziehungen jenseits der Ko-präsenz der Anderen erzeugen.[3]

Gesellschaften, wie sie in der Moderne entstanden sind, sind in diesem Sinne am weitesten von der Horde der Ko-präsenten entfernt. Märkte sind Techniken indirekter Kommunikation, die Menschen miteinander verbinden, die sonst nichts miteinander zu tun haben. Analoges gilt für Diskurse. Beides sind Techniken, die Kommunikation jenseits personaler Interaktion möglich machen.[4] Sie sind tendenziell allumfassend. Dass der Markt von einer unsichtbaren Hand und der Diskurs von der Kraft der Argumente bestimmt werden, sind ›Stories‹, die soziale Beziehungen jenseits von konkreten Interaktionen konstituieren. Sie emergieren im Zuge alltäglichen Handelns und liefern eine Technik des Weiterhandelns. Es gibt keinen ›unnatürlicheren‹ und keinen ›künstlicheren‹ Modus sozialer Beziehungen als diese beiden.[5] Sie involvieren Menschen nur mehr in ihrem Vollzug –

2 In diesem Sinne führt die prinzipielle Unterscheidung von Märkten als ›Systemen‹ und Diskursen als ›Lebenswelt‹ in die Irre. Sie sind funktional äquivalent, funktionieren aber unterschiedlich. Wie weit sie ›Netzwerke‹ oder ›Systeme‹ sind, ist ein besonderes Problem, das die Variation moderner Gesellschaften erklären mag.

3 Es gehört zu den systematischen Missverständnissen der Habermas'schen Diskurstheorie oder der Markttheorie, dass sie nach dem Modell persönlicher Beziehungsnetzwerke gedacht werden. Beide leisten aber das Gegenteil: Diskurse funktionieren, ohne dass alle miteinander reden, und bei Märkten gilt Analoges. Deshalb gibt es nichts ›Symbolischeres‹ als Diskurse und Märkte. Sie sind Formen indirekter sozialer Beziehungen *par excellence*.

4 Hier sind auch die Vorteile und Grenzen des Foucaultschen Diskursbegriffs zu suchen. ›Diskurs‹ ist eine Abstraktion des Austausches von Argumenten, während Märkte eine Abstraktion des Austausches von Gütern sind. Insofern sind sie äquivalent. Inwieweit hier Macht oder Aufklärung zum Zuge kommen, ist ein Problem der mit diesen Techniken hergestellten Beziehungen. Es kann aber nicht den Techniken angelastet werden.

5 Beide Mechanismen konkurrieren auf der Ebene der Theoriebildung als Grundlagenproblem der Erklärung moderner Gesellschaften. Sie haben konkrete Referenzen, den Kapitalismus und die Öffentlichkeit, beides Phänomene zwischen Netzwerk und System, mit Macht und Freiheit als gleichermaßen möglichen Effekten. Die erste Theorie argumentierte, dass die Entbindung von Wettbewerb zu kollektiven Vorteilen führt (North/Thomas 1971). Die zweite argumentiert, dass die Öffentlichkeit Rationalität erhöht (Habermas 1962). Beide Theorien konvergieren in der Idee, dass soziale Beziehungen aus dem Fluss markt- und diskursvermittelter Kommunikation emergieren.

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

sie tragen zum Markt und zum Diskurs bei, und zugleich erwächst ihnen damit eine objektive Welt, die sie zusammenbringt oder auseinander treibt. Die Akteure dieser Welt sind frei in dem Maße, wie ihre sozialen Beziehungen unabhängig von ihren Alltagsintentionen strukturiert werden.

Solche Gesellschaften bedürfen einer besonders anspruchsvollen Form der Grenzdefinition, eines Kontrollprojekts der Grenzen solcher Netzwerke. Kommunikation über Märkte und Diskurse erfordert eine kollektive Identität besonderer Art. Die evolutionär erfolgreiche Formel war die Erfindung der ›Nation‹, die die Grenzen dieser Netzwerke zu fixieren erlaubte, obwohl Märkte und Diskurse eine Dynamik entfalten, die jede Grenzziehung problematisch macht. So entstanden ›Volkswirtschaften‹ (»national economies«) und ›nationale Öffentlichkeiten‹. Die Nation als der Container für Menschen, die als freie und gleiche in Markt- und Diskursbeziehungen stehen, erzeugt eine Realität neben der der alltäglichen Erfahrung. Diese wird beliebig angesichts der Objektivierung sozialer Beziehungen, die in Märkten und Diskursen geleistet wird. Die Nation konnte auf die durch Markt und Diskurs verfügbar gewordenen Techniken zurückgreifen. Es ist kein Zufall, dass die Nation zu Beginn zumindest die Idee einer gemeinsamen Sprache verfolgte, um diese emergenten Netzwerke abzugrenzen und zu Systemen mit eindeutigen Grenzen, zu Systemen mit Identität zu machen.[6]

Diese Systeme sozialer Beziehungen werden mal als universalistische, mal als individualistische beschrieben. Angemessener wäre es, von kommunitären Netzwerken zu sprechen, die relativ beliebige Grenzen in das Netzwerk sozialer Beziehungen schneiden und ›Gemeinschaft‹ als ›Gesellschaft‹ hervorbringen. Sie inszenieren eine Gemeinschaft freier und gleicher Menschen, die täglich im Akt des Kaufens und Verkaufens bestätigt und in Medien immer wieder gespiegelt wird, wobei sie die Illusion des direkten Gesprächs (das »Guten Abend« des Tagesschausprechers oder das Werbeversprechen von Produktanbietern) reproduzieren.[7] Damit diese Form des Kontrollprojekts funktioniert, werden professionelle Kommunikationsarbeiter gebraucht: Intellektuelle, Geisteswissenschaftler und Sozialwissenschaftler, jene Arbeiter an der Abstraktion, die die moderne Gesellschaft kennzeichnet.[8]

Der interessanteste Fall für diese abstrakte Gesellschaft von Freien und Gleichen außerhalb dieses nationalen Containers ist ›Europa‹. Europa ist

6 Der Nationalstaat macht Sprache zu einem ganz besonderen Element seiner selbst. Damit verbunden ist die Einschränkung auf Unilingualismus, der erst im Zuge der ›Globalisierung‹ wieder aufgebrochen wurde, mit noch unbekannten Folgen für den Nationalstaat.

7 Diese Illusion wurde sehr schön am Beispiel der ›Tagesschau‹ von Oevermann (1983) und allgemeiner Soeffner (1989, 1992) beschrieben.

8 Eine noch recht unsichere Form dieses theoretischen Gedankens findet sich bei Sohn-Rethel (1978, 1985)

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

ein hochkomplexes System von Beziehungen, dessen Grenze nicht mehr über eine einheitliche Kommunikationsformel gefunden werden kann. Europa gründet auf nichts anderem mehr als auf Markt und Diskurs, und die Frage ist, wie man das noch abgrenzen kann. Die Debatte um europäische Identität hat bislang diesen Zusammenhang von kollektiver Identitätskonstruktion und den Netzwerken sozialer Beziehungen, die in Europa evolvieren, nicht klären können und damit ihren theoretischen Boden verloren. Dieser Verlust wurde auf zwei Weisen kompensiert: durch eine dünne theoretische Strategie, die kollektive Identitätskonstruktionen auf das Ausmaß der individuellen Identifikation mit Europa reduzierte, oder durch die Strategie, das Modell der Nationenbildung als Folie europäischer Identitätskonstruktion heranzuziehen. Identifikationen sind zwar Teil von Identitätskonstruktion, aber nicht damit identisch. Variationen in Stolz oder Identifikation mit Europa wie sie in Umfragen erhoben werden, deuten die Resonanz einer Bevölkerung auf eine ›Story‹, die sich für Identitätskonstruktionen eignet, an. Und diese Identifikation ist über lange Zeit, wie wir wissen, niedrig geblieben. Eine kollektive Identität ist aber mehr als Konsens in Identifikationen. Sie ist eine Realität *sui generis*.

Kollektive Identitätskonstruktionen als Kontrollprojekte

Von evolutionären Prozessen zu Narrativen

Die evolutionstheoretische Perspektive erlaubt, die Rolle kollektiver Identitätskonstruktion in den Prozessen der Relationierung von Personen zu situieren. Die Evolution sozialer Beziehungen erzeugt Netzwerke, die ihre Grenzen kontrollieren müssen. Nachdem solche Grenzen nicht auf natürliche Grenzen der konkreten Erreichbarkeit (wie bei den Schimpansen) gegründet werden können, werden artifizielle, symbolisch vermittelte Grenzen konstruiert. Kollektive Identitäten tun genau das: künstliche Grenzen von Netzwerken sozialer Beziehungen zu bestimmen. Kollektive Identitäten liefern Kontrollprojekte für evolvierende Netzwerke.

Da Evolution kein Prozess mit klaren Phasen, sondern ein Prozess der permanenten Reorganisation bestehender sozialer Beziehungen ist, kann man strukturelle Transformationen nur dann ausmachen, wenn man Veränderungen im Modus der Enkodierung dieser Beziehungen identifizieren kann.[9] Diese Modi der Enkodierung liefern aber noch keinen Hinweis darauf, wie es gelingt, die Grenzen dieser Netzwerke zu kontrollieren. Hier kommt das zweite theoretische Element, das eingangs genannt wurde, zum

9 Die oben angedeuteten Typisierungen wie die Unterscheidung von ›primordialen‹, ›traditionalen‹ und ›kommunitären‹ Enkodierungen tun genau dies.

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Zuge: die narrative Organisation (das ›narrative Format‹) der Grenzen von Netzwerken sozialer Beziehungen.

Die Funktion kollektiver Identität

Das in evolutionstheoretischen Argumenten implizite funktionalistische Argument behauptet nur, dass soziale Bindungen erzeugt werden müssen, die Akteure dazu bringen, Dinge zu tun, die sie als rationale Akteure nicht tun würden, etwa Steuern zu zahlen, ihre Kinder zur Schule zu schicken oder für das Vaterland zu sterben. In abstrakterer Formulierung heißt das, dass ich all dies nur tue, wenn ich zu den Anderen eine besondere soziale Beziehung habe, wenn es eine besondere Gemeinsamkeit gibt, die diese Verpflichtung begründet.

Diese besondere Gemeinsamkeit ist nicht der Effekt psychischer Bedürfnisse. Das könnte nicht die Varietät von Gemeinschaftsfiktionen erklären, die sich in der Geschichte menschlicher Gesellschaften finden lassen. Sie verweist vielmehr auf den nicht-psychologischen Charakter kollektiver Identitäten. Die psychischen Motive sind eher selbst ein Effekt kollektiver Identitäten als deren Ursache. Sie variieren mit den Identitäten. Motive sind das Medium der Wirksamkeit kollektiver Identitäten. In diesem Sinne existieren Identitäten außerhalb ihrer psychischen Träger. Dies hat bereits Pierre Nora gesehen, als er argumentierte: »Moins la mémoire est vécu de l´intérieur, plus elle a besoin de supports extérieurs et de repères tangibles d´une existence qui ne vit plus qu'à travers eux« (Nora 1984: XXV).

Kollektive Identitäten sind nicht Antworten auf Fragen wie »Wem gehöre ich zu?«, noch »Wem gehören wir zu?« Sie existieren bereits und werden dadurch wirkungsmächtig, dass sich Akteure diese Frage bisweilen stellen. Das erklärt aber nicht die Form und Dynamik kollektiver Identitäten. Diese existieren als soziale Fakten, besser, als soziale Gegenstände, die sich in Interaktionssequenzen eingegraben haben mögen, aber auch unabhängig davon als Zeichen in der Welt existieren, die nicht auf Personen verweisen. Kollektive Identitäten sind weniger abhängig von der dauerhaften Identifikation von Personen (das ist eine sehr unsichere Grundlage), sondern viel mehr von Texten, etwa Liedern, oder Bildern, in denen kollektive Identitäten aufbewahrt werden. Man kann sie dann singen oder betrachten, sie in sozialen Interaktionen bekräftigen.

Emotionen spielen in diesem Zusammenhang eine wichtige Rolle. Sie sind ein besonders guter Mechanismus der individuellen Reproduktion von kollektiven Identitäten. Stolz oder Scham involvieren Akteure in kollektive Identitätskonstruktionen mehr und stärker als kognitive Einsichten oder gar rationale Interessen. Objektivierte Emotionen sind besonders in Texten oder Bildern fixiert, in ihrer narrativen Struktur. Narrationen steuern die Konstruktion kollektiver Identitäten, indem sie einen Text herstellen, in dem Interessen, Kognitionen und Emotionen eine Transformation in eine

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Figur erfahren, die wir dann wiedererzählen können, die narrative Vertrautheit erzeugt. Narrative sind das, was Personen in besonderer Weise miteinander verbindet. Nicht ihre Gefühle, sondern Bilder, Texte, narrativ aufbereitete Wirklichkeit liegen den sozialen Beziehungen zugrunde, die sich in permanenter Bewegung befinden und durch narrative Strukturen eine provisorische oder artifizielle Stabilität erlangen. Kollektive Identitäten sind Erzählungen, die im Fluss der permanenten Reorganisation sozialer Beziehungen Stabilität herzustellen suchen, den Fluss der Zeit zu unterbrechen und zu blockieren suchen. Kollektive Identitäten sind narrative Netzwerke (Eder 2006a, 2007b).[10]

Eine relationale Theorie kollektiver Identität

Kollektive Identitäten sind narrative Netzwerke, die in evolutionären Prozessen emergieren. Mögen Netzwerke dank der Zunahme indirekter sozialer Beziehungen an Komplexität wachsen, so bestimmt das zwar den evolutionären Entwicklungspfad; doch die Strukturierung dieser, durch indirekte Interaktionstechniken immer komplexer werdender Netzwerke sozialer Beziehungen wird von einer anderen Logik bestimmt: der Logik narrativer Verknüpfung von Handlungsereignissen. Narrative bleiben der elementare Baustein sozialer Netzwerkbildung. Es ist allerdings zu erwarten, dass mit der zunehmenden Komplexität sozialer Beziehungen sich auch die narrative Organisation dieser Beziehungen verändert. Diese Narrative multiplizieren sich und werden dann selbst noch einmal miteinander gekoppelt, also wieder narrativ miteinander verknüpft. Es entstehen ›Metanarrative‹, ›Großerzählungen‹, die partielle Geschichten verknüpfen und so komplexe Netzwerkbeziehungen unterscheidbar machen. Das reicht von den großen imperialen Geschichten, die dieses Metanarrativ selbst wieder als eine interaktionsnahe Geschichte von Dynastien konstruieren, über die Polis, die dieses Metanarrativ interaktionsnah als Geschichte einer demokratischen Versammlung von freien Männern konstruiert, bis hin zur Nation, die dieses Metanarrativ als die Geschichte eines wieder interaktionsnah gedachten Volkes konstruiert. Zugleich konkurrierten diese Narrative, die die Identität politischer Gemeinschaften herstellten, mit kulturellen Identitäten, insbesondere religiösen Narrativen – eine Konkurrenz, die erst in der Nation aufgelöst wurde, die das Verhältnis religiöser Identitäten (oder Narrative) und politischer Narrative neu einregulierte.

Nationale Identitätskonstruktionen sind ein Versuch gewesen, solche narrativen Geschichten zu bündeln und partikulare Einheiten in einer sich globalisierenden Welt zu schaffen. Sie sind ›Supernarrative‹, die eine Serie

10 In Eder (2000a) wird Identitätskonstruktion in Protestgruppen beschrieben. Solche Gruppen sind ein quasi-natürliches Laboratorium für die Herstellung von Gruppen aus Grenzen.

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

von Ereignissen in Texten, Liedern und Bildern kombinieren, die dann als Teil einer besonderen Einheit, als objektivierte Instanzen kollektiver Identität gelten können. Diese Identitätskonstrukte wurden in Konkurrenz mit lokalen und regionalen Narrativen formuliert und oft mit Gewalt gegen diese durchgesetzt. Nationen sind auf Stories gegründet, die eine politische Gemeinschaft in Abgrenzung zu anderen definiert, die diese Story nicht teilen. Deshalb muss diese Story über Generationen vermittelt werden, in Ritualen immer wieder eingeübt und in symbolische Objekte, die unabhängig von konkreten Akteuren existieren, transformiert werden.[11]

Im Unterschied zur ›traditionalen‹ Welt lebt die moderne Welt nicht mehr nur mit einer oder wenigen Geschichten, sondern mit einer zunehmenden Zahl von Geschichten. Jede Nation erzeugt ihr eigenes Narrativ, und Versuche, diesen partikularen Narrativen umfassendere Narrative entgegenzusetzen (etwa Sozialismus, Christentum oder Faschismus), sind erfolglos geblieben. Sie wurden temporär in nationale Identitätskonstruktionen eingebaut und dort mehr oder weniger assimiliert. Erst die Emergenz einer postnationalen Welt verändert die Bedingungen der Konstruktion narrativer Netzwerke grundlegend.

Postnationale Identitätskonstruktionen unterscheiden sich von nationalen Identitätskonstruktionen insofern, als deren Problem die Koexistenz von mehreren hegemonischen Stories impliziert. Das produziert nicht nur praktische Probleme in der Welt, sondern auch ein neues theoretisches Problem: Wie kann man sich ein narratives Netzwerk vorstellen, in dem viele Narrative frei flottieren und sich zugleich aufeinander beziehen? Dies ist das Problem, das Europa hat: die Koexistenz von hegemonischen Narrativen, die sich nicht mehr in eine neue hegemonische Narration einbinden lassen. Auf diese Problemlage hat Timothy Gordon Ash reagiert mit dem Vorschlag, dass Europa eine Serie von Geschichten »kombinieren solle«, und dass es das »Kombinieren« sei, was Europa (genauer die EU) von Nationalstaaten unterscheide (Ash 2007). Dies ist eine alltagssprachliche Umschreibung dessen, was hier zum Problem wird: die Kombination von Geschichten, die sich nicht mehr eine einheitliche ›Supergeschichte‹ transformieren lassen.

Auffallend ist in diesem Zusammenhang der Aufstieg einer narrativen Konstruktion von kollektiver Identität, die die klassische Theorie der nationalen Moderne eher auf dem Abstellgleis von Moderne vermuteten: nämlich der Aufstieg narrativer Konstruktion ethnischer Identität. Ethnische Narrative durchziehen die Moderne, und hier ist vermutlich der Schlüssel der Konstruktionsprobleme einer europäischen Identität zu finden.

11 Das schließt nicht aus, dass es zu Gegennarrativen kommt, zu politischen Gegenidentitäten, die von anderen Netzwerken als den in nationalen Narrativen hergestellten politischen Gemeinschaften getragen wurden, insbesondere von sozialen Bewegungen.

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Das Problem einer ›europäischen‹ Identität

Von der Identifikation mit Europa zu europäischen Identitätskonstruktionen

Ein Durchgang durch die Forschung zu europäischer Identität zeigt, dass sie zum größten Teil von Varianten des ›social identity paradigm‹ bestimmt ist. Das ›social identity paradigm‹ nimmt an, dass Identifikationen gruppenspezifische Effekte im Hinblick auf Nähe und Ferne haben. Dieses Paradigma erlaubt es, Umfragedaten zu nutzen, die messen, inwieweit Personen »stolz« auf »ihre« Institutionen sind (oder ihnen zumindest vertrauen) und sich mit Europa »identifizieren« (Kohli 2000). Eine andere, eher minoritäre Forschungstradition betont die Rolle von Symbolen wie Flagge, Hymnen, repräsentative Gebäude oder die ritualisierte Erinnerung an einen Gründungsakt und unterstellt deren identifikatorische Kraft, was wiederum den Anschluss an das ›social identity paradigm‹ erlaubt. Wenn man diese Phänomene (also Einstellungen wie Identifizierungsobjekte) als Indikatoren für das ›Ausmaß‹ kollektiver Identität nimmt, dann unterstellt man, dass starke Identifikationen eine starke kollektive Identität indizieren.[12] Doch von Identifikationen zu Identitäten ist ein langer und in seiner Richtung noch zu klärender Weg. Statt nun auf die Annahme zu setzen, dass Identifikationen Identitäten erzeugen, soll im Folgenden umgekehrt argumentiert werden: dass der Weg in die entgegengesetzte Richtung, von Identitäten zu Identifikationen, geht. Daraus ergibt sich eine andere Lesart der Ergebnisse der dem ›social identity paradigm‹ folgenden Forschung: Identifikationen sind ›Feedback-Effekte‹ kollektiver Identität in den emotionalen (manchmal auch kognitiven) Strukturen (»Identifikationen«) von Individuen.

Das empirische Ergebnis bisheriger Forschung deutet auf eine schwach ausgeprägte Identifikation mit Europa. Die EU als politische Gemeinschaft ist kein relevantes Identifikationsobjekt, was die Suche nach den kulturellen Grundlagen dieser Form politischer Gemeinschaft in Gang setzte: wenn schon nicht die politische Verfassung[13], dann sollte doch die kulturelle Gemeinschaft der Europäer genauer bestimmt werden, um die Identifikationsstärke mit Europa zu erhöhen. Diese Debatte spaltete sich in die klassischen Positionen auf, die wir bereits aus der Nationalstaatsdebatte

12 Die Europäische Gemeinschaft hat ihre Datenerhebung auf diese theoretischen Annahmen gegründet (European Commission 2001). Bruter (2005) hat mit solchen Daten eine interessante Analyse von kollektiver Identität in Europa »von unten« vorgelegt.

13 Die Idee eines konstitutionellen Patriotismus ist ein Versuch, einem Rechtsraum eine identitätsgenerierende Bedeutung zu geben. Allerdings ist das bislang nicht erfolgreich gewesen, wie die euroskeptischen Ereignisse der letzten Jahre zeigen.

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

kennen: in solche, die eher eine ›republikanische‹ Idee von Europa, und andere, die eine ›kulturelle‹ Idee von Europa verfolgten (Brubaker 1992, Giesen 2001).[14]

Unabhängig von dieser Debatte um Identifikation (ob republikanisch oder traditionell) erweitert sich der Kommunikationsraum Europa (Eder 2006b) auf der Ebene sozialer Netzwerkbildung. Dies wird bislang in Umfragen nicht gespiegelt. Dieser expandierende Raum produziert Ereignisse, die Bedeutungen erzeugen. Allerdings sind diese Bedeutungen nicht notwendig auf Europa als einen politischen Raum oder als eine alte kulturelle Tradition bezogen. Diese Bedeutungen definieren die Grenzen eines Raums, der nicht notwendig mit dem zusammenfällt, der von politischen und kulturellen Eliten definiert wird. Es entsteht ein Kommunikationsraum, in dem soziale Beziehungen evolvieren, die eine Dynamik jenseits politisch gewollter Beziehungen erzeugen. Euroskeptizismus ist ein Aspekt eines solchen Europas jenseits des offiziellen Europa.

Um einer entstehenden kollektiven Identität in Europa auf die Spur zu kommen, muss man also zunächst die vorfabrizierten Identifikationsobjekte zur Disposition stellen. Sie können relevante Objekte sein, müssen es aber nicht. Das Fehlen einer Identifikation mit diesen Objekten heißt noch lange nicht, dass es keine kollektive Identität gäbe, die Grenzen von in Europa entstehenden sozialen Beziehungsstrukturen, Grenzen einer europäischen Kommunikationsgemeinschaft indizieren würde. Deshalb ist nicht das Identifikationsobjekt der Ausgangspunkt, sondern der Prozess der Herstellung von bedeutsamen Objekten, die narrative Konstruktion von bedeutsamen Dingen in Europa. Solche narrativen Konstruktionen emergieren in der Dynamik von Netzwerken von sozialen Beziehungen in Europa.

Es lassen sich bislang mindestens drei solcher narrativer Konstruktionen, die Objekte jenseits nationaler Identitätsobjekte herstellen, ausmachen. Die erste ist die Konstruktion der mörderischen Vergangenheit Europas. Dieser narrative Kommunikationsraum eines geteilten Gedächtnisses ist die Quelle oft sehr starker Gefühle. Geschichten, die eine gemeinsame Vergangenheit erzählen, erzeugen Grenzen mit hoher emotionaler Besetzung. Eine andere narrative Konstruktion ist die Story eines erfolgreichen europäischen Integrationsprozesses, die Story vom friedlichen Nachkriegseuropa, das von einem ökonomisch zu einem politisch integrierten Europa reicht. Diese Story begründet ein besonderes ›citizenship narrative‹, wenn es die Mitglieder dieses friedlichen Europas als Träger dieser Story auszeichnet. Eine dritte narrative Konstruktion ist die eines über Solidarität zusammengehaltenen Sozialverbands, ein wohlfahrtsstaatliches Narrativ, das diverse Traditionen von Gewerkschaften bis hin zu

14 Diese Reproduktion der alten Debatten um nationale Identität weist zugleich auf ein weiteres Problem dieser Forschung hin: in dem gefangen zu sein, was als ›methodologischer Nationalismus‹ kritisiert worden ist.

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Kirchen umfasst. Ob diese drei Narrative Effekte in den Köpfen der Menschen generieren, die dann auch gemessen werden können, bleibt abzuwarten. Bislang ist dieser Effekt eher gering. Um aber solche Effekte zu haben, braucht man Stories, die diese Effekte erzeugen. Eine erklärende Theorie der Entstehung einer kollektiven Identität in Europa darf also nicht bei den Identifikationen mit Objekten, sondern muss an der sozialen Konstruktion dieser Objekte in sozialen Beziehungsnetzwerken ansetzen.

Diese kollektive Identität, die Europäer in ein Netzwerk sozialer Beziehungen einbindet, wird in der etablierten Forschung nicht sichtbar. Diese beschreibt nur einige entfernte Effekte in Individuen, individuelle Resonanzen auf das, was in Fragebogen an diese Individuen herangetragen wird. Kollektive Identität bleibt so eine ›black box‹, die Summe von starken Identifikationen. Was aber diese Summe zu einer ›sozialen Tatsache‹ macht, bleibt im Dunkeln.[15]

Es bleibt aber noch eine theoretische Möglichkeit, die es erlaubt, Identifikationen mit kollektiven Identitäten kurzzuschließen: nämlich die Annahme, dass die Objekte, in denen sich kollektive Identitäten artikulieren, Individuen sind. Diese Möglichkeit wurde eingangs angedeutet, als es um die Frage nach der Differenz individueller und kollektiver Identität ging. Diese Differenz ist keine ›ontologische‹, die zwischen einer Welt des Individuellen und einer Welt des Kollektiven unterscheidet. Die Differenz ist einer der Träger der Welt des Kollektiven. Anstatt Gruppen oder Gemeinschaften zu Trägern von kollektiver Identität zu machen, kann man das auch mit Individuen tun. Dann fallen individuelle Identitäten mit kollektiven Identitäten zusammen. Im Idealfall wäre dieser Zustand in modernen Gesellschaften erreicht: Das Metanarrativ, das alle anderen Narrative in sich vereint, wäre das der sich selbst konstituierenden und konstruierenden Subjektivität des Individuums. Das Individuum projiziert sich in soziale Objekte, die dann als kollektive Identitäten in die Projektion (oder Identifikation) zurückkehren.

Diese Überlegung setzt allerdings an einer idealisierenden Unterstellung an: dass Subjektivität die einzige Referenz für die Objektivität des Sozialen ist. Dies ist empirisch nicht zu erwarten. Es geht eher darum, sich die Frage zu stellen, wie der ›Hiatus‹ zwischen weiter bestehender sozialer ›Objektivität‹ und individueller ›Subjektivität‹ vermittelt wird. Die Vermutung ist stark, dass dies nicht mehr die ›Nation‹ leistet, auch nicht die lokale Zugehörigkeit (eine mit der Formel ›glokal‹ benannte und häufig zitierte Vermutung in der Globalisierungsliteratur). Dagegen spricht die evolutionstheoretische Überlegung, dass wir es mit zunehmend indirekten sozialen Beziehungsnetzwerken zu tun haben, die solche narrativen Netz-

15 Angesichts solcher Holzwege liegt es nahe, auf normative Theorien auszuweichen, die davon ausgehen, dass eine kollektive Identität notwendig sei, um den europäischen Integrationsprozess voranzutreiben.

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

werke nur mehr subsidiär in Anspruch nimmt. Was zwischen Individuum und Nation als dem letzten großen Metanarrativ tritt, sind Konstruktionen ethnischer Identität, die noch artifizieller sind als die Konstruktionen der Nation. Ethnische Narrative unterlaufen nationale Narrative und produzieren Sinn für Netzwerkstrukturen, die mit der Evolution sozialer Beziehungen entstehen: Nationale Majoritäten werden zu ethnischen Gruppen, die sich gegen andere Ethnien wehren, die selbst von nationalen zu ethnischen Minoritäten umdefiniert werden.[16]

Europa liefert hierfür einen besonders aufschlussreichen Fall. Man könnte Europa als eine Gemeinschaft von Individuen konstruieren, die Träger kollektiver Identitäten sind (das leistet die Erzählung des kosmopolitischen Europa). Sicherlich ist Europa ein Fall der Kombination von diversen nationalen Narrativen untereinander und mit ethnischen Narrativen quer zu den nationalen, also ein Fall emergenter Rekombination. *Q.e.d.*

Das Referenzobjekt einer europäischen kollektiven Identität

Die Debatte um eine europäische Identität bedarf also einer reflexiven Brechung (einer Beobachtung 2. Ordnung im systemtheoretischen Sprachspiel). Eine genuin soziologische Theorie europäischer Identität zielt darauf ab, ob, wie und in welchem Ausmaß in räumlich und zeitlich bestimmten sozialen Prozessen Identitätsmarkierungen emergieren. Normative Ansätze hingegen sind Teile jenes Prozesses, in dem solche Identitätsmarkierer hergestellt werden. Sie beschreiben die Rechtfertigungen der Grenzen von Netzwerken sozialer Beziehungen, die als semantische Objektivierungen solcher Grenzdefinitionen zu einem Teil des Konstruktionsprozesses selber werden. Dies gilt auch für psychologische Ansätze, die uns darüber berichten, welche Gefühle wie viele Menschen gegenüber einem ›Ding‹ wie Europa haben. Wenn sie denn Gefühle haben und diese als Statements über etwa ›Identifikationsgrade mit Europa‹ existieren, werden sie selbst Teil jenes Prozesses, in dem kollektive Identitäten emergieren.

Das Zentralproblem der Erklärung des Prozesses europäischer Identitätskonstruktion ist die Bestimmung des Objekts einer europäischen Identität. Europa selbst ist ein leerer Bedeutungsträger. Es kann alles Mögliche bedeuten, etwas, das durch territoriale Grenzen identifizierbar wird, das als Rechtsraum bestimmt wird oder als die Summe der Länder, die dem Europarat zugehören. Wir könnten solche ›Vorstellungen‹ von Europa als Annäherungen oder stellvertretende Bedeutungsträger für ein bereits existierendes Objekt ›Europa‹ heranziehen. Dann sprechen wir etwa von einem

16 Interessant ist in diesem Zusammenhang, dass nationale Gruppen wie Türken oder Chinesen oder Marokkaner im Kontext der Migration in fremde nationale Kontexte zu ethnischen Gruppen werden, also narrativ rekonstruiert werden.

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

kulturellen, einem geographischen Europa, also von einem durch Adjektive bestimmten ›Ding‹ Europa (Eder 2006a).

Kollektive Identitäten beziehen sich auf einen Kommunikationsraum, dessen Grenzen mit dem, was in ihm kommuniziert wird, variiert. Das ist eine Voraussetzung für die Annahme, dass kollektive Identitäten über ›Geschichten‹, über Stories hergestellt werden. Geschichten, die Menschen verbinden, variieren mit dem kommunikativen Netzwerk, das sie konstituieren. Deshalb ist der Gegenstand kollektiver Identitäten ein Netzwerk kommunikativer Beziehungen mit Grenzen, die von einer Identität identifiziert und kontrolliert werden. Kommunikative Netzwerke generieren Identitäten als ein Projekt der Kontrolle ihrer Grenzen (White 1992).

Dass der ›Gemeinsame Markt‹ ein solches Referenzobjekt bilden könnte, ist eine Annahme, die häufig heftig bestritten wird. Der ›Markt‹ könne in dieser Lesart kein Objekt kollektiver Identitätskonstruktion sein. Dabei wird übersehen, dass der Markt jenem Zusammenfallen von Individuum und Gesellschaft als Objekten kollektiver Identitätskonstruktion am weitestgehenden nahe kommt. Allerdings ist auch der ›Gemeinsame Markt‹ in Europa mehr die Identität besonderer individueller Subjektivitäten in Europa.[17] Der ›Gemeinsame Markt‹ liefert eine Reihe von Objekten, die in wohl funktionierende Narrative eingebaut werden können, insbesondere in das Narrativ von dem sich in seinen Produkten und Konsumobjekten konstituierenden Europa. Dieses Narrativ europäischer Besonderheit bedarf kaum mehr der intellektuellen Verstärkung; es funktioniert unmittelbar in den technischen Kommunikationsmedien, die Personen in Europa in virtuelle Interaktionszusammenhänge einbinden.

Wenn wir den Fall eines rechtlich definierten Europas nehmen, dann werden Beziehungen über Erzählungen rechtlicher Zugehörigkeit, über ›citizenship narratives‹ hergestellt. Rechtliche Beziehungen werden wegen der Zunahme rechtlicher Regelungen dichter, und generieren Grenzen dieses Systems der Mitgliedschaft über besondere Definitionen dessen, was dazugehört, insbesondere über eine politische Definition von Mitgliedschaft. Dieses politische Kontrollprojekt, objektiviert in Semantiken und realen Objekten wie Reisepässen, definiert die Grenzen eines europäischen Kommunikationsraums, einer ›politischen Gemeinschaft‹ von Europäern. Dieses ›citizenship narrative‹ setzt ein altes Narrativ fort und wird benutzt, um eine europäische Identität zu definieren.[18] Um die Differenz zum nationalen Staatsbürgernarrativ herzustellen, werden Adjektive bemüht, die den Bürger der nationalen Gemeinschaft vom Bürger der europäischen

17 Diese poststrukturalistische Formel ist zwar modisch, geht aber empirisch doch noch ein Stück an der europäischen Realität vorbei.

18 Vgl. dazu die Beiträge zu Eder/Giesen (2001), die diese Ambivalenz herausarbeiten. Das Interesse der EU (DG XII) an ›citizenship research‹ im letzten Jahrzehnt ist ein Ausdruck des Versuchs, europäische Staatsbürgerschaft als eine geteilte Story in Europa zu etablieren.

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Gemeinschaft unterscheiden. Ein in jüngerer Zeit modisch gewordenes Adjektiv ist »kosmopolitisch«. Europäische Identität definiert Grenzen einer Gemeinschaft von kosmopolitischen Bürgern. Andere ›Staatsbürgerreferenzen‹ sind soziale Staatsbürgerschaft in Europa, mit der Idee, die identitären Grenzen als die eines Soldaritätsraums zu bestimmen. Eine andere ›citizenship story‹ ist die eines Europas friedliebender Bürger, eines Europas, das alte Feinde in Freunde und Krieg in Wohlstand transformiert hat.

Ein anderes Narrativ ist die Erzählung einer besonderen europäischen Kultur, eines europäischen ›kulturellen Erbes‹. Es findet seine Werte in Abgrenzung zu Werten anderer Kulturen (Joas/Wiegand 2005). Diese anderen, nicht-europäischen Werte sind allerdings ein nur schwer fixierbares Objekt. Es hängt von der besonderen Projektion auf einen Anderen ab, der mal als ›Osten‹, mal als ›Orient‹, bisweilen auch als ›Amerika‹ oder was auch immer zu fixieren versucht wird. Die schwankenden Referenzen zeigen, dass Europa nicht in einer kulturellen Substanz zu suchen ist, sondern selbst ein Moment eines Prozesses der Relationierung von dem, was in Bezug auf das Andere als europäisch identifiziert wird, ist. Dies wird an zwei für Europa kritischen kulturellen Referenzen deutlich: der Referenz zur jüdischen und der Referenz zur arabischen Kultur (die griechische wurde erfolgreich ›eingemeindet‹ und assimiliert). Die Suche nach einer europäischen Kultur als einem Bezugspunkt europäischer Identität ist also tautologisch: Die Konstruktion von kollektiver Identität besteht gerade in der Konstruktion eines Gemeinsamen, einer auf kulturelle oder politische Objekte bezogenen Story, die sich in der Zeit fortspinnt.

Welche Story gilt also für Europa? Es ist eine Story der dauernden Begegnung mit anderen Kulturen, die nicht vergessen worden sind, sondern in den Objektivierungen dieser Ereignisse in das Fortspinnen einer europäischen Story eingebaut werden. Dann kommen hier nicht nur Juden und Araber, sondern auch Mongolen und Gypsies, Türken und Kelten hinein, die ihre Spuren in Südeuropa, in Österreich und Frankreich, in Rumänien und Deutschland hinterlassen haben. Die Ereignisse, aus denen diese Story besteht, sind oft furchterregende und entsetzliche Ereignisse, was aber nicht heißt, dass sie in der Hölle enden – im Gegenteil: Europa präsentiert sich heute als das Gegenteil dieser Hölle, also ein anderes ›Ende‹ dieser Story. Wie in den meisten dieser Stories kann die Geschichte weitergehen und neue Ereignisse kulturellen Konflikts können diese Story weitertreiben.

Mit den drei angedeuteten Stories, der ›Marktstory‹, ›Staatsbürgerschaftsstory‹ und der Story der ›kulturellen Besonderheit‹, lassen sich drei unterschiedliche Grenzen und damit unterschiedliche Projekte der Kontrolle dieser Grenzen, d.h. ›Identitäten‹, bestimmen. Europäische Identität entsteht damit aus konkurrierenden Geschichten, die mit Hilfe des Objektbezugs ›Europa‹ zusammengefügt und zu einer neuen Geschichte verschmolzen werden. Ob sich diese Stories am Ende empirisch in eine euro-

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

päische Story zusammenfügen lassen, mag hier offen bleiben. Dies hängt seinerseits wieder von der Evolution der Netzwerke sozialer Beziehungen in Europa ab.

Im Gegensatz zum nationalen Modell, in dem sich ökonomische, politische und kulturelle Grenzen überlappen,[19] fallen im europäischen Modell diese Grenzen nicht zusammen. Es gibt kein Narrativ, das diese drei Basisnarrative in Europa homogenisieren kann.[20] Die Nicht-Koinzidenz der möglichen Grenzen mag gar das sein, was Europas kollektive Identität ausmacht. Es kommt nur darauf an, ein Kontrollprojekt zu konstruieren, das mit vielfältigen Grenzen hantieren kann. Aber ohne Kontrollprojekt, d.h. ohne kollektive Identität sind auch Vergesellschaftungsprozesse auf europäischer Ebene nicht denkbar. Die oben gemachten evolutionstheoretischen Annahmen legen dies zumindest nahe.

Diese theoretische Idee wird dann plausibel, wenn man die Implikation mitdenkt, dass die Komplexität von Netzwerkbeziehungen im Kontext des sozialen Wandels in Europa es möglich macht, dass mehrere Geschichten gleichzeitig durch dieses Netzwerk fließen. Die narrative Verknüpfung von parallelen oder sich überschneidenden oder sich widersprechenden Narrativen wird so zum Zentralproblem dieses Netzwerks sozialer Beziehungen. Das lässt sich nicht mehr mit einer hegemonischen Story wie im Nationalstaat bewerkstelligen. Dazu bedarf es eines anderen Konstruktionsmodus.

Europäische Identität als narrative Ordnung emergenter Interobjektivität

In der evolutionstheoretischen Perspektive sind Netzwerke sozialer Beziehungen in Europa mehr als in nationalen Kontexten bestimmt durch Techniken der Herstellung indirekter sozialer Beziehungen. Europa wird in dieser Perspektive vor allem durch Radio, TV, Film, Zeitungen, Internet konstituiert. Es sind gerade nicht die persönlichen Beziehungen (zwischen Eliten oder ein paar Erasmusstudenten), die Europa als Kommunikationsraum hervorbringen.[21] Solche indirekten Beziehungsnetzwerke erzeugen viele Orte indirekter Kommunikationsnetze, eine »Interobjektivität« (um einen

19 Die Reihenfolge der Koordination, also die temporale Abfolge variiert und hat zu Unterscheidungen wie dem eines ›französischen‹ und ›deutschen‹ Modells geführt. Diese sind aber keine substantiell differenten Formen, sondern zeitlich unterschiedlich arrangierte ›Stories‹ der Konstruktion einer ›Einheitsstory‹.

20 Das ist das Modell der Integration verschiedener Staaten in eine nationale ›Story‹. Dort wurde dies allerdings mit der Durchsetzung einer dominanten Sprache erleichtert. Wenn Europa das mit seinen vielen Sprachen wollte, wäre schon eine erste erschwerende Bedingung gegeben.

21 Das heißt nicht, dass diese Phänomene irrelevant wären. Doch relativ zu den indirekten sozialen Beziehungen nehmen sie an Bedeutung ab.

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Begriff von Latour (2001, 2007) aufzunehmen). Diese Interobjektivität zeigt sich etwa in Forschungen zu einer europäischen Öffentlichkeit, in der nicht mehr die gemeinsame Sprache oder das gemeinsame Medium, sondern die Kommunikation von Themen zur gleichen Zeit zum Kriterium für europäische Öffentlichkeit werden.[22]

Diese Interobjektivität unterstellt besondere Beziehungen zwischen »Orten« der Konstruktion kollektiver Identität. Drei solcher Orte lassen sich in Europa ausmachen. Der erste ist der ›Markt‹, der von der Story bestimmt wird, dass es in ihm um die Maximierung des Reichtums aller gehe und dass am Ende alle reich sind (wenn sie rational handeln). Ein anderer Ort ist die ›Öffentlichkeit‹, die von der Story zusammengehalten wird, dass Bürger Rechte und Pflichten haben, die sie aus Einsicht in ihre Vernünftigkeit bzw. Begründbarkeit übernehmen. Ein dritter Ort sind ›Erinnerungsorte‹, wo die Erinnerung an Europa eingeübt und auf Dauer gestellt wird (Kriegerdenkmale, Heldendenkmäler, Opfermahnmale).

Diese Orte sollten nun nicht, wie es viele Analysen gemäß dem nationalen Modell tun, hierarchisiert werden, als ob es ein Kontinuum von weichen (ökonomischen) zu harten (kulturellen) Orten gäbe, wo sich dann die narrative Ordnung eindeutig ausmachen lässt, die Narration ein ›Ende‹ hat. Orte produzieren funktional äquivalente Stories. Welche strukturelle Position sie in einem Netzwerk sozialer Beziehungen besetzen, ist abhängig davon, welche Position ihnen in der narrativen Konstruktion von Grenzen dieser Netzwerke zugewiesen wird. Die europäische Story ist ein Versuch, die in nationalen Stories stattfindende Hierarchisierung durch Temporalisierung zu ersetzen, unterschiedliche Orte in den Fortgang der Narration einzubauen und Kohärenz über das Fortlaufen der Story zu erzeugen. Es kommt zu Kombinationen und Rekombinationen, die über narrative Sequenzialisierung Identität über Zeit sicherstellen.

Eine narrative Konzeption europäischer Identität

Zur narrativen Ordnung der europäischen Gesellschaft

Europäische Identität ist also immer ›in the making‹ und das analytische Beobachtungsarsenal muss im Fall europäischer Identitätskonstruktion auf

22 Die Debatte um die Frage, ob es nun eine solche gäbe oder nicht, lässt sich leicht auflösen als eine Debatte über unterschiedliche Modelle der Konstruktion von Öffentlichkeit. Nationale Öffentlichkeiten funktionieren anders als transnationale Öffentlichkeiten. Die Forschung zu einer europäischen Öffentlichkeit (für eine exzellente Diskussion siehe Trenz (2005)) könnte als Analyse der Emergenz von Interobjektiven in Europa gelesen werden, in dem kollektive Identität in anderer Weise als in den auf die Illusion von Ko-Präsenz gegründeten nationalen Öffentlichkeiten hergestellt wird.

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

diese temporale Struktur ausgerichtet werden. Europäische Identität muss deshalb als Prozess verstanden werden, der an verschiedenen Orten zu bestimmten Zeitpunkten beobachtbar wird.[23] Diese analytische Perspektive erlaubt es, über die aktuelle Debatte über ›weiche‹ und ›harte‹ Identitäten, über Konzeptionen von Identität als Identifikation oder als Repräsentation hinauszugehen. Argumente wie die, dass Europa nur eine weiche Identität haben könne, weil Identifikationen fehlen würden oder weil es keine gemeinsame Sprache gäbe, erübrigen sich dann. Die oben entwickelte Konzeption weist darauf hin, dass Europa eine starke Konzeption von Identität entwickeln muss, weil komplexe Gesellschaften besonders viel Identität brauchen. Dieser Idee wurde die Idee hinzugefügt, dass diese europäische Identität nicht mehr in einer dominanten Story fixiert werden kann, sondern von einer Multiplizität von Stories bestimmt ist, die ihrerseits in eine narrative Sequenz gebracht werden und damit kollektive Identität erzeugen.

Diese Multiplizität von Stories in Europa ist oft angemerkt worden. Eine Liste solcher Stories würde einmal die christliche Story von den Grenzen des Abendlandes enthalten, das einen besonderen Kommunikationsraum von Europäern abgrenzt. Eine andere Story ist die des türkischen Anderen, bisweilen gemischt mit dem islamischen Anderen, bisweilen reduziert auf eine bloße Differenz in Wertvorstellungen, die dann als Projekt der symbolischen Grenzkontrolle dient. Dem kann noch die säkularistische Story von Europa hinzugefügt werden, ein besonders starkes Kontrollprojekt der EU, das mehr oder weniger stark von den Mitgliedsstaaten gestützt wird. Territoriale Bilder erzeugen eine Story von einem Europa, das vom Atlantik zum Ural reicht. Hinzu kommen Identitätsprojekte von Immigranten in Europa, die soziale Beziehungen wieder über andere Geschichten herstellen und absichern. Diese Liste ließe sich beliebig verlängern. Sie ist wie ein Werkzeugkasten, aus dem Europa konstruiert wird.

Eine Theorie europäischer Identität kann sich dieses Werkzeugkastens bedienen. Anstatt diese Liste einfach zu erweitern, sucht sie deren Verknüpfung in Raum und Zeit zu fassen. Das Set von Geschichten, die über Europa erzählen, erzeugt eine Dynamik, die europäische Identitätsbildung bestimmt. Die Idee der Aggregation von Geschichten wird ersetzt von der Idee der kommunikativen Zirkulation dieser Geschichten, deren Zusammenspiel ein Kontrollprojekt der variablen Grenzen dieses Kommunikationsraums, also eine europäische Identität, hervorbringt.[24]

23 Das methodologische Problem, den zeitlichen Punkt der Beobachtung mitzubestimmen, mag hier außen vor gelassen werden. Zur theoretischen wie methodischen Diskussion siehe Abbott (1995).

24 Die Idee von Europa als einem Kommunikationsraum liefert das Brückenkonzept zwischen Netzwerken sozialer Beziehungen und der Storyproduktion. Zur Explikation dieses Konzepts siehe Eder (2007a).

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Kollektive Identität als ein Kontrollprojekt von Netzwerken sozialer Beziehungen

Kollektive Identitäten sind keine kulturellen Substanzen, sondern Dinge, die in der sozialen Welt als Teil dieser Welt erzeugt werden. Kollektive Identitäten sind weder Anfang noch Ende von sozialen Beziehungen. Sie emergieren mit den sozialen Beziehungen und liefern Momente von Stabilität im Fluss sich dauernd verändernder sozialer Beziehungen. Aber auch Identitäten sind nicht stabil, auch sie ändern sich, und oft auch recht abrupt. Das Besondere europäischer Identität ist nun, dass die Stabilität, die eine narrative Ordnung hervorbringt, eine permanente Fortsetzung des Erzählens notwendig macht. Kollektive Identität sind Momente relativer Stabilität in der Verknüpfung existierender Geschichten in ein Narrativ, das diese Geschichten in eine narrative Sequenz bringt.

Doch wie lassen sich die Geschichten, die in Europa benutzt werden, um ein Netzwerk sozialer Beziehungen zu kontrollieren, in einen narrativ plausiblen Zusammenhang bringen? Sequenzialisierung heißt zunächst nichts anderes als eine methodologische Perspektive zu bezeichnen, die Ordnung in der Verschiedenheit der laufenden Geschichten in der narrativen Sequenz ihrer Verknüpfung zu suchen. Ein erster Schritt zur theoretischen Bestimmung ist, relevante Elemente in der Konstruktion dieser Geschichten zu identifizieren. Wie in jede Geschichte gehen auch in die europäische Story Interessen, normative Prinzipien und kollektive Erinnerungen ein, die dann narrativ dadurch geordnet werden, dass die Aktanden dieser Geschichten in narrativ plausible Sequenzen eingebaut werden. Sie werden analytisch als Ereignisse behandelt, die zeitlich geordnet werden und damit Strukturen bilden. Offen ist bislang, wie diese Struktur der Narration theoretisch genauer bestimmt werden kann.

Es gibt drei theoretische Vorschläge, diese Struktur zu bestimmen. Rationalistische Ansätze argumentieren spieltheoretisch, insbesondere im Sinne iterativer Spiele. Auf Europa bezogen hieße das, dass der durch europäische Institutionen erzeugte Vorteil zusammenbindet, dass also die Herstellung des größtmöglichen Glücks der Europäer identitätsgenerierend im Sinne von zunehmender Identifikation mit EU-Institutionen sei. Normative Ansätze argumentieren, dass das ethische Selbstverständnis diejenigen, die miteinander interagieren, zur Kooperation zwingt. Bezogen auf die EU heißt das, dass ethische Selbstbindungen der Europäer diese zur Zusammenarbeit zwingen und identitätserzeugende Effekte haben (vgl. Kantner 2006).[25] Davon lässt sich ein dritter, phänomenologisch ansetzender Vorschlag unterscheiden, der auf gemeinsam geteilte Hintergrund-

25 Dieser Ansatz kennt mehrere Varianten. Der sichtbarste unter ihnen ist die Idee eines deliberativen Europa als der Grundlage einer europäischen kollektiven Identität. Siehe dazu Eriksen (2005a) und die Beiträge in Eriksen (2005b).

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

überzeugungen verweist, die das soziale Band zwischen Akteuren herstellen. Bezogen auf Europa heißt das, dass ein gemeinsames Verständnis von Werten oder Wissenselementen (auch religiösen) identitätsgenerierend im Sinne eines kollektiv geteilten Grundeinverständnisses sei. Bezogen auf Europa verweist diese Theorie auf die aktuelle Debatte um ein in einem vagen Sinne als ›kulturell‹ bezeichnetes Selbstverständnis Europas.

Alle drei Ansätze liefern Erklärungen für Abschnitte in der narrativen Sequenz einer europäischen Story. Dies ist zu erwarten, weil in allen Geschichten rationale Akteure, moralische Pflichten sowie lebensweltliche Selbstverständlichkeiten, die in Traditionen eingebettet sind, eine Rolle spielen. Was eine narrative Erklärung leistet, ist, die Verknüpfung dieser Elemente selbst als narrative Netzwerke zu deuten, in denen die Position im Netzwerk die Rolle von Rationalität, Moral und Lebenswelt regelt. Diese ›strukturtheoretische‹ Grundlage einer narrativen Erklärung verknüpft Helden, Bösewichte, Retter und Opfer in einer Sequenz, deren Fortlaufen Sinn macht und narrative Plausibilität besitzt. Sie gibt rationalen, moralischen und traditionalen Akteuren eine bestimmte Rolle und betrachtet deren rationale, moralische oder traditionale Motive nur als Ereignisse in einer Geschichte.

Diese strukturtheoretischen Annahmen einer narrativen Theorie erlauben einen produktiven theoretischen Blick gerade auf den europäischen Fall. Denn sie machen die *differentia specifica* europäischer Identitätskonstruktion und nationaler Identitätskonstruktion deutlich. Sie zeigen, dass die für die nationale Identitätskonstruktion leitende Annahme der Durchsetzung einer hegemonischen Story, die darauf abzielt, dass eine Story alle anderen miterzählt, das Spezifikum nationaler Identitätskonstruktion ist. Sie erlauben zugleich, das Phänomen, dass Europa mit einer Diversität von Stories zu rechnen hat, die nicht ineinander übersetzt und in eine hegemonische Story transformiert werden können, begrifflich fassen zu können, ohne auf Thesen wie das Ende kollektiver Identitätskonstruktionen oder gar deren Unmöglichkeit auszuweichen. Dass komplexe Gesellschaften wie die in EU-Europa entstehende Gesellschaft auch eine kollektive Identität ausbilden, wird also nicht bereits theoretisch ausgeschlossen, sondern als Möglichkeit denkbar und damit empirisch falsifizierbar.

Europa als ein Fall multipler Stories – eine evolutionäre Perspektive auf die Konstruktion einer ›Europäischen Identität‹

Europa ist ein Fall multipler Stories, die vernetzt werden müssen und in diesem Prozess narrativ neu geordnet werden. Einer der empirischen Gründe dafür liegt auf der Hand, nämlich die EU als ein Zusammenschluss von Nationalstaaten, die auf nationalen Gesellschaften mit einer je eigenen Tradition gründen. Der Zusammenschluss modifiziert bereits die in der

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Idee der ›Nation‹ implizierte Autonomie, die sich politisch als Souveränitätsanspruch artikuliert. Nationale Gesellschaften werden in ein Netzwerk von Beziehungen zwischen Nationalstaaten eingebunden und veranlasst, die narrative Identität in eine übergeordnete Narration einzubauen.

Noch folgenreicher (und den durch Europäisierung ausgelösten Transformationsprozess der Nation beschleunigend) ist die Veränderung der nationalen Gesellschaften selbst, nämlich die zunehmende Heterogenität der nationalen Gesellschaften, in der nationale Identität nur mehr gegen die Evidenz ethnischer Differenzierung inszeniert werden kann. Man kann zwar weiterhin die Assimilation der Fremden (Migranten) an nationale Kulturen fordern, doch lässt sich dieses Ansinnen nicht mehr durchsetzen.[26] Die Fremden werden zu Ethnien *in* der und *quer* zur Nation. Die Nation ist nicht nur mit ethnischen Gruppen konfrontiert, die sich der Assimilation verweigern. Auch die Einheimischen werden in ethnische Gruppen transformiert, so dass postnationale Gesellschaften nicht mehr nur Einwanderungsgesellschaften, sondern letztlich multiethnische Gesellschaften sind, in der auch Majoritäten ›ethnisiert‹ werden. Alle diese Ethnien klagen gleichermaßen Narrative ihrer Besonderheit ein. Deshalb geht es jetzt darum, ein Netzwerk ethnischer Geschichten herzustellen, das selbst narrative Plausibilität hat.[27]

Nationale Geschichten hatten noch klare Helden: Sie waren der Inbegriff der Reinheit, nationale Helden, die das kollektive Idealsubjekt repräsentierten. Die narrative Schließung nationaler Gesellschaften baute die zentralen Ereignisse der Selbstkonstitution als Nation als Helden in die Geschichte ein und beendete damit zugleich die Geschichte. Die Nachfahren konnten nur mehr Heldenverehrung betreiben, außer es kam, wie in vielen Ländern, etwa in Deutschland, zu Diskontinuitäten in der nationalen Story, die nur mühsam überbrückt werden konnten. In der Realität allerdings setzte sich bereits die multiethnische Realität durch: sichtbar gleichermaßen in Fußballteams wie in der populären Musik, noch kaum sichtbar in der politischen Form der Gesellschaft, wo ethnische Vertreter immer noch die bemerkenswerte Ausnahme sind.

Das verändert die Besetzung der Positionen in der narrativen Struktur des Netzwerks postnationaler Vergesellschaftung: An die Stelle eindeuti-

26 Das ist vermutlich auch das Problem mit den Assimilationstheorien, die immer noch, trotz multikultureller Realitäten, verteidigt werden.

27 Das gelang hervorragend in den USA. Allerdings waren die Zuwanderer in diesem Fall nicht nur herrschende Schicht im Einwandererland, sondern auch Migranten, deren nationale Identität noch nicht jene narrative Stabilität erreicht hatte, die in Europa erst im Laufe des 19. Jahrhunderts überhaupt sich durchsetzen konnte. Erst die späteren Einwanderer werden nicht mehr problemlos Amerikaner, sondern werden ethnisch kategorisiert und führen zu jenem ethnischen Amerika, das mit der Nation konkurriert. Das ›postethnische Amerika‹ (Hollinger 1995) ist ein Versuch, die ›Story‹ der Nation auf die multiethnische Realität zurück zu projizieren.

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

ger nationaler Helden treten die kleinen hybriden Helden der Fußballclubs oder der Popszene, oft Akteure, die in mehreren Kulturen zuhause und zugleich nicht zuhause sind. Es kommt zu hybriden Helden in den emergenten Narrativen, nicht nur lokal oder national, sondern vor allem dann im Kontext Europas. Hier tritt der Faktor hinzu, dass die Nationen füreinander innerhalb der Europäischen Union zu konkurrierenden Gruppen werden, die die Einmaligkeit der Nation und der sie tragenden Erzählung unterminieren.

In den emergenten narrativen Netzwerken Europas müssen also viele Teilnetzwerke und ihre narrativen Teilgeschichten miteinander gekoppelt werden, ohne dass sie die Struktur eines Netzwerks mit einem eindeutigen Zentrum haben. Sie sind miteinander verbundene Teilnetzwerke, und sie brauchen zunehmend ›Broker‹, um diese Verknüpfung herstellen zu können. Solche Broker sind vor allem diejenigen, die mehr als einer Ethnie zugehören, sei es biologisch durch Mischehen, sei es kulturell durch doppelte Sozialisation. Diese Broker wiederum sind nicht mehr Repräsentanten eines kollektiven Individuums wie im Fall der Nation. Sie sind vielmehr besondere Subjekte, eben Individuen, die besondere Varianten kollektiver Identität repräsentieren. So werden Individuen zu Knotenpunkten in narrativen Netzwerken, in denen sich eine europäische Gesellschaft zu ordnen beginnt. Europäische Identität entsteht in einem Prozess narrativer Strukturierung, in dem hybride Subjekte zu Brokern zwischen Netzwerkteilen werden, die ansonsten unverbunden wären. Sie werden zu den ›Helden‹ eines Netzwerks, das nationale Grenzziehungen überschreitet und eine postnationale Gesellschaft erzeugt.[28]

Europa hat also mehr als eine Story. Zugleich erzählt Europa von sich selbst, dass es viele solcher Stories hat, die es zusammenhalten. Es erzählt von sich eine Geschichte, die aus dem Zusammenfügen vieler unterschiedlicher Geschichten besteht. Europa ist ein idealer Fall für die Analyse einer Gesellschaft, die mit einer Pluralität von Geschichten lebt, ohne diese Pluralität in eine hegemonische Story transformieren zu können. Geschichten werden relationiert, die ihrerseits partikulare Geschichten erzählen, die in partikulare soziale Beziehungsnetzwerke, die in einem emphatischen Sinne ethnische Netzwerke sind, eingelassen sind.[29] Dieser dynamische Pro-

28 Diese Überlegungen knüpfen nicht direkt an parallele Überlegungen im Poststrukturalismus an. Sie nehmen diese Anregungen auf und sind zugleich ein Versuch, diese Anregungen analytisch und methodisch auf formal überzeugendere Beine zu stellen. Zu interessanten Überlegungen in diesem Zusammenhang siehe die Beiträge in Cheah/Robbins (1998), insbesondere Anderson (1998). Eine wichtige Referenz in dieser Debatte ist auch Bhabha (1990). Zur Aufwertung des ›hybriden Subjekts‹ als dem Kennzeichen der Moderne siehe jetzt auch Reckwitz (2006).

29 Um Missverständnisse zu vermeiden: Der Begriff ›ethnisch‹ wird hier als ein analytischer Begriff verstanden, der die Artifizialität der Konstruktion einer Gemeinschaft betont: Ethnien sind in noch stärkerem Maße Erfindungen als

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

zess kann nicht mehr auf eine dominante Geschichte bezogen werden, die alle anderen Geschichten assimiliert und sich einverleibt. Die Väter der europäischen Einigung produzierten eine solche Story, die bis heute immer wieder zitiert wird: die Story der Völker Europas, die in Frieden miteinander leben sollen und wollen. Europa fängt also bereits von Anfang an mit der Verknüpfung unterschiedlicher nationaler Geschichten an, die in eine emergente neue Story überführt werden (hier das Narrativ des sich bildenden friedlichen Europa).

Aus diesem Friedensnarrativ haben sich aber nur unzureichende Hinweise auf die Grenzen des ›Storyraums‹ ergeben. Mit der politischen Integration hat sie eine erneute Wendung erhalten, in der ökonomische, politische und kulturelle Momente neu miteinander gemischt werden. Allerdings bleibt in diesem steten Wandel und Weiterschreiben der europäischen Story das Problem der Identität im Wandel besonders prekär. Europa muss die Zukunft im Weiterspinnen der Story blockieren, muss die Gegenwart gegen die offene Zukunft festhalten, um eine Identität im Wandel zu behaupten. Allerdings ist dieses Blockieren problematisch, da die Einheit der Nation oder eines funktionalen Äquivalents als Blockieren der Modernisierung und ihres Festschreibens im Nationalstaat nicht mehr zur Verfügung steht.[30] Hinzu kommt, dass die Kosten des nationalen Blockierens der Zukunft, nämlich die Bestimmung der Einheit und Reinheit der Gegenwart, zu traumatischen Ereignissen geführt hat, die Europa in identitäre Konflikte und am Ende in Bürgerkriege geführt hat.

Wenn wir das Experiment des Blockierens der Zukunft in Europa unternehmen, dann kommen Semantiken zum Zuge, die sich nicht mehr auf einfache Begriffe wie ›Nation‹ (oder ›Imperium‹, ein in jüngerer Zeit modisch gewordener Vorschlag) bringen lassen. Wie oben angedeutet, eignet sich dafür eher der Begriff der ›Hybridität‹, der dieses Feste im Fluss des dauernden Wandels zu bestimmen erlaubt.

Europa ist ein narrativer Mix aus vielen Geschichten, und aus deren Mixtur soll sich, so die intuitive These der öffentlichen Inszenierung der EU, die Identität Europas ergeben. Damit lässt sich auch, zumindest für eine gewisse Zeit, die Idee eines Europa mit beweglichen Grenzen durchhalten; denn es geht nur um variierende Mixturen dieser Stories. Keine Story vermag sich durchzusetzen und die anderen zu dominieren, und damit auch keine Grenze als endgültige benannt werden.[31] Diese Intuition ist

es Nationen sind. Entstanden als koloniale Konstruktionen, verweist dieser Begriff auf die Kontingenz der Referenz, die zum *Definiens* einer Gemeinschaft gemacht wird.

30 Ähnliches versuchte Hegel, als er im preußischen Staat das Zusichkommen des objektiven Geistes angelegt sah.

31 Eine Nation ohne genaue Grenzen ist unvorstellbar – das ist ein Punkt, an dem das Neue Europas besonders deutlich wird. Das gilt auch wenn die Grenzen Europas oft mit den Grenzen einer Festung verglichen werden.

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

nicht ganz unsinnig, bleibt aber analytisch ungenügend. Denn worum es geht, ist ein Kontrollprojekt für das ›Mixen‹ von narrativen Teilnetzwerken in Europa zu finden. Dieses Kontrollprojekt findet sich in einer Geschichte, die die Verknüpfung von Geschichten weitererzählt und damit Anschlussfähigkeit an nationale Geschichten herstellt. Zugleich sind es aber die ›hybriden Broker‹, die in variabler Weise immer wieder die Einheit dieses narrativen Netzwerks herstellen. Das Blockieren der Zukunft ist also selber ein Prozess, der die Zeit des Wandels zu begrenzen sucht. Man kann Europa nicht auf eine neo-liberale oder kosmopolitische oder soziale Geschichte festnageln. Sie existieren parallel miteinander. Identitäten, die in einer solchen Situation entstehen, sind multidimensional und geschachtelt. Stories koexistieren nicht einfach nebeneinander, sie beeinflussen sich gegenseitig und produzieren emergente Effekte durch ihre immer wieder stattfindenden Rekombinationen, die in laufende Narrative eingebaut werden. Allerdings sind Struktur und Muster dieser Rekombinationen unbekannt. Wir wissen nur, dass sie stattfinden. Und wir wissen, dass wir deshalb Identitäten nicht mehr als fixe Entitäten, sondern als evolutionär variierende Rekombinationen fassen müssen. In der narrativen Struktur europäischer Identität sind es am Ende dann die hybriden Broker, die das Identische im Fluss der Zeit zu fixieren erlauben. Was als Gegenstand europäischer Identitätskonstruktion dann herauskommt, ist eine Story konfligierender Stories, in der hybride Subjekte zu Brokern zwischen diesen Geschichten und zu den neuen Helden des emergenten europäischen Narratives, das die Identität Europas bestimmt, werden.

Eine synthetische Theorie transnationaler Identitätskonstruktion

Das theoretische Ziel dieser Überlegungen war, Prozesse kollektiver Identitätskonstruktion in Netzwerke sozialer Beziehungen einzubetten. Zwei Sets theoretischer Annahmen wurden herangezogen, um dieses Ziel zu erreichen: das erste Set aus der Evolutionstheorie, das zweite Set aus der narrativen Theorie. Die evolutionstheoretische Dimension des Modells nimmt den prozessualen Charakter von Identitätskonstruktion ernst; die narrative Dimension nimmt an, dass soziale Beziehungen über Stories vermittelt werden, mit denen Akteure miteinander kommunizieren. Beide Theoriesets zusammen führen zur Annahme, dass die Evolution sozialer Beziehungen kollektive Identität als einen Modus der Kontrolle der Grenzen dieser Beziehungsnetzwerke hervorbringt.

Doch die Art der Befestigung der Grenzen und die Verschiebbarkeit von Grenzen sind unabhängig voneinander.

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Solche Identitäten emergieren in allen Formen sozialer Beziehungen. Sie finden sich in segmentären Gesellschaften ebenso wie in hierarchisch organisierten oder modernen ›egalitären‹ Gesellschaften. Da die Grenzen solcher Beziehungsnetzwerke offen auf die Zukunft hin sind und deswegen in permanenter Bewegung, bedarf es partikularer Identitäten, die als Projekte der Kontrolle der Grenzen solcher Netzwerke interpretiert werden können. Solche Identitäten können auf der Basis von Stories konstruiert werden, in denen die Gesellschaft als ein System von patrilinearen oder matrilinearen Beziehungsnetzwerken gedacht wird. Sie können als hierarchisch geordnete Beziehungsnetze gedacht werden, in denen soziale Beziehungen über schriftliche und andere objektivierte symbolische Formen hergestellt werden. ›Abstammung‹ ermöglicht eine Story vom Anfang (Vater oder Mutter) bis heute und weiter. ›Hierarchie‹ ermöglicht eine Story vom Anfang bis heute, an die kleine Geschichten von Einzelgruppen per Unterordnung angekoppelt werden. Dies sind die Stories von Herrscherhäusern, die über Abstammung sich selbst konstituieren, aber über Unterordnung andere Gruppen in variierender Form integrieren können. Eine neue Story ist die Story vom ›Individuum‹, das sich mit anderen zusammentut und gemeinsam eine soziale Welt erzeugt, die soziale Welt als intentionales Ergebnis individuellen Handelns betrachtet. Diese ›moderne‹ Story erfindet dazu den Markt und den Diskurs als die geheimnisvolle Kraft, die diese am Ende der Geschichte hervorbringt (nicht mehr das »so lebten sie bis ans Ende ihrer Tage«, was nicht-moderne Gesellschaften kennzeichnet). Alle diese Netzwerke sozialer Beziehungen entwickeln im Zuge der Entfaltung dieser Story starke Identitäten, die die Grenzen dieser Netzwerke bestimmen.[32]

Europa ist ein idealer Fall zur Analyse sich gegenseitig beeinflussender und zugleich abgrenzender Geschichten und ein Fall evolutionär variierender Rekombinationen von Stories. Solche Prozesse können immer wieder von Teilidentitäten abgebrochen werden (etwa der Unterstellung von gemeinsamen politischen oder kulturellen Identitäten). Der Vorschlag in diesem Aufsatz war, kollektive Identitätskonstruktion in Europa an unterschiedlichen sozialen Orten (»sites«) zu beobachten: im Markt, in der Öffentlichkeit und in den Erinnerungsorten. Die Debatte zu europäischer Identität hat sich bislang auf die politisch-öffentliche Dimension wie etwa die Diskussion um einen konstitutionellen Patriotismus in Europa oder auf die kulturelle Dimension wie in der Diskussion um ein säkulares Europa bezogen. Die Stories, da dafür erfunden werden, erzählen die Geschichte von einem politisch sich einigenden Europa oder die Geschichte von einem sich seiner Geschichte vergewissernden Europa. Solche Projekte

32 Wenn die Grenzen stark und fest sind, dann kann man auch von ›Systemen‹ sozialer Beziehungen sprechen, dem Ausgangspunkt systemtheoretischer Erklärungsmodelle des Sozialen.

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

können an gegebene institutionelle Arrangements anschließen, die erstere an die Kommission und den Europäischen Rat, die zweite eher an den Europarat. Die Story vom seinen Reichtum fördernden Europa läuft dazu parallel, und in ihr spielt die Kommission eine ambivalente Rolle, vom Helden bis hin zum Narren. Es gibt also viele Stories, die miteinander in Europa konkurrieren. Deren soziale Basis ist in einer Gesellschaft zu suchen, die sich zunehmend in sich überschneidenden sozialen Netzwerken organisiert. Jedes dieser Netzwerke hat seine eigene Story, die es als Modell für Europa anbietet. Die damit ausgelöste Dynamik zu fassen, erfordert ein Erklärungsmodell, das die komplexe Interaktion vieler Stories, die in diesen Netzwerken zirkulieren, zu fassen vermag. Daraus ergibt sich die empirische Suchstrategie: zu zeigen, wo, wann und wie diese Stories miteinander in Berührung kommen, und die dabei wirksamen Restriktionen und Opportunitäten für die Konnektivität dieser Stories benennen. Europa ist eine Gesellschaft mit überlappenden Netzwerken, und an diesen Berührungspunkten finden auch Kreuzungen von Geschichten statt.

Es mag gar sein, dass die Frage nach einer europäischen Identität falsch gestellt ist, weil es um ein Netzwerk von gekoppelten Identitäten geht, die eine besondere zeitliche Dynamik erzeugen, in der Europa sich selbst thematisiert und damit als Identisches wahrgenommen wird. Diese Diversität von Geschichten ist von Vorteil für offene Netzwerke: Anstatt nach einer besonderen Story für Europa zu fahnden, müssen wir nach den Knotenpunkten suchen, die das Andocken von Geschichten an andere Geschichten erlauben. Die europäische Story ist ein offener Prozess, der viele andere Geschichten aufnehmen kann ohne sie assimilieren zu müssen. Das einzige Kriterium, das bleibt, um eine Identität ausmachen zu können, ist: in der Lage zu sein, eine Story im Geflecht vieler Stories weiterspinnen zu können.

Identität ist ein umstrittenes Konzept – dies war die Ausgangsbeobachtung. Das Ende der theoretischen Erzählung ist die Beobachtung, dass Europa ein Raum mit konkurrierenden Stories ist und dass es deren Konfrontation ist, die bindende Wirkungen hat. So können in Europa viele Geschichten hinzukommen, die vor kurzer Zeit kaum denkbar waren. Das Besondere kollektiver Identitätskonstruktion in Europa ist, dass wir es mit einem permanenten Prozess des Koppelns von Geschichten zu tun haben, ohne erwarten zu dürfen, dass sich aus diesen eine einzige dominante Erzählung herausbildet, wie dies im Prozess der Nationalstaatsbildung versucht wurde und was auch immer wieder, wenn auch mit Kosten, gelang. Europa kann nicht mehr diesen Mechanismus der narrativen Hegemonisierung bemühen. Europa besteht aus zeitlich und räumlich zu spezifizierenden Konstellation von Geschichten, die immer weitergehen, und jeweils für den Augenblick das sichtbar machen, was Europa ist. Morgen ist es schon wieder ein bisschen anders. Und es sind die Broker, Träger hybrider Identitätskonstruktionen, die die Teilgeschichten miteinander verknüpfen

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

und dabei ein neues Narrativ erzeugen: ein Narrativ, in dem Europa seine kollektive Identität finden kann.

Literatur

Abbott, Andrew (2001). Time Matters. Chicago, IL: University of Chicago Press.

Anderson, Benedict (1998). »Nationalism, Identity, and the World-in-Motion«. In: Cheah, Peng/Robbins Bruce (Hg.): Cosmopolitics. Thinking and Feeling Beyond the Nation. Minneapolis, MI: University of Minnesota Press. S. 117-133.

Ash, Timothy Garton (2007). »Europe's True Stories«. In: *Prospect Magazine* 131. Jg. http://www.prospect-magazine.co.uk/article_details.php?id=8214. (16.2.2008).

Bhabha, Homi K. (Hg.) (1990). Nation and Narration. London: Routledge.

Brubaker, William Rogers (1992). Citizenship and Nationhood in France and Germany. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Brubaker, William Rogers/Cooper, Fredrick (2000). »Beyond ›Identity‹«. In: *Theory and Society* 29. Jg. S. 1-47.

Bruter, Michael (2005). Citizens of Europe? The Emergence of a Mass European Identity. Houndmills: Macmillan/Palgrave.

Cheah, Peng/Robbins, Bruce (Hg.) (1998). Cosmopolitics. Thinking and Feeling Beyond the Nation. Minneapolis, MI: University of Minnesota Press.

Eder, Klaus (2000). Kulturelle Identitäten zwischen Utopie und Tradition. Soziale Bewegungen als Ort gesellschaftlicher Lernprozesse. Frankfurt/Main: Campus.

Eder, Klaus (2006a). »Europe's Borders. The Narrative Construction of the Boundaries of Europe«. In: *European Journal of Social Theory* 9. Jg. S. 255-271.

Eder, Klaus (2006b). »Transnationale Kommunikationsräume und die Entstehung einer europäischen Gesellschaft«. In Hettlage, Robert/Müller, Hans-Peter (Hg.): Die europäische Gesellschaft. Konstanz: Universitätsverlag Konstanz. S. 155-173.

Eder, Klaus (2007a). »Europa als besonderer Kommunikationsraum«. In: *Berliner Journal für Soziologie* 17. Jg. S. 33-50.

Eder, Klaus (2007b). Europe as a Narrative Network. Taking Serious the Social Embeddedness of Identity Constructions. (Unveröffentlichtes Manuskript).

Eder, Klaus/Giesen, Bernhard (2001). »Citizenship and the Making of a European Society. From the Political to the Social Integration of Europe«. In: Dies (Hg.): European Citizenship. National Legacies and Postnational Projects. Oxford: Oxford University Press. S. 245-269.

Eisenstadt, Shmuel N./Giesen, Bernhard (1995). »The Construction of Collective Identity«. In: *Archives Européennes de Sociologie* 36. Jg. S. 72-102.

Eriksen, Erik O. (2005a). »An Emerging European Public Sphere«. In: *European Journal of Social Theory* 8. Jg. S. 341-363.

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Eriksen, Erik O. (Hg.) (2005b). Making the European Polity. Reflexive integration in the EU. London: Routledge.

Giesen, Bernhard (1999). Kollektive Identität. Die Intellektuellen und die Nation 2. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Giesen, Bernhard (2001). »National Identity and Citizenship. The Cases of Germany and France«. In: Eder, Klaus/Giesen, Bernhard (Hg.): European Citizenship. National Legacies and Postnational Projects. Oxford: Oxford University Press. S. 36-58.

Habermas, Jürgen (1962). Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft. Neuwied: Luchterhand.

Hollinger, David A. (1995). Post-Ethnic America. Beyond Multiculturalism. New York: Basic Books.

Jenkins, Richard (1996). Social Identity. London: Routledge.

Joas, Hans/Wiegandt, Klaus (Hg.) (2005). Die kulturellen Werte Europas. Frankfurt/Main: Fischer.

Kantner, Cathleen (2006). What is a European Identity? The Emergence of a Shared Ethical Self-understanding in the European Union (EUI Working Papers RSCAS No. 2006/28). Florence: EUI.

Kohli, Martin (2000). »The Battlegrounds of European Identity«. In: *European Societies* 2. Jg. S. 113-137.

Latour, Bruno (2001). »Eine Soziologie ohne Objekt? Anmerkungen zur Interobjektivität«. In: *Berliner Journal für Soziologie* 11. Jg. S. 237-252.

Latour, Bruno (2007). Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft. Einführung in die Akteur-Netzwerk-Theorie. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Nora, Pierre (Hg.) (1984). Les lieux de mémoire. Paris: Gallimard.

North, Douglass C./Thomas, Robert (1971). The Rise of the Western World. A New Economic History. Cambridge: Cambridge University Press.

Oevermann, Ulrich (1983). »Zur Sache. Die Bedeutung von Adornos methodologischem Selbstverständnis für die Begründung einer materialen soziologischen Strukturanalyse«. In Friedeburg, Ludwig von/Habermas, Jürgen (Hg.): Adorno-Konferenz. Frankfurt/Main: Suhrkamp, S. 234-289.

Reckwitz, Andreas (2006). Das hybride Subjekt. Eine Theorie der Subjektkulturen von der bürgerlichen Moderne zur Postmoderne. Weilerswist: Velbrück.

Soeffner, Hans-Georg (1989). Auslegung des Alltags – Alltag der Auslegung. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Soeffner, Hans-Georg (1992). Die Ordnung der Rituale. Die Auslegung des Alltags 2. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Sohn-Rethel, Alfred (1978). Warenform und Denkform (mit 2 Anhängen). Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Sohn-Rethel, Alfred (1985). Soziologische Theorie der Erkenntnis. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

White, Harrison C. (1992). Identity and Control. A Structural Theory of Action. Princeton, NJ: Princeton University Press.

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Politik in einer entgrenzten Welt: Unerwünschte Folgen guter Absichten

RICHARD MÜNCH

Einleitung

In unserem Alltag werden wir von einem globalen Ozean bestehend aus wissenschaftlichem Wissen, Technologie und Produkten umspült. Diese weltweit identischen Fluten sind zu einem festen Bestandteil unserer Lebenswelt geworden. Egal, ob wir uns in Wien, London oder Paris, in Berlin, Tokio oder einem abgeschiedenen Dorf irgendwo sonst auf dem Erdball befinden – das Internet ermöglicht den Zugang zu hoch entwickeltem Wissen und versorgt uns, dank seiner technologischen Entwicklung, seinem weltweit immer engmaschiger geknüpften kommunikativen Netz und der Möglichkeit des Online-Shoppings, mit den neuesten technischen Errungenschaften. Diese Veränderungen scheinen lokalen Idiosynkrasien immer weniger Raum zu bieten. An die Stelle der tief in der Tradition verwurzelten Lebenswelten tritt ein weltweit identischer Vorrat an Wissen, technischer Infrastruktur und Waren, der im Zuge der Dynamik der wissenschaftlich-technologisch-industriellen Entwicklung einem immer schnelleren Wandel unterworfen ist. Die Sicherheiten der Lebenswelten werden durch die massenmedial angetriebene Fluktuation globaler Marktereignisse ersetzt. Wenn das globale wissenschaftlich-technologisch-industrielle System die ihm eigene Dynamik ganz entfaltet, wird man vergebens nach den Überresten historisch verwurzelter Lebenswelten fahnden. Nimmt man diese Entwicklung genau in den Blick, gibt sich der Motor ihrer Dynamik zu erkennen: der progressive Umgang mit nicht-intendierten Folgen intendierten Handelns. Hierbei folgt die globale Diffusion der wissenschaftlich-technologischen Zivilisation in ihrem Kern einem dialektischen Muster. Entgegen der alltäglichen Wahrnehmung hat dieser fortschreitende Wandel Politik nicht an den Rand gedrängt. Politik stellt weiterhin ei-

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

nen der zentralen institutionellen Räume dar, in dem sich die Dialektik der Moderne in Form politischen Handelns und Regierens mit einer ihr eigenen Dynamik entfaltet. Jedoch sind die Formen des politischen Regierens und Handelns im Zuge des Modernisierungsprozesses selbst einem Wandel unterworfen.

Die hier angestrebte Analyse dieses Wandels der Governance nimmt ihren Ausgang bei einer Bestimmung der grundlegenden Paradoxien der Moderne und ihrer dialektischen Kraft. Im Anschluss wird der Wandel der Governance hin zum wissenschaftlich-medialen Regime als Transformation der Lebenswelt und als wissenschaftlich-technische Konstruktion der gesellschaftlichen Wirklichkeit beschrieben. Diese Veränderungen der Bedingungen der Governance im Allgemeinen wirken sich auch auf Governance in einem engeren Sinn aus: Politik verstanden als politische ›Führung‹ oder ›Steuerung‹ gerät zunehmend in die Zange zwischen wissenschaftlicher Schematisierung und medialer Inszenierung. Das Ergebnis kann als eine Restrukturierung des politischen Feldes in Form einer Machtverschiebung begriffen werden. Durch die Ergänzung nationaler politischer Felder um eine globale Dimension nimmt die Bedeutung globaler Wissens- und Wirtschaftseliten gegenüber nationalen und lokalen politischen und administrativen Eliten zu. So verliert das Regime der Parteien und Verbände gegenüber dem Regime der Wissenschaft zunehmend an Einfluss. Politik hat sich in entgrenzten Räumen zurechtzufinden. Sie ist damit beschäftigt, unablässig die von ihr selbst erzeugten unerwünschten Folgen guter Absichten abzuarbeiten. Das heißt, die soziale Welt offenbart sich ganz offen als eine prekäre soziale Konstruktion (vgl. Giesen 1991), als Ergebnis performativer Akte (vgl. Giesen 2006). Triumph und Trauma liegen nahe beieinander und können von heute auf morgen die Seiten wechseln (vgl. Giesen 2004).

Die Dialektik von intendierten und unintendierten Konsequenzen des absichtsvollen Handelns

Wir befinden uns in bester Gesellschaft, wenn wir an die Tradition der Hegelschen Dialektik anknüpfen, und dies nicht in der zum Guten gewendeten positiven Dialektik von Hegel (1964-1971) und Marx (1968), sondern in ihrer ins Negative wie Ungewisse gewendeten Form. Die Spur dieser Idee lässt sich von Hegel über Marx hin zu Max Weber (1972a), über die Kritische Theorie zur »negativen Dialektik« Adornos (1966) verfolgen, die der noch unentschiedenen »Dialektik der Aufklärung« von Horkheimer und Adorno (1968) den letzten Hoffnungsschimmer raubte. Und sie ist in der Diskurstheorie Habermas' (1981, 1992) und in neueren Versuchen über den Wandel der Industriegesellschaft zur Risikogesellschaft (vgl.

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Beck 1986), zur Multioptionsgesellschaft (vgl. Groß 1994) oder zur Kommunikationsgesellschaft (vgl. Münch 1991, 1995) zu erkennen.

Ich will mich hier an die nüchtern analysierende, von Vorurteilen weitestgehend freigehaltene Dialektik von formaler und materialer Rationalität Max Webers halten. Es ist die von paradoxen Effekten immer wieder neu angestachelte und sich ins Endlose fortsetzende Dialektik des von Weber so bezeichneten Rationalismus der Weltbeherrschung, der die kulturelle Grundlage unserer wissenschaftlich-technischen Zivilisation bildet. Die Vielzahl der paradoxen Effekte dieses Rationalismus teile ich in vier Kategorien ein: die Dialektiken von 1. Wissen und Nichtwissen, 2. Problemlösung und Problemerzeugung, 3. Befreiung und Gefangennahme, und 4. Gleichheit und Ungleichheit.

Die Dialektik von Wissen und Nichtwissen: wachsender Innovationsdruck

Im Unterschied zu allen traditionalen Wissenssystemen ist die moderne Wissenschaft nicht auf Erkenntnissicherung, Dogmenpflege und Bewahrung des tradierten Wissens als einem Fundus für die Zukunftssicherung auf Basis einer gewussten Vergangenheit ausgerichtet. Ihr Misstrauen gilt nicht dem Neuen, sondern dem Alten. Das vorhandene Wissen steht zur Disposition und bedarf der beständigen Herausforderung durch Zweifel und Widerspruch. Das Erkennen der Welt wird jetzt erst als ein sich von den Irrtümern der Vergangenheit lösender, in die Zukunft gerichteter Prozess begriffen und nicht mehr als ein Zustand des erfahrungsgetränkten Bewusstseins. Die entscheidende Frage ist nun nicht mehr, wie Erkenntnis möglich ist, sondern, wie sich ein Erkenntnis*fortschritt* erzielen lässt. Die moderne Wissenschaft traut dem traditionellen Wissen nicht mehr und wird durch ihre so entstandene permanente Erkenntnisnot, dem Wissen um das Nichtwissen bzw. Zuwenig-Wissen, auf die Suche nach dem Wissen bzw. Mehrwissen geschickt. Der heute so viel geschmähte Glaube an den Erkenntnisfortschritt wurzelt nicht in einer Hybris der modernen Wissenschaft, sondern in ihrem Misstrauen auch gegenüber dem von ihr selbst in der Vergangenheit angehäuften Wissen. Weil man dem vorhandenen Wissen misstraut, setzt man auf den ›Fortschritt‹ der Erkenntnis, d.h. darauf, dass durch steten Zweifel und stete Kritik Irrtümer aufgedeckt werden können und wir in der Zukunft mehr wissen werden als in der Gegenwart und Vergangenheit. Wie immer man zur Erkenntnistheorie Karl Poppers stehen mag – sein Falsifikationismus hat diese Eigenart der modernen Wissenschaft im Unterschied zu allem auf sicherer Basis aufbauenden traditionellen Wissen besonders prägnant zum Ausdruck gebracht (vgl. Popper 1963, 1966, 1973, Feyerabend 1976, Kuhn 1962).

Popper war es auch, der deutlich gemacht hat, dass mit dem Wissen zugleich das Wissen um das Nichtwissen fortschreitet (vgl. Japp 1997,

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Wehling 2001, Neuser 2002). Jeder Fortschritt des Wissens vermehrt zugleich das Wissen darüber, was wir alles nicht wissen, das Terrain des sich uns darbietenden Unerforschten (vgl. Popper 1963). Zunächst beginnt jede Erkenntnissuche mit einem Wissen des Nichtwissens, ein in der Moderne unerträglicher Zustand. Traditionale Kulturen teilen die Welt klar in den Bereich des überlieferten Wissens und der in dessen Licht erkennbaren und erklärbaren Dinge sowie den Bereich des Nichtwissens und der nicht erkennbaren und erklärbaren Dinge. Beides sind feststehende Welten. Das Nichtwissen erzeugt deshalb kein Motiv der Erkenntnissuche zu seiner Beseitigung, weil man davon nichts weiß, nicht daran glaubt, wissen zu können, was man nicht weiß, und dies auch nicht will. In der Moderne sitzen wir jedoch auf einem brodelnden Topf des ubiquitären Wissens, aus dem die Dämpfe des Nichtwissens und Zuwenig-Wissens entweichen. Es gibt keinen sicheren Hort des Wissens, auf den wir uns zurückziehen können. Deshalb bleibt uns nur die Flucht nach vorn, um uns aus der unangenehmen Situation zu befreien. Jeder Befreiungsakt des Erkenntnisfortschritts führt jedoch ebenso zu weiterem Wissen über unser Nichtwissen – neue Dämpfe entweichen, die unseren Blick trüben und es gelingt uns nicht, so sehr wir uns auch mühen, den Deckel des Topfes fest zu schließen. Der Zwang zum Erkenntnisfortschritt ist so tief in die Moderne hineingemeißelt, dass es grundsätzlich nicht möglich ist, ihm innerhalb ihrer Kultur zu entgehen. Wer immer sich davon befreien will, muss den Pfad der Moderne verlassen, muss den Anschluss an andere Kulturen suchen, die freilich längst den Konkurrenzkampf um die kulturelle Hegemonie in der Weltgesellschaft verloren haben.

Der zunehmende Innovationsdruck auf die Forschung speist sich jedoch nicht allein aus dem Missverhältnis zwischen Wissen und Wissen um das Nichtwissen, zwischen Erforschtem und noch unerforschtem Erforschbarem. Wir betreten in immer größerem Umfang – wenn auch in vielen kleinen Schritten – Neuland, die Schar der Forscher wird größer, die Forschungsprojekte werden vielfältiger, umfangreicher und aufwendiger, verschlingen immer größere Geldsummen. Die Zahl der neuen Wissenselemente wächst deshalb immer schneller. Da neue Wissenselemente Rückwirkungen auf altes Wissen haben, nehmen mit ihnen die Zweifel am alten Wissen zu, die Zweifel werden in Kritik und immer häufiger und schneller in Falsifikationen des alten Wissens und dessen Ersetzung durch neues Wissen umgesetzt. Die Wissensentwicklung vollzieht sich insofern nicht als eine stetige Akkumulation von Wissenselementen, sondern als eine fortlaufende Beseitigung von alten Wissenselementen durch neue. In dem Maße, in dem wir uns das Terrain des noch Unerforschten erschließen, löst sich unter unseren Füßen der scheinbar feste Boden des bisher Erforschten auf. Wir bewegen uns in einem endlosen Sumpfgebiet des Nichtwissens, in dem wir uns mit Hilfe der Verlegung von Wissensplanken vorwärtsarbeiten, dabei aber mit jedem Schritt nach vorne die hinten ver-

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

legten Planken wieder abbauen müssen, so dass wir den Anschluss an die Vergangenheit verlieren. Es handelt sich also um eine Fortbewegung, bei der das verplankte Terrain nur minimal größer wird und sich im endlosen Sumpf des Nichtwissens vorwiegend nur verlagert. Mit jedem weiteren Schritt wird neues, noch größeres Sumpfgebiet sichtbar und altes, vorübergehend verplanktes Sumpfgebiet kommt wieder zum Vorschein.

Die Dialektik von Problemlösung und Problemerzeugung: wachsende Risiken, wachsender Interventionsdruck

Der moderne Rationalismus der Weltbeherrschung unterscheidet sich vom Rationalismus der traditionalen Kulturen nicht nur dadurch, dass er auf Erkenntnis*fortschritt* setzt, sondern auch durch das permanente Eingreifen in die Welt zum Zwecke der Gestaltung. Die traditionalen Kulturen sehen die Welt in einem Gleichgewicht, das der Mensch durch sein Eingreifen nur stören kann. Not und Leid sind nur Ausdruck von Störungen des Gleichgewichts, die von den Menschen selbst verursacht wurden. Es kommt deshalb darauf an, die Welt in ihrem traditionell gegebenen Zustand zu belassen oder zu diesem wieder zurückzukehren, um das Gleichgewicht zu bewahren oder wiederherzustellen. Unsere moderne Kultur sieht die Welt dagegen grundsätzlich im Ungleichgewicht, voll Not, Leid, Unfreiheit und Ungerechtigkeit, wie immer auch verursacht, sei es durch natürliche Knappheit oder Unwissen, durch Entwicklungsrückstand oder auch durch Handlungen des Menschen selbst. Aufgabe des Menschen kann deshalb nur das permanente Eingreifen in die Welt sein, zum Zwecke der Beseitigung von Not, Leid, Unfreiheit und Ungerechtigkeit. Dazu bedarf es einer immensen Entwicklung des Wissens über die Zusammenhänge der Welt und seiner Umsetzung in Technik zur Beherrschung von Natur und Gesellschaft zum Wohle des Menschen (vgl. Weber 1972a, 1972b).

Das Wohlergehen des Menschen ist indessen in der Moderne ein grenzenloser Begriff. Während in den traditionalen Kulturen die Vergangenheit das Wohlergehen definiert und begrenzt, ist das Wohlergehen des Menschen in der Moderne durch abstrakte Ideale der Befreiung von Not, Leid, Knappheit, Unfreiheit, Ungleichheit und Ungerechtigkeit bestimmt, angesichts derer die Wirklichkeit stets ein Jammertal bleibt. Den Anstrengungen zur Verwirklichung der Ideale sind deshalb keine Grenzen gesetzt. Mit fortschreitender Gesellschaftsgestaltung und Ideenrealisierung nimmt dieser Gestaltungszwang und Realisierungsdruck nicht ab, sondern zu, weil mit der Zahl der Eingriffe in die Welt auch die Zahl ihrer Nebenfolgen wächst, unter denen immer auch solche negativer Art sind. Problemlösungen erzeugen neue Probleme. Mit den Problemlösungen wachsen auch die Probleme. Je mehr Probleme gelöst werden, umso mehr neue Probleme stellen sich ein. Da Problemlösungen meist vielfältige Nebenfolgen haben, vergrößert sich die Menge der Probleme sogar schneller als die Menge der

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Problemlösungen, wie mit der Menge des Wissens die Menge des uns bewussten Nichtwissens überproportional größer wird. Die Probleme türmen sich in der Moderne zu einem kaum überschaubaren Berg auf und üben einen beständig steigenden Problemlösungsdruck aus. Mit jeder weiteren Problemlösung mildern wir diesen Druck nicht, wir steigern ihn vielmehr noch weiter ins Unermessliche. Neue Problemlösungen schaffen dabei nicht nur neue Probleme, sondern lassen noch geltende alte Problemlösungen als problematisch erscheinen und drängen auch auf ihre Veränderung. Der sich steigernde Problemdruck verlangt eine unablässige Beschleunigung der Reaktionen mit Hilfe von neuen Problemlösungen. Die Anhäufung von Problemlösungen und neuen Problemen geschieht in einem immer atemberaubenderen Tempo, zugleich aber auch in immer kleineren Schritten. So entsteht das Gefühl, dass wir uns paradoxerweise immer schneller fortbewegen und dennoch auf der Stelle treten, wir uns anscheinend auf einem Hometrainer abstrampeln ohne das Heim je zu verlassen.

Die allseits beklagte ›Gesetzesflut‹ ist Ausdruck dieser Entwicklung (vgl. Müller/Nuding 1984). Sie resultiert aus dem unablässig steigenden Problemdruck und wird sich deshalb nur kurzfristig, aber nicht auf Dauer aufhalten lassen. Im Vergleich zu den großen Gesetzeswerken der Vergangenheit werden aber die Fortschritte der tatsächlichen Problemlösung immer kleiner, während der dadurch mit aufgeschichtete Berg neuer Probleme immer größer wird. Die Politik wird immer hektischer, tritt dennoch fast auf der Stelle und verursacht unzählige neue Schäden noch dazu. Ihre Erfolge spielen sich deshalb fast nur noch in der Propaganda ab. Was als Jahrhundertwerk angepriesen wird, entpuppt sich noch bei der Verabschiedung als reformbedürftig.

Ähnliches gilt für die Entwicklungssprünge der Technik, die eher in der massiven Werbung zwecks massenhafter Vermarktung als in der Realität stattfinden. Ein schönes Beispiel war die riesige Werbeaktion, die das Unternehmen Microsoft für ›Windows 95‹ durchgeführt hat, während Experten versicherten, dass das Programm kaum Verbesserungen gegenüber den schon auf dem Markt befindlichen eigenen Programmen und denen der Konkurrenz bietet. Die Medienindustrie feiert die Multimediarevolution, als ob wir nun in eine völlig neue Welt hinein tauchten, dabei handelt es sich um nichts mehr als die technische Vernetzung schon längst genutzter Medien. Das Auseinanderdriften von technologischer Innovation und realen Problemlösungsfortschritten bewahrt uns vor zu rasanten Verhaltensänderungen und entsprechendem *sozialem* und nicht nur technologischem Wandel. Was Ogburn (1964) einmal als »cultural lag« bezeichnet hat, ist ein Sicherheitsventil für die Erhaltung sozialer Stabilität angesichts eines rasanten technologischen Wandels. Zugleich ist darin aber auch ein Risiko enthalten: Die sich mit den technologischen Innovationen anhäufenden Probleme können auch nur noch in immer kleineren Schritten abgetragen werden. Wir schieben deshalb einen anwachsenden Berg techno-

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

logisch erzeugter technologischer Probleme vor uns her, während unsere einzelnen technologischen Innovationen zu deren Lösung einen immer kleineren Beitrag leisten und so der Berg trotz aller Anstrengungen doch immer größer wird. Mit neuen Problemlösungen wird unser Leben deshalb nicht risikoärmer, sondern risikovoller. Es handelt sich dabei um selbst produzierte Gefahren des Lebens, die sich mit Luhmann (1991) als »Risiken« bezeichnen und von nicht selbsterzeugten »Gefahren« unterscheiden lassen.

Die Dialektik von Befreiung und Gefangennahme: wachsender Emanzipationsdruck

Die moderne Wissenschaft hat uns von den Dogmen der Vergangenheit befreit, von den traditionalen Begrenzungen des Lebens, von alten Autoritäten und tief verwurzelten Vorurteilen. In ihrem endlosen Fortschreiten setzt sie dieses Befreiungswerk unablässig fort. Auch das von ihr selbst akkumulierte Wissen bleibt davon nicht verschont. Bevor es sich zum neuen Dogma verfestigt, wird es von der Kritik in Zweifel gezogen und durch neues Wissen verdrängt. Der modernen Wissenschaft verdanken wir eine ständige Entgrenzung unseres Lebens, immer wieder bietet sie uns neue Möglichkeiten des Erkennens und Handelns dar. Die Fesseln der Vergangenheit werden gesprengt, und es öffnet sich eine grenzenlose Zukunft vor uns.

Die moderne Wissenschaft trägt so wesentlich zur ständig voranschreitenden Entstrukturierung und korrespondierenden Individualisierung des modernen Lebens bei (vgl. Beck 1986: 205ff.). Überlieferte Verpflichtungen können kritisch im Hinblick auf ihren Sinn und Zweck überprüft und gegebenenfalls infrage gestellt und abgeschafft werden. Eine umfassende Entobligationierung findet statt, so dass wir uns weniger an vorgegebene Regeln halten und unser Handeln mehr selbst verantworten müssen (vgl. Groß 1994: 71ff.). Die Wissenschaft stellt uns das dafür notwendige Wissen zur Verfügung, die ausgedehnten Bildungszeiten schaffen die Voraussetzungen in der Schärfung unserer Urteilskraft. Räumliche und zeitliche Begrenzungen werden durch die Entwicklung der globalen Kommunikation zunehmend überwunden, so dass uns das neueste wissenschaftliche Wissen überall und immer auf Abruf zur Verfügung steht. Im Internet wird uns mehr und mehr der Zugriff auf alles nur erdenkliche Wissen auf Knopfdruck geboten. Was früher an zu lange dauernden Recherchen in Archiven und Bibliotheken und an zu großen räumlichen Distanzen scheiterte, kann heute schon, und in Zukunft noch umfassender, in Sekundenschnelle an jedem beliebigen Ort und jederzeit abgerufen und zur Erweiterung des Wissenshorizontes sowie zur Optimierung der Entscheidungen genutzt werden. Unsere Wissens- und Handlungsmöglichkeiten werden unablässig erweitert.

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Entstrukturierung und Individualisierung sind allerdings keine linear und paradoxiefrei verlaufenden Prozesse, das sollten wir in Kenntnis des Paradoxiereichtums der Moderne schon vorweg vermuten. Eine nähere Betrachtung der Sache bestätigt diese Vermutung. Entstrukturierung und Individualisierung werden stets von Prozessen der Restrukturierung und Entindividualisierung begleitet. Die Individualisierungsthese beleuchtet insofern nur eine Hälfte eines doppelgesichtigen Prozesses: Marx (1968) erkennt im Kapitalismus eine Dialektik von Freisetzung und Entfremdung, Weber (1972a) im Rationalismus der Weltbeherrschung eine Dialektik von Selbstverantwortung und Versklavung im »stahlharten Gehäuse der Hörigkeit«, Simmel (1968) in der Moderne eine Dialektik von subjektiver und objektiver Kultur.

Die Entfaltung der wissenschaftlich-technischen Zivilisation wird auch durch diese Dialektik bestimmt. Das in immer schnellerer Abfolge erneuerte Wissen beschert uns nicht nur die wachsende Entgrenzung von Denken und Handeln, es spannt auch ein immer dichteres Wissensnetz und eine immer feiner ausgearbeitete und komplexere Technologie auf, aus denen es kein Entrinnen durch Ignorieren und den Rückzug auf sich selbst gibt. Nichts, auch nicht unser innerstes Selbst, bleibt dem wissenschaftlichen Blick verborgen, so dass – mit Foucault (1973, 1977) gesprochen – die Rationalisierung des Wissens über die Welt und uns selbst ein immer unentrinnbareres Gefängnis baut, aus dem wir uns anscheinend nur noch durch Subversion und eine Revolution der Sinne gegen die Ratio befreien können. Angesichts des wissenschaftlichen Wissens wird alles selbst gezimmerte Denken und Handeln zum belächelten Irrationalismus oder gar zum gefährlichen Irrsinn. Gewiss ergeben sich aus der Fülle des Wissens unerschöpfliche Denk- und Handlungsmöglichkeiten, die uns zuvor nicht offen standen. Das ist die Seite der Befreiung. Es gibt jedoch auch die komplementäre Seite einer neuen Gefangennahme: Unser eigener Beitrag zum Wissen schrumpft mehr und mehr zusammen, weil alles schon einmal gesagt worden ist, wir also fast nur noch Epigonen sein können, weil auch der individuelle neue Beitrag einen immer winzigeren Teil des Gesamtwissens ausmacht, und weil die Anerkennung unseres Beitrags die Bewährung im Lichte von immer größeren Wissensmassen erfordert. Das engt den Spielraum für Kreativität als Entfaltung der gewonnenen Freiheit wieder ein. Wo fast alles möglich geworden ist, wird die Wiederholung zum Regelfall, und dies nicht nur in Bezug auf den eigenen Beitrag zum Erkenntnisfortschritt, sondern auch in der individuellen Lebensgestaltung. Im Aufbruch der Moderne konnte sich der Bohemien als Bürgerschreck noch leicht von der Masse absetzen. Das Individuelle und Kreative braucht das kollektiv Gleiche, Standardisierte und Normalisierte als Gegenpart. Wo aber die Pflege der Individualität und Kreativität zum Massensport geworden ist, für den eine darauf eingestellte industrielle Massenproduktion die dafür erforderlichen Utensilien per Massenwerbung bereithält und Semina-

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

re zum Persönlichkeitstraining millionenfach Kopien des individuellen Habitus zur Auswahl anbieten und einüben, verlieren sich Individualität und Kreativität im Konsumieren industriell gefertigter Muster.

Unsere Chancen zur Individualität und zur Freiheit werden jedoch nicht nur durch unseren verschwindend geringen Beitrag zum Wissen und zur Kultur und durch die immer schnellere Umsetzung von ästhetischen Innovationen in Massenkonsum beschränkt. Derselbe Effekt geht auch davon aus, dass sich das Wissen immer unabhängiger von unserem Dazutun entwickelt und sich uns als äußeres System aufzwingt, von dessen Informationszufuhr wir abhängig sind. Wir geraten also in eine immer größere Abhängigkeit von Verhältnissen hinein, die wir kaum kontrollieren und gestalten können.

Die Dialektik von Gleichheit und Ungleichheit: wachsender Angleichungsdruck

Die Entwicklung der wissenschaftlich-technischen Zivilisation verbreitet überall das gleiche durch Kritik bewährte Wissen und setzt überall dieselben Methoden der Wissensbildung und Wissensprüfung durch. Ungleichheiten des Wissens zwischen Klassen, Schichten und Gruppen, zwischen Religionen, Regionen und Nationen werden mehr und mehr abgebaut. Tendenziell weiß in der wissenschaftlich-technischen Zivilisation jeder an jedem beliebigen Ort der Welt dasselbe, können doch alle aus demselben Wissensvorrat schöpfen. In diesem Sinne tragen die wissenschaftliche Wissensentwicklung und ihre globale Verbreitung in erheblichem Maße zur Verwirklichung der Wissensgleichheit unter den Menschen bei. Auch partizipieren die Menschen weltweit mehr und mehr an den technologischen Errungenschaften der wissenschaftlich-technischen Zivilisation. Die Errungenschaften der modernen Medizin haben zum Beispiel die Differenzen in den Lebenserwartungen zwischen Klassen und Schichten, Regionen und Nationen Schritt für Schritt reduziert.

Trotz alledem nimmt der Angleichungsdruck im Fortschreiten der Moderne nicht ab, sondern zu. Erstens: Mit dem allgemeinen Wissen wächst auch das Wissen über Ungleichheiten. Immer mehr und immer feinere Ungleichheiten werden erkennbar und verlangen nach Maßnahmen zu ihrer Beseitigung. Im Verhältnis zur möglichen Gleichheit gibt es deshalb immer zu wenig Gleichheit. Zweitens: Die globale Verbreitung des Wissens bietet zwar jedem die Chance der Teilhabe, aber nur ein Teil von allen kann sie auch tatsächlich wahrnehmen. Drittens: Durch die Verbreitung des wissenschaftlichen Wissens in der ganzen Welt wird alles Wissen, das sich nicht seinen Methoden fügt, als minderwertig ausgegrenzt.

Während vor dem Siegeszug der modernen Wissenschaft global noch verschiedene Wissenskulturen nebeneinander koexistierten, bildet inzwischen das moderne wissenschaftliche Wissen das Zentrum der Wissens-

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

welt. Die anderen Wissenskulturen wurden von ihr in die Peripherie abgedrängt, die jetzt als Teil des globalen Systems von der Versorgung mit dem wissenschaftlichen Wissen aus dem Zentrum abhängig ist. An die Stelle der Koexistenz mehrerer Wissenskulturen treten die wissenschaftliche Einheitskultur und die Differenzierung der Wissenswelt in ein aktives Zentrum und eine ihrer eigenen Wissensbasis beraubten und deshalb vom Zentrum abhängigen Peripherie. Vor dem Siegeszug der modernen Wissenschaft waren die Wissenskulturen ungleich in ihrer Teilhabe an der globalen Wissensverbreitung. Nach dem Siegeszug der modernen Wissenschaft besteht die Ungleichheit in der Abhängigkeit der Peripherieregionen vom Wissenszentrum. Da jedoch die gleiche Teilhabe am Wissen zum Programm der modernen Wissenschaft gehört, erwächst aus der Differenzierung von Zentrum und Peripherie ein beständiger Angleichungsdruck im Sinne einer besseren Versorgung der Peripherie mit dem Wissen und der Technologie des Zentrums, wodurch die Abhängigkeit der Peripherie vom Zentrum aber noch weiter verstärkt wird.

Ein für den Zusammenhalt im gesellschaftlichen Leben entscheidender Spezialfall der Dialektik von Gleichheit und Ungleichheit ist die Dialektik von Inklusion und Exklusion. Sie beinhaltet, dass jede Form der Inklusion des Individuums in das gesellschaftliche Leben auch spezifische Formen der Exklusion hervorbringt. Auch diese Dialektik wird durch die Erweiterung des Wissens vorangetrieben. Die Seite der Exklusion der herrschenden Form der Inklusion wird zu Bewusstsein gebracht und zum Anlass für die Suche nach einer neuen Form der Inklusion gemacht, aus der wieder neue Formen der Exklusion hervorgehen. Die Verbindung von Sozialstaat, Sozialpartnerschaft und Wohlfahrtverbänden hat ein in der Geschichte einmaliges Niveau der sozialen Integration nationaler Gesellschaften geschaffen. Aber auch dieses ›goldene Zeitalter‹ der Massenwohlstandsgesellschaft hat seine Kehrseite, die sich spätestens seit den neunziger Jahren immer mehr bemerkbar gemacht hat. Sie besteht darin, dass der Wohlstand in den reichen Zentren der Welt mit der Armut des größten und wachsenden Teils der Weltbevölkerung und mit der mangelnden Fähigkeit zur Integration der größer gewordenen Zahl von Migranten einhergeht. Hinzu kommt, dass die Vorteile geschützter Beschäftigungsverhältnisse zunehmend den Nachteil der Exklusion von Outsidern, insbesondere gering qualifizierter Arbeitnehmer, mit sich brachten. Erneut erweist sich das Gefüge der an sich Zusammenhalt sichernden Vereinigungen (Verbände, Gewerkschaften und Kirchen) in ihrer privilegierten Stellung der Zusammenarbeit mit dem Staat in einer quasi öffentlichen Verantwortung als inadäquat unter neuen strukturellen Gegebenheiten. Diese werden von der Weltgesellschaft vorgegeben, in der wir inzwischen leben. Wieder erleben wir einen Strukturwandel der sozialen Integration. Die alten Vereinigungen verlieren an Integrationskraft und an Bedeutung für die soziale Integration der Weltgesellschaft. Viele neue Organisationen, insbesondere Internationale

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Nichtregierungsorganisationen (INGOs), haben an Zahl und Bedeutung dagegen deutlich zugenommen. Es bildet sich ein neues Netzwerk von Vereinigungen heraus, das die nationalen Grenzen weit überschreitet und eine Mehrebenengesellschaft zur Realität werden lässt, in der sich die lokalen, regionalen, nationalen, europäischen und globalen Ebenen eigenständig artikulieren. Wie bei der Herausbildung der industriellen Klassengesellschaft ist die Öffnung der Märkte eine treibende Kraft dieser Entwicklung. Sie bringt einen grundlegenden Wandel der sozialen Integration mit sich, der einerseits die Individuen aus nationalen Zwängen befreit, sie aber andererseits in einem bisher nicht gekannten Maß dem globalen Wettbewerb aussetzt. Die moralische Seite dieser Entwicklung zeigt sich darin, dass in der Weltgesellschaft das Festhalten an den Wohlstandsburgen des Zentrums seine alte Legitimität verloren hat und die neuen Industriearbeiter in China dasselbe Recht auf Teilhabe am Weltwohlstand haben wie die alten Industriearbeiter in den noch verbliebenen Produktionsstätten des alten Zentrums.

Die wissenschaftlich-technische Konstruktion der gesellschaftlichen Wirklichkeit

Im Kontext lebensweltlicher Traditionen werden die Begleiterscheinungen, Folgen und Nebenfolgen von Praktiken hingenommen, wie sie sind, im Kontext der von wissenschaftlicher Rationalität beherrschten Welt nicht. Die Wissenschaft kann die Sicherheiten von lebensweltlichen Traditionen nicht durch eigene Sicherheiten ersetzen. Das scheitert grundsätzlich daran, dass wissenschaftliche ›Wahrheit‹, soweit sie sich überhaupt finden lässt, nur in künstlichen, von der Komplexität der Realität befreiten Situationen erreicht werden kann. Die Anwendung wissenschaftlicher Erkenntnisse ist deshalb zwangsläufig mit dem Praxisschock konfrontiert. Was sich in der Welt der Wissenschaft als klar und rein darstellt, gerät in der Praxis in das Gewirr von niemals vollständig zu kontrollierenden Interdependenzen und erzeugt nicht die Wirkungen, die man sich versprochen hat, jedoch solche, auf die man gerne verzichtet hätte. Infolgedessen stellt sich Politik im Zeichen der Wissenschaft viel nackter in ihrer Eigenart des Machtkampfes dar, als die Begründung von Reformmaßnahmen durch wissenschaftliche Expertise den Eindruck erweckt.

Reformmaßnahmen lassen sich nur dann mit geballter wissenschaftlicher Autorität durchsetzen, wenn in der Wissenschaft Gegenpositionen nicht stark genug entwickelt sind. In diesem Fall wird über die Kosten und Nebenfolgen hinweggesehen. Ist das nicht der Fall, dann wird endlos und ohne Ergebnis gestritten. Trotz dieser Offenheit wird die Politik nicht zu einem ziellosen Prozess. Die Ablösung der Legitimität lebensweltlicher Traditionen durch die Legitimität wissenschaftlicher Rationalität unter-

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

wirft die politische Gestaltung der gesellschaftlichen Praxis zunehmend einem funktionalen Rationalismus, nach dem Praktiken nicht mehr gelten, weil sie immer schon gegolten haben, sondern sich als Mittel für Zwecke eignen, über die nicht mehr gestritten wird. Das sind Zwecke wie die Steigerung des materiellen Wohlstands, die Erweiterung des Handlungsspielraums der Menschen und der entsprechende Abbau von Restriktionen oder die Steigerung der Effizienz und Effektivität von Organisationen, die wiederum bestimmten anerkannten Zwecken dienen, wie der Erziehung und Bildung von Kindern und Jugendlichen, der Betreuung und Pflege von Alten, der Heilung von Kranken, der Produktion von Gütern und Dienstleistungen, der Entwicklung von Wissenschaft und Technik oder der Verwaltung des Staates.

In der zwangsläufig enggeführten Umsetzung von wissenschaftlicher in technische Rationalität wird ebenso unausweichlich die Vielfalt der Realität auf wenige Parameter reduziert, um sie beherrschbar zu machen. Dort, wo diese Vielfalt zur Produktion von komplexen Gütern und Dienstleistungen gebraucht wird, bringt sie der Schematismus der instrumentellen Rationalität zum Verschwinden. Im Vergleich zur äußeren Vielfalt und zur inneren Komplexität von Traditionen verarmt die gesellschaftliche Realität. Sie wird weltweit unter ein und dieselben Schemata gebracht, um sie rational beherrschbar zu machen. Der funktionale Rationalismus erzeugt auf diese Weise genau jene Realität, die er benötigt, um erfolgreich gedeihen zu können. Wenn nur noch in standardisierten Kennziffern gedacht und standardisierte Realität wahrgenommen werden kann, dann wird die außerhalb des funktionalen Rationalismus mögliche Welt gar nicht mehr sichtbar und deren Verschwinden auch nicht als Verlust empfunden. So schafft sich der funktionale Rationalismus auf dem Wege einer ›self-fulfilling prophecy‹ die Grundlagen seiner eigenen Existenz.

Ein aktuelles Beispiel dafür ist New Public Management (NPM). Es erweitert den Verantwortungsspielraum der Mitarbeiter von Verwaltungsorganisationen, um deren Verhalten einer umso genaueren Erfolgskontrolle zu unterwerfen. Gleichzeitig setzt es auf ›Benchmarking‹, sodass ›best practises‹, am besten noch wissenschaftlich begründet, zu Erfolgsrezepten werden, die eine solche Verbindlichkeit erlangen, dass ihre Anwendung schon als Erfolg gewertet wird. Wenn *de facto* trotzdem nicht die erwarteten Erfolge eintreten, dann liegt das nicht an den allgemein gültigen Rezepten, sondern an ihrer falschen Anwendung. So entsteht im Namen wachsender Freiheit ein Regime mit totalitären Zügen, wie es von Foucault (2006) in seinen Studien zur »Gouvernementalität« beschrieben worden ist. Da das Regime die Wahrnehmung der Realität prägt, ist für die Handelnden gar keine andere Freiheit denkbar als diejenige, die sie in diesen Systemen der totalen Überwachung wahrnehmen können.

Die wissenschaftliche Grundlage für dieses Regime von NPM ist das Prinzipal-Agenten-Modell der Neuen Institutionenökonomik. Mit dem

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Glanz mehrerer Nobelpreise versehen, hat die Neue Institutionenökonomik einerseits das ökonomische Denken um die Kategorie von Institutionen erweitert und die Beschränkungen der Rationalitäts- und Gleichgewichtsannahmen der neoklassischen Ökonomie überwunden. Andererseits bedeutete diese Erweiterung des ökonomischen Denkmodells zugleich dessen umso unerbittlichere Hegemonie über alle Bereiche des menschlichen Lebens, weit über die Wirtschaft hinaus. Weil aber auch die erweiterte Institutionenökonomik nur mit einem sehr eingeschränkten Blick auf die Welt zu eindeutigen Aussagen gelangen kann, impliziert ihre flächendeckende Anwendung die Umgestaltung aller Lebensbereiche nach ihrem Modell. Auf dem Wege der ›self-fulfilling prophecy‹ schafft sie sich dadurch die Grundlagen ihrer eigenen erfolgreichen Anwendung, allerdings auf Kosten einer weitgehenden Beseitigung der Vielfalt sozialer Realität und gesellschaftlicher Praxis. So erzeugt zum Beispiel die Anwendung des Prinzipal-Agenten-Modells genau jene ›rationalen Egoisten‹, die gebraucht werden, um das Modell erfolgreich anwenden zu können und das paradoxe Ergebnis einer gleichzeitigen Erweiterung von Freiheitsspielräumen und totaler Überwachung hervorzubringen.

Politik im Zangengriff von wissenschaftlicher Schematisierung und medialer Inszenierung

Es wäre vermessen, von einer Erneuerung der Politik die große Lösung der Probleme der Gegenwart zu erwarten. Im Mehrebenensystem der Weltgesellschaft kann sie nicht mehr als kleine Entscheidungen treffen, in die sich die artikulationsfähigen Akteure einbinden lassen. Dabei wird sie gleich von zwei Seiten in die Zange genommen: Sie soll weltumspannend vorgegebenen Formaten einer transnationalen Elite wissenschaftlicher Experten genüge tun und sich zugleich in der Arena der medialen Inszenierung des politischen Geschehens behaupten. Überall scheint alles den Stimmungsschwankungen der Mediengesellschaft unterworfen zu sein, dennoch werden überall die gleichen Programme implementiert. Ihren Halt in einer festen Parteien-, Verbands- und Sozialstruktur hat die Politik verloren. Das Augenmerk von Regierung und Opposition ist auf den Wechselwähler ohne feste Präferenzen und auf die entsprechend stärker gewordenen Schwankungen der Stimmungslage gerichtet. Es wäre jedoch falsch, daraus abzuleiten, dass in der Politik alles möglich ist, wenn immer für eine Sache die mehrheitliche Stimmung erzeugt werden kann. Diese weit verbreitete Vermutung überschätzt die Macht der Massenmedien. Mehr als die Dynamik der politischen Kommunikation vermuten lässt, folgt die Politik inzwischen in hohem Maße einheitlichen Formaten, die durch die transnationale Ausübung von Definitionsmacht durch Experten und die entsprechende Konstruktion der sozialen Wirklichkeit vorgegeben werden

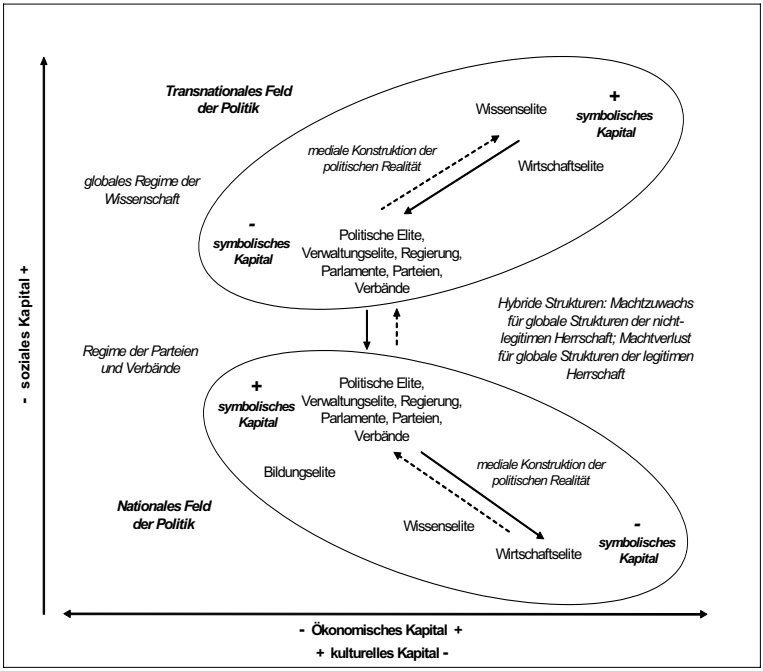
https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

(vgl. Meyer 2005). Diese globale Verbreitung von Formaten für Problemlösungen führt dazu, dass überall dieselben Muster von Policy-Programmen implementiert werden: New Public Management, Bildung als Produktion von Humankapital, lebenslanges Lernen, Deregulierung, Privatisierung öffentlicher Dienstleistungen, Aktivierung des Individuums zur Verbesserung seiner Beschäftigungsfähigkeit auf dem deregulierten Arbeitsmarkt statt Kündigungsschutz und regulierter Arbeitsmärkte, dreistufiges Rentensystem betrieblicher und privater Vorsorge etc. etc. In dieser Situation können die jeweiligen nationalen und lokalen Traditionen Legitimität nicht weiterhin *per se* beanspruchen. Sie gehören nicht mehr zum sakralen Kern des Unantastbaren, sondern sind profane, beliebig veränderbare Praxis. Die aus der Fortsetzung nationaler und lokaler Traditionen und der Vetomacht alteingesessener Interessengruppen resultierende ›Pfadabhängigkeit‹ von Entwicklungen wird in der Weltgesellschaft mehr und nachhaltiger durchbrochen als dies im System der weitgehend souveränen Nationalstaaten der Fall war (vgl. Pierson 2004, Beyer 2006).

Es bildet sich eine Doppelstruktur der Herrschaft heraus. Das transnationale Feld der Politik überlagert das nationale Feld. Im nationalen Feld haben die politischen Eliten und Verwaltungseliten, Regierungen, Parlamente, Parteien und Verbände die Oberhand, während sich die Wissenselite der Experten und die Wirtschaftselite der Manager und Unternehmensberater in der untergeordneten Position befinden. Das ist die klassische Form demokratischer Herrschaft im Nationalstaat, in der sich die Wissenschaft in einer dienenden Rolle und die Medien in einer informierenden Rolle befinden. Im inzwischen darüber gelagerten Feld der transnationalen Politik übernehmen die Wissenselite und die Wirtschaftelite gemeinsam das Regiment, während sich die politische Elite und die Verwaltungselite – Regierungen, Parlamente, Verwaltungen und Verbände – in einer untergeordneten Position wieder finden. Die Wissenschaft wird von der Dienerin zur Herrscherin über die Politik, die Massenmedien informieren weniger über die Politik als dass sie die politische Realität konstruieren. Die legitime Struktur demokratischer Herrschaft im Nationalstaat wird von der nicht-legitimen Struktur von wissenschaftlich angeleiteter Governance beherrscht. Auf der horizontalen x-Achse wandert das Zentrum der Herrschaft von der Seite des kulturellen Kapitals lebensweltlicher Traditionen zur Seite des ökonomischen Kapitals von instrumentell zur Nutzensteigerung verwertbarem wissenschaftlichem Wissen. Auf der vertikalen y-Achse wächst das soziale Kapital transnationaler Expertennetzwerke und Institutionen sowie deren für die Durchsetzung wissenschaftlich basierter Paradigmen verfügbares symbolisches Kapital, während das soziale und symbolische Kapital der Parteien und Verbände auf der nationalen Ebene schrumpft. Das transnationale Feld nimmt die superiore, das nationale Feld die inferiore Position ein (Abb. 1).

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Abbildung: Die Doppelstruktur der Herrschaft im nationalen und internationalen Feld der Politik



Dieser Strukturwandel der Herrschaft wird in der Politikwissenschaft durch theoretische Modelle der Legitimierung von regulativer Politik durch die Treuhänderschaft von Experten begründet. Paradigmatisch steht dafür der Beitrag von Giandomenico Majone (1996) zur Ablösung der alten »distributiven« Politik im nationalen Wohlfahrtsstaat durch die neue »regulative« Politik auf der Ebene der Europäischen Union. Während die Legitimität distributiver Politik nur aus dem Kompromiss zwischen den betroffenen verbandlich organisierten Gruppen hervorgehen kann, stützt sich die regulative Politik auf den ›Sachverstand‹ der Experten. Dieser Sachverstand repräsentiert die Autorität der Wissenschaft. Beschlüsse der regulativen Politik gehen demnach nicht aus dem Aushandeln von Kompromissen (»bargaining«) hervor, sondern aus diskursiven Verfahren der Deliberation (»arguing«). Die Ergebnisse dieser Verfahren sollen sich dadurch auszeichnen, dass sie dem »Allgemeininteresse« zum Durchbruch verhelfen und die partikularen Interessen von nationalen Regierungen und einzelnen gesellschaftlichen Gruppen in ihre Schranken weisen (vgl. Joerges/Neyer 1997, Gehring 2002).

Das Regime der wissenschaftlichen Experten erhält auf diese Weise von der Politikwissenschaft das Qualitätssiegel der Legitimität. Dabei müssen allerdings die Augen vor der Tatsache verschlossen werden, dass jeder reale Diskurs von Machtstrukturen geschlossen wird, zumal er sonst

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

zu keinem verbindlichen Ergebnis käme. Diese Schließung wird dadurch vollzogen, dass sich bestimmte Expertengruppen im Feld durchsetzen und maßgeblich Definitionsmacht ausüben. Damit setzt sich die kritische politikwissenschaftliche Literatur auseinander. Im Feld der EU-Politik reagiert die EU-Kommission auf die entsprechende Kritik mit einem Programm, das auf die Herstellung von Transparenz in den Expertenkommissionen (»Komitologie«) zielt. Das ändert jedoch nichts daran, dass solche Verfahren nur dann zu Entscheidungen gelangen, wenn der Diskurs durch einigermaßen feste Machtstrukturen in eine bestimmte Richtung geleitet und das Alternativenspektrum ausreichend eingeengt wird. Eine kollektiv verbindliche Entscheidung ist ohne Machtausübung nicht möglich. Aus Diskursen folgen nur weitere Diskurse, aber keine kollektiv verbindlichen Entscheidungen. Daran ändert auch die kritische, auf Transparenz drängende Literatur nichts. Als Mitspieler im Feld leistet sie deshalb einen Beitrag zum Aufbau der *Illusio*, dass Entscheidungen der regulativen Politik durch allgemeingültiges Wissen legitimiert sind, obwohl auch sie letztlich auf einer gegebenen Machtverteilung im Feld beruhen.

Je mehr sich die Politikwissenschaft darum bemüht, Wege der Legitimation von Politik im transnationalen Feld aufzuzeigen, umso mehr wird sie zu einer Mitspielerin im Feld. In dieser Rolle muss sie zwangsläufig die Rolle der Aufklärung über die Vorgänge hinter den Kulissen zugunsten der Mitwirkung an der Konstruktion einer wirksamen, Legitimität erzeugenden *Illusio* aufgeben. Diese Rolle fällt dann eher einer Soziologie zu, die sich aus dem Spiel heraushält, sich dann aber zwangsläufig dem Verdikt aussetzt, nur ein Spielverderber zu sein, der keinen konstruktiven Beitrag zur Gestaltung der neuen Verhältnisse leistet. Das ist indessen nur die verengte Sicht aus dem Spiel selbst heraus. Ohne den Blick von außerhalb des Spiels gäbe es keine Möglichkeiten der Änderung der Spielregeln. Das ist die klassische Rolle der soziologischen Aufklärung. Die Veränderung der Spielregeln selbst kann allerdings nur durch Mitspielen geschehen. Wenn das eher von der Politikwissenschaft als von der Soziologie geleistet wird, dann handelt es sich dabei durchaus um eine zweckmäßige Arbeitsteilung dieser beiden Disziplinen (vgl. Bourdieu 2004).

Schlussbemerkung

Die Zerstörung geschichtlich gewachsener Lebenswelten im Modernisierungsprozess wird seit den Anfängen der Moderne nüchtern festgestellt oder emphatisch beklagt. ›Traditionsverlust‹, ›Ordnungsverlust‹, ›Sinnverlust‹, auch ›Freiheitsverlust‹ und ›Entfremdung‹ sind die Schlagworte, mit denen die Konsequenzen dieses Prozesses vielfach beschrieben worden sind. Sie bringen sicherlich etwas Richtiges zum Ausdruck, nämlich die negative Seite des Modernisierungsprozesses. Komplementär dazu gibt es

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

aber die positive Seite, die auf Erkenntnisfortschritt, Anhebung des Lebensstandards, Befreiung von Not und Elend, Gewinn an Freiheiten und wachsende Gleichheit der Rechte und Lebenschancen ausgerichtet ist. Der Modernisierungsprozess hatte von Anfang an dieses Doppelgesicht und wird es weiterhin behalten. Auch die Modernisierung der Modernisierung wird dieser Dialektik nicht entgehen. Was allein möglich ist, das ist die Milderung der negativen Auswüchse dieser Dialektik. Sie ist zwar unentrinnbar, kann aber mit mehr oder weniger krassen Negativfolgen verbunden sein. Haupttätigkeit der Politik ist hier die unablässige Bearbeitung der von ihr selbst erzeugten unerwünschten Konsequenzen guter Absichten.

Literatur

Adorno, Theodor W. (1966). Negative Dialektik. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Beck, Ulrich (1986). Risikogesellschaft. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Beyer, Jürgen (2006). Pfadabhängigkeit. Frankfurt/Main: Campus.

Bourdieu, Pierre (2004). Der Staatsadel. Konstanz: Universitätsverlag Konstanz.

Feyerabend, Paul K. (1976). Wider den Methodenzwang: Skizze einer anarchistischen Erkenntnistheorie. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Foucault, Michel (1973). Die Geburt der Klinik. Eine Archäologie des ärztlichen Blicks. München: Hanser.

Foucault, Michel (1977). Sexualität und Wahrheit. Bd. 1: Der Wille zum Wissen. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Foucault, Michel (2006). Die Geschichte der Gouvernementalität. 2 Bde. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Gehring, Thomas (2002). Die Europäische Union als komplexe internationale Institution. Wie durch Kommunikation und Entscheidung soziale Ordnung entsteht. Baden-Baden: Nomos.

Giesen, Bernhard (1991). Die Entdinglichung des Sozialen. Eine evolutionstheoretische Perspektive auf die Postmoderne. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Giesen, Bernhard (2004). Triumph and Trauma. Boulder, CO: Paradigm Publishers.

Giesen, Bernhard (2006). »Performance Art«. In: Ders./Alexander, Jeffrey C./Mast, Jason L. (Hg.): Social Performance, Symbolic Action, Cultural Pragmatics, and Ritual. Cambridge: Cambridge University Press. S. 315-324.

Groß, Peter (1994). Die Multioptionsgesellschaft. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Habermas, Jürgen (1981). Theorie des kommunikativen Handelns. 2 Bde. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Habermas, Jürgen (1992). Faktizität und Geltung. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1964-1971). Sämtliche Werke. Stuttgart: Frommann Holzboog.

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Horkheimer, Max/Adorno, Theodor W. (1968). Dialektik der Aufklärung. Frankfurt/Main: Fischer.

Japp, Klaus P (1997). »Die Beobachtung von Nichtwissen«. In: *Soziale Systeme* 3. Jg., Heft 2. S. 289-312.

Joerges, Christian/Neyer, Jürgen (1997). »From Intergovernmental Bargaining to Deliberate Political Processes: The Constitutionalisation of Comitology«. In: *European Law Journal* 3. Jg., Heft 3. S. 273-299.

Kuhn, Thomas S. (1962). The Structure of Scientific Revolutions. Chicago: University of Chicago Press.

Luhmann, Niklas (1991). Soziologie des Risikos. Berlin: Walter de Gruyter.

Majone, Giandomenico (1996). Regulating Europe. London: Routledge.

Marx, Karl (1968). Ökonomisch-philosophische Manuskripte. MEW. Ergänzungsband. Teil I. Berlin: Dietz.

Meyer, John W. (2005). Weltkultur. Wie die westlichen Prinzipien die Welt durchdringen. Frankfurt/Main: Suhrkamp

Müller, Erika/Nuding, Wolfgang (1984). »Gesetzgebung – ›Flut‹ oder ›Ebbe‹?«. In: *Politische Vierteljahresschrift* 25. Jg., Heft 1. S. 74-96.

Münch, Richard (1991). Dialektik der Kommunikationsgesellschaft. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Münch, Richard (1995). Dynamik der Kommunikationsgesellschaft. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Neuser, Wolfgang (2002). »Nichtwissen – eine konstitutive Bedingung für den Entwurf von Welt«. In: Götz, Klaus (Hg.): Wissensmanagement – Zwischen Wissen und Nichtwissen. München: Hampp. S. 83-96.

Ogburn, William F. (1964). On Culture and Social Change. Chicago: University of Chicago Press.

Pierson, Paul (2004). Politics in Time: History, Institutions and Social Analysis. Princeton: Princeton University Press.

Popper, Karl R. (1963). Conjectures and Refutations. London: Routledge.

Popper, Karl R. (1966). Logik der Forschung. Tübingen: Mohr.

Popper, Karl R. (1973). Objektive Erkenntnis. Hamburg: Hoffmann und Campe.

Simmel, Georg (1968). Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung. Berlin: Duncker & Humblot.

Weber, Max (1972a). Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. Bd. 1. Tübingen: Mohr.

Weber, Max (1972b). Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. Bd. 2. Tübingen: Mohr.

Wehling, Peter (2001). »Jenseits des Wissens. Wissenschaftliches Nichtwissen in soziologischer Perspektive«. In: *Zeitschrift für Soziologie* 30. Jg., Heft 6. S. 469-484.

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Planungs- und Steuerungsoptimismus als Auslöser für die Evolution ungeplanter Strukturen. Das Beispiel der zentralwirtschaftlichen Planung in der DDR[1]

WOLFGANG LUDWIG SCHNEIDER

I.

Jedes Handeln setzt bestimmte Formen des Welterlebens als subjektive Bedingung seiner Möglichkeit voraus. Die darin unterstellten Prämissen über den Zustand der Welt und die Möglichkeiten, sie durch handlungsförmige Intervention zu verändern, orientieren unser Handeln nicht nur unmittelbar. Sie regulieren darüber hinaus auch die Art und Weise, wie eventuelle Fehlschläge erlebt und welche Schlussfolgerungen daraus abgeleitet werden, d.h. in welcher Weise aus Misserfolgen gelernt oder nicht gelernt wird. Auch wenn sie als Prämissen instrumentellen Handelns fungieren, sind diese Unterstellungen selbst nicht-instrumenteller Natur. Sie definieren vielmehr konstitutive Voraussetzungen bestimmter instrumenteller Handlungen, die auch bei offensichtlichen Fehlschlägen nicht ohne weiteres preisgegeben und gegen weltkompatiblere Annahmen ausgetauscht werden, sondern oft gegen Zweifel und Korrekturversuche immunisiert sind.

Dies gilt auch für die Planung von Handlungen. Planen ist dabei nicht nur als Phase der Handlungsvorbereitung, sondern als Handlungssorte eigenen Typs zu betrachten, die klar zu unterscheiden ist von den Hand-

1 Der vorliegende Text schließt an ein Projekt im Rahmen des Hessischen Landesforschungsschwerpunktes ›Institutioneller Wandel und Alltagserfahrung in den neuen Bundesländern‹ an, das ich zusammen mit Bernhard Giesen durchgeführt habe.

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

lungen, die ausgeführt werden, um zuvor entworfene Pläne zu realisieren. Die Umsetzung von Plänen verläuft normalerweise nicht planmäßig, und die erreichten Ergebnisse kommen mit den geplanten Resultaten häufig nur unvollständig zur Deckung. Dieser Umstand lässt Rückschlüsse darauf zu, was Planung für ein planendes System bedeutet: Durch Planung legt ein System eigene Erwartungen fest, die es als Instrument der Informationsgewinnung einsetzt, d.h. als Prämissen seines weiteren Erlebens und Handelns vorläufig fixiert. Damit riskiert es, in erhöhtem Maße Erwartungsenttäuschungen verarbeiten zu müssen. Es tut dies in der Hoffnung, über hinreichend wirkungssichere Interventionsmöglichkeiten zu verfügen, um kurzfristige Enttäuschungen auf längere Frist in Erfolgserfahrungen umwandeln zu können.[2] Bis es soweit ist, muss das System freilich mit den selbsterzeugten Diskrepanzerlebnissen zurande kommen, muss es versuchen, Ursachen zu isolieren und Verantwortliche zu identifizieren, durch deren Beeinflussung die vorerst verfehlten Ziele letztlich doch noch erreicht werden können.

Hoch generalisierte Vorstellungen von Planung und Steuerung werden dabei als »praktische Heuristiken« wirksam,[3] welche die Suche nach Störquellen orientieren und den Auswahlbereich aussichtsreich erscheinender Gegenmaßnahmen definieren. Erzeugen die ausgewählten Gegenmaßnahmen nicht das gewünschte Resultat, werden dadurch neue Korrekturversuche ausgelöst, deren Auswahlbereich wiederum durch die orientierende Steuerungsheuristik limitiert ist usf. Im rekursiven Zusammenwirken von Planung, Enttäuschung über die Verfehlung von Planzielen und Versuchen der Fehlerkorrektur, die einer bestimmten Steuerungsheuristik folgen, können ungeplante Strukturen entstehen, die weit wirkungsmächtiger sind, als die dabei u.U. erreichten planmäßigen Erfolge. Planung und ungeplante Evolution sind demnach nicht als konträre Pole einer Unterscheidung gegeneinander auszuspielen. Stattdessen ist Planung als wesentlicher Motor für die ungeplante Evolution von Strukturen zu begreifen.[4] Diese Generalthese lässt sich in die folgenden, empirisch zu beantwortenden Fragen überführen:

(1) Welche sozialen Prozesse der Enttäuschungsverarbeitung und des Lernens werden in einem planenden System durch Diskrepanzerfahrungen

2 Diese Enttäuschungen können natürlich auch angenehmer Art sein, wenn nämlich die geplanten Ziele übertroffen werden. Dies führt jedoch typisch zu einer raschen Korrektur der Erwartungen mit der Folge, dass die zukünftigen Ziele ambitionierter ausfallen und damit die Wahrscheinlichkeit ihrer Unterschreitung wächst.

3 Zum Konzept der »praktischen Heuristik«, an das ich hier anknüpfe, vgl. Giesen (1982).

4 Diese These pointiert die bekannte Figur der nicht-intendierten Folgen intentionalen Handelns im Blick auf Planungs- und Steuerungsprozesse. Vgl. auch den Beitrag von Richard Münch in diesem Band.

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

ausgelöst, und auf welche Weise werden diese Prozesse durch eine bestimmte Steuerungsheuristik orientiert?

(2) Welche Strukturen entstehen als Folge der so angeleiteten Prozesse der Enttäuschungsverarbeitung?

Ich möchte diesen beiden Fragen im Folgenden am Fallbeispiel der zentralwirtschaftlichen Planung in der untergegangenen DDR und der optimistischen Steuerungsheuristik nachgehen, die dieser Planung zugrunde lag.

II.

›Optimistische Steuerungsheuristik‹, diese Formulierung bedarf der Konkretisierung. Zunächst kann man dazu festhalten, dass bereits der Versuch der zentralen Planung der Ökonomie die *grundsätzliche Berechenbarkeit und Planbarkeit* der wesentlichen ökonomischen Größen als Sinnbedingung unterstellen muss. Diese – für sich genommen triviale – Feststellung gilt es zu spezifizieren im Blick auf die Grundprämissen, welche die ökonomische Planung der DDR bestimmten. Beschränken wir uns auf den Zeitraum zwischen 1971 und 1989, d.h. auf die Ära Honecker, und fragen in der hier gebotenen Knappheit nach den zentralen Hintergrundannahmen, die für diese Periode bedeutsam sind, dann fällt vor allem eine Vorgabe ins Auge. In Interviews, die nach dem Zusammenbruch der DDR mit ehemaligen leitenden Funktionären des DDR-Staatsapparates durchgeführt wurden, wird immer wieder das Postulat der ›Einheit von Wirtschafts- und Sozialpolitik‹ hervorgehoben (formell beschlossen auf dem VIII. Parteitag der SED im Jahre 1971), das gleichsam als Regierungsprogramm von Honecker betrachtet werden kann, mit dem er Distanz gegenüber der Ära Ulbricht gewann.[5] Mit diesem Beschluss verbunden war die Projektierung einer Wohlfahrtspolitik, für deren Finanzierung ein durchschnittliches Wirtschaftswachstum von mindestens 4 % pro Jahr erforderlich gewesen wäre. Darauf bezogene Einwände von Seiten der Plankommission wurden »weggewischt« (Pirker et al. 1995: 73). Aufgabe der ökonomischen Planung sollte es sein, die sozialpolitischen Vorgaben zu erfüllen. Dass dies möglich wäre, wurde – vor allem von Honecker – einfach unterstellt und die Vorlage entsprechender Pläne von der Führungsspitze der Plankommission gefordert. Dieser Optimismus stützte sich wesentlich auf erwartete Produktivitätssteigerungen, die durch einen Motivationsschub bei den Arbeitenden erreicht werden sollten, den man als Folge der neuen Sozialpoli-

5 Vgl. dazu u.a. das Interview mit Gerhard Schürer, dem langjährigen Vorsitzenden der staatlichen Plankommission und Siegfried Wenzel, seinem Stellvertreter (Pirker et al. 1995: 73f). Sowie das Interview mit Helmut Koziolek, Direktor des Zentralinstituts für sozialistische Wirtschaftsführung beim Zentralkomitee der SED (Pirker et al. 1995: 269).

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

tik erhoffte. ›Steuerungsoptimismus‹ als Prämisse ökonomischer Planung wurde so gegen ausdrücklich geäußerte Bedenken ranghoher und sachkundiger Funktionäre durch die politische Führungsspitze durchgesetzt.

Zwei Randbedingungen waren von besonderer Bedeutung für die Immunisierung dieser Prämisse gegenüber Daten und Einwänden: Zum einen die Konkurrenzsituation zur Bundesrepublik; zum anderen die traumatische Erfahrung des 17. Juni 1953, die deutlich machte, dass eine Beeinträchtigung des Lebensstandards leicht zu politischer Destabilisierung führen konnte.[6] Diese Skizze soll für unsere Zwecke ausreichen. So knapp und unvollständig sie ist, macht sie immerhin eines deutlich: Steuerungsoptimismus in der Form, wie er für die politische Führung der DDR in der Ära Honecker charakteristisch war, ist nicht primär als psychisch verankerte Überzeugung aufzufassen, sondern als Entscheidungsprämisse, die in der Kommunikation unter bestimmten Randbedingungen sowie auf der Basis von Macht durchgesetzt wurde. Diese Entscheidungsprämisse hatte den Status einer normativen Handlungsgrundlage, die auch für diejenigen verbindlich galt, die ihr persönlich distanziert gegenüber standen.[7] Welche Maßnahmen konnten auf diese Voraussetzung gestützt werden, und welche Kommunikations- bzw. Handlungsmuster wurden dadurch (mit-)er-

6 Verschiedentlich erhobene Forderungen nach Einschränkung der hohen Subventionen für Grundnahrungsmittel und Mieten, um den Staatshaushalt zu entlasten, Verschwendung (wie z.B. die Verfütterung von Brot an Schweine) zu vermeiden und Mittel zur Finanzierung anderer sozialpolitischer Maßnahmen verfügbar zu machen, hätten zu Preiserhöhungen geführt und konnten vor diesem historischen Erfahrungshintergrund als zu riskant zurückgewiesen werden. Möglich war dies vor allem deshalb, weil harte Restriktionen fehlten. Wachstumsausfälle, die zu Deckungslücken führten und als Indikator dafür gelesen werden konnten, dass die sozialpolitischen Programme in dem aufgelegten Umfang nicht finanzierbar waren, setzten hier keine Grenze, weil sie zunächst durch Kreditaufnahmen im Westen kompensiert werden konnten.

7 Vgl. dazu die folgende Aussage von Claus Krömke, persönlicher Referent von Günter Mittag, dem Leiter des Sekretariats für Wirtschaftsfragen des Zentralkomitees: »Honecker hat das formuliert – das stammt nicht von uns: ›Die Wirtschaft ist nicht Selbstzweck, sondern Mittel zum Zweck‹. Dieses Mittel zum Zweck ist sehr wörtlich genommen worden. Die Wirtschaft wurde instrumental behandelt, als ein einfaches Instrument. Man muss nur bestimmte Hebel drehen, und dann wird das so kommen. Das ist im Sinne des Funktionierens des gesellschaftlichen Mechanismus eine Unmöglichkeit, ist aber politisch so gehandhabt worden. Zu uns hat man gesagt, ihr seid für die Wirtschaft verantwortlich – warum gibt es das nicht, das nicht, das nicht? So war die allgemeine Haltung. Die Partei war seit der Einheit von Wirtschafts- und Sozialpolitik nicht mehr gewillt, leistungssteigernde Maßnahmen durch Einschränkungen mitzutragen, sondern sie war darauf orientiert, es ist so und so gesagt worden, und es muss immer vorwärts gehen; wenn es nicht vorwärts geht, ist die Wirtschaft daran schuld. Ich vereinfache das mal sehr grob, aber so war die Atmosphäre, und die hat sich immer mehr so ausgeprägt« (Pirker et al. 1995: 49).

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

zeugt? Um diese Fragen zu beantworten beginne ich zunächst mit einem knappen Umriss der organisationsstrukturellen Anpassungsversuche, mit denen die DDR-Administration in den 1970er Jahren versuchte, die Steuerungsprobleme im Bereich der Produktion zu lösen.

III.

Zentrale Planung ist administrationstechnisch am einfachsten durchzuführen, wenn die planenden Ministerien es mit einer relativ geringen Anzahl von Produktionseinheiten zu tun haben, die ihrerseits intern strikt zentralisiert sind. Ende der 1970er Jahre wurde die DDR-Wirtschaft durch die Bildung der großen Kombinate in diesem Sinne umstrukturiert.[8] Mehrere Einzelbetriebe (VEB) wurden dazu jeweils unter dem Dach einer Kombinatsleitung zusammengefasst. Diese Leitung bestand aus einem Direktorium, das nach dem ›Prinzip der Einzelleitung‹ von einem Generaldirektor geführt wurde. Die Generaldirektoren wurden vom Sekretariat für Wirtschaftsfragen des Zentralkomitees (ZK) der SED (das der Leitung von Günter Mittag unterstand) benannt und per Erlass des vorgesetzten Industrie- oder Branchenministers in dieses Amt eingesetzt (vgl. Gutmann/Buck 1996: 39, Pirker et al. 1995: 56). Betriebsleitung → Kombinatsleitung → Ministerium → Plankommission → ZK-Sekretariat für Wirtschaftsfragen.[9] Diese hierarchische Struktur vereinfachte die Verwaltungs- und Kommunikationsabläufe bei der Aufstellung und Kontrolle der Pläne erheblich. Zugleich sollte sie eine effektivere Nutzung der Produktivkräfte ermöglichen. Die Güterproduktion wurde so in rund 150 Kombinaten zentralisiert, die 11 Industrieministerien unterstanden (Pirker et al. 1995: 45).[10]

Faktisch erzeugt wurden dadurch monopolistische Produzenten, neben denen keine anderen Anbieter existierten, mit denen ihre Leistung hätte verglichen werden können und deren Bestreben es war, die Abhängigkeit von externen Zulieferern durch Internalisierung der entsprechenden Produktionsbereiche soweit als möglich zu reduzieren. Diese Autarkiebestrebungen waren eine folgerichtige Reaktion auf die allgegenwärtigen Lieferengpässe der Planökonomie. Die Folgen dieser Bestrebungen waren insge-

8 Die entsprechende Verordnung über die ›Volkseigenen Kombinate‹ wurde 1979 verabschiedet. Vgl. dazu Gutmann/Buck (1996: 38).

9 Vgl. dazu das Interview mit Claus Krömke mit der Aussage: »Dann war Mittag derjenige, der nun die Aufgabe hatte, diese politische Vorgabe in einem bestimmten Maße in Leistung umzusetzen, und dann lief der ganze Prozess: Schürer (Vorsitzender der staatlichen Plankommission; W.L.S.) – Minister – Generaldirektoren – Betriebsdirektoren. Das musste in dem Prozess der Planausarbeitung nach unten umgesetzt werden« (Pirker et al. 1995: 45).

10 Die Anzahl der angegebenen Kombinate schwankt etwas, je nach Quelle. Zur Begründung der Kombinatsbildung durch Günter Mittag vgl. Gutmann/Buck (1996: 40, 44).

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

samt jedoch kontraproduktiv. Sie führten zu einer hohen Fertigungstiefe der Kombinate: Maschinenbaubetriebe versuchten, noch ihre eigenen Schrauben herzustellen; das Kosmetik-Kombinat Berlin produzierte seine eigenen Plastikflaschen, Aluminiumtuben, Verschlüsse, Etiketten und Kartonagen. Dadurch wurde in kleinen Serien äußerst unwirtschaftlich produziert. Auch überalterte Betriebsteile mit geringer Produktivität wurden so lange wie möglich weitergeführt, um nicht von unzuverlässigen Zulieferungen abhängig zu werden. Insgesamt hatten die Autarkiebestrebungen der Kombinate so den Rückgang der gesamtgesellschaftlichen Arbeitsteilung und dementsprechende Produktivitätseinbußen zur Folge.

Mit der Überführung aller selbständigen, privaten und halbstaatlichen Industriebetriebe in Staatseigentum im Jahre 1972 und der Etablierung der Kombinatsstruktur, die Anfang der 80er Jahre abgeschlossen war, wurde der Zentralisierungsgrad der DDR-Wirtschaft erheblich gesteigert. 1971 existierten noch 11.253 Betriebe mit unterschiedlichen Eigentumsformen. Bis Ende 1981 hatte sich diese Zahl um mehr als 60 %, nämlich auf 4.332 staatseigene Betriebe reduziert.[11] Die Erhöhung des Konzentrationsgrades der Industrie zusammen mit der Beseitigung der privaten und halbstaatlichen Betriebe zielte wesentlich darauf, den Planungsgrad der Ökonomie und damit auch die gesamtwirtschaftliche Effektivität der Produktion zu erhöhen. Im Ergebnis wurden dadurch jedoch wichtige Anpassungselastizitäten eliminiert, mit denen es zuvor noch möglich war, unvorhergesehene Störungen im Gefüge der Planökonomie abzufedern. Die Autarkiebestrebungen der Kombinate trieben dann die Entwicklung zur immer höheren Konzentration der Ökonomie weiter voran. Sie lassen sich einerseits als folgerichtige Reaktion auf Störungen im Bereich benötigter Zulieferungen verstehen. In zirkulärer Rückwirkung trugen sie jedoch zugleich dazu bei, die Anpassungselastizität des Gesamtsystems weiter zu verringern und damit die Störungsanfälligkeit der Ökonomie zu erhöhen, was wiederum die Autarkiebestrebungen verstärkte.

Darauf sowie auf andere unerwünschte Nebenfolgen der zentralen Planung reagierte die Planungsadministration mit der Verfeinerung des Kontroll- und Lenkungsinstrumentariums: Die abzurechnenden Kennziffern wurden stärker detailliert; ihre Zahl wuchs – und dies umso mehr, je schwieriger es wurde, die Pläne zu erfüllen. Oder in den Worten der ehemaligen Generaldirektorin des Kosmetik-Kombinats Berlin, Christa Bertag:

»Die Auflagen und das, was uns zur Verfügung stand, gingen immer weiter auseinander, d.h. die Decke zwischen materieller Sicherung und der eigentlichen Aufgabenstellung wurde immer kürzer. Es war bezeichnend – und das war ei-

11 Zu diesen Zahlen vgl. das Statistische Jahrbuch der DDR 1972, S.118 und 1982, S.128 – hier wiedergegeben nach Gutmann/Buck (1996: 38f).

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

gentlich das, was mir am meisten aufgefallen ist –, je schwieriger die Situation wurde, desto mehr wurde dieses Planabrechnungssystem verkompliziert. Es wurden immer mehr Faktoren eingeführt, die für die eigentliche wirtschaftliche Arbeit überhaupt keine Bedeutung hatten. […] Wir hatten etwa 500 Planzahlen, die täglich, monatlich, quartalsweise und jährlich sowieso abgerechnet werden mussten« (Pirker et al. 1995: 254).

Die immer kürzer werdende Decke zwischen Aufgabenstellung und materieller Sicherung, d.h. zwischen den Planauflagen und den dafür bereitgestellten Mitteln, hatte eine wesentliche Ursache in der schon oben erwähnten weitgehend ertragsunabhängigen Vorgabe der sozialpolitischen Aufwendungen. Das dafür notwendige durchschnittliche Wirtschaftswachstum von minimal 4% pro Jahr konnte nur selten erreicht werden. Die entstehenden Finanzierungslücken wurden durch Auslandskredite abgedeckt. Das erhoffte Produktivitätswachstum durch den Import westlicher Technologie, das eine Rückzahlung der Kredite durch Exporte ins westliche Ausland ermöglichen sollte, blieb aus.[12]

Der Versuch, die Diskrepanzen zwischen der wirtschaftlichen Leistungskraft und den sozialpolitischen Ausgabenprogrammen über die kreditfinanzierte Modernisierung der Produktionsanlagen zu lösen, scheiterte, und führte die DDR in die Verschuldungskrise. Die Notwendigkeit, trotz relativ niedriger Produktivität Devisen zu erwirtschaften, zwang zu Exporten ins sog. nichtsozialistische Währungsgebiet zu Preisen, die oft nicht kostendeckend waren und die Knappheit im Inland zusätzlich verschärften. Die daraus und dem überproportional hohen Verbrauch für Konsum resultierenden Schwierigkeiten wurden u.a. durch Beschränkung der Ausgaben für Neu- und Ersatzinvestitionen zu lösen versucht. Überalterte und daher ständig reparaturbedürftige Maschinen, hohe Stillstandzeiten und hoher Personalbedarf für Wartung und Reparatur waren die Folge.[13] Auch hier zeigt die Entwicklung eine kontinuierliche Zuspitzung der Schwierigkeiten.

12 Ab 1971 wuchs die Auslandsverschuldung der DDR rasch an und betrug 1980 bereits 35,83 Mrd. Valuta-Mark. Die gesamte Staatsverschuldung stieg von rund 12 Mrd. Mark im Jahre 1970 auf 43 Mrd. Mark 1980 und betrug 1988 123 Mrd. Mark. Vgl. dazu das Statistische Jahrbuch der DDR 1989, S. 103 und S. 139, hier zitiert nach Gutmann/Buck (1996: 15, 43) und die dort angegebenen Quellen.

13 »Bereits 1980 waren rund 55% der Anlagen und Ausrüstungen älter als 10 Jahre, 21% sogar älter als 20 Jahre. Noch 1990 arbeiteten in nicht wenigen Betrieben Maschinen aus den vierziger Jahren und früher. Etwa 15 v.H. der in der Industrie tätigen Produktionsarbeiter verbrachten ihre Zeit damit, alte und defekte Maschinen zu reparieren« (Krakat 1996: 147).

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

IV.

Wechseln wir nun die Perspektive und fragen nach den Formen der Verarbeitung der Diskrepanzerfahrungen zwischen Planvorgaben und Produktionsmöglichkeiten auf der Ebene der Kombinate und Betriebe. Ein Reaktionsmuster – nämlich gesteigerte Autarkiebestrebungen – haben wir schon genannt. Bedingt durch den eng bemessenen Autonomiespielraum dieser Organisationsebenen waren die Möglichkeiten, solche Diskrepanzen durch Anpassung der formalen Organisationsstruktur zu verarbeiten, freilich eng begrenzt. Für die Kombinate und Betriebe hatten die skizzierten Randbedingungen zugleich zur Folge, dass es immer schwieriger wurde, die Planauflagen zu erfüllen. Um Sanktionen zu entgehen, mussten deshalb Mittel und Wege gefunden werden, die offiziellen Vorgaben zumindest nach außen hin auf akzeptable Weise zu erfüllen. Weil die vorgesehenen Wege nicht gangbar waren, entstand daraus eine anomische Situation mit dem Druck, »innovative« Strategien (im Sinne von Robert K. Merton) zu entwickeln. Eine ganze Reihe informeller Praktiken wurde genutzt, um diese Situation zu bewältigen.

Mangel an Material oder Werkzeug versuchte man durch die Anlage nicht verbuchter Vorräte und durch Beschaffung über inoffizielle Kanäle, d.h. vor allem durch informelle Tauschabkommen mit anderen Betrieben zu überwinden. Laut Plan für den Handel vorgesehene Güter wurden dem Handel entzogen und in nicht-käufliche Güter umgewidmet, d.h. in eine parasitäre Schattenökonomie des Naturaltausches von Ware gegen Ware umgeleitet, in der die Einbindung in ein Geflecht wechselseitiger Gefälligkeiten die Grundlage von Tauschtransaktionen war. Auf diese Weise entstand, am Plan vorbei, ein Netzwerk von Tauschbeziehungen mit Schwarzmarktcharakter auf der Basis persönlicher Kontakte zwischen den Leitern.[14]

Von zentraler Bedeutung für die Bewertung des Betriebsergebnisses war vor allem die Kennziffer ›Industrielle Warenproduktion‹ (IWP). Diese und andere Kennziffern wurden in Preisen ausgewiesen. Dadurch ergab sich eine ganze Reihe von Manipulationsmöglichkeiten. Unrealistische Produktionsziele konnten erreicht werden durch Fertigung besonders hoher Stückzahlen in den Bereichen des eigenen Sortiments, in denen dies jeweils am einfachsten möglich war. So wurden, um ein Beispiel zu nennen, in einem Textilkombinat Trainingsanzüge statt Damenunterwäsche in großer Stückzahl produziert und die Kennziffer ›Industrielle Warenproduktion‹ dadurch erfüllt. Der ohnehin schon bestehende Mangel im Angebot an Damenunterwäsche wurde damit freilich noch verschärft.

14 Welchen Umfang diese Tauschbeziehungen hatten, lässt sich freilich nur schwer abschätzen. Verglichen mit anderen sozialistischen Staaten (insbesondere im Vergleich zur Sowjetunion; vgl. dazu Berliner (1952: 358)) waren diese Tauschbeziehungen in der DDR vermutlich eher ›unterentwickelt‹.

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Minderung der Produktqualität durch die Verwendung billigerer Ausgangsstoffe erleichterte ebenfalls die Erreichung des Produktionsziels. Ebenso wurde die Möglichkeit genutzt, kleinere Änderungen an einem Produkt als erhebliche Verbesserung auszugeben, um dann die Produkteinheit mit einem höheren Preis abzurechnen. Obwohl die Kennziffer ›Industrielle Warenproduktion‹ diesen und anderen Manipulationsmöglichkeiten bekanntermaßen offenstand, blieb sie bis zum Ende der DDR der zentrale Erfolgsmaßstab für die Bewertung des Produktionsergebnisses der Betriebe und der Leistungen des Leitungspersonals. Die Vermutung drängt sich auf, dass die Fixierung auf diese Größe den Status einer Kompromissbildung hatte, in der die Steuerungs- und Kontrollinteressen der zentralen Planungsinstanzen mit dem Interesse der Betriebe und der verantwortlichen Personen, sich taktische Manövrierspielräume zu sichern, übereinkamen.[15]

Um die Planvorgaben soweit als möglich zu erreichen, waren die Leiter auf die Kooperation ihrer Untergebenen angewiesen. Sanktionsmittel standen ihnen dafür nur in geringem Maße zur Verfügung. Die Stellung der Beschäftigten, rechtlich abgesichert durch das Arbeitsgesetzbuch, war sehr stark, eine Entlassung, auch bei gravierenden Vergehen, schwierig. Die Möglichkeiten, Anreize über reguläre Lohnzuschläge auszuüben, waren eng beschränkt. Bedingt durch Maschinenstillstände und nicht rechtzeitig eintreffende Materiallieferungen gab es während der regulären Arbeitszeit häufig erzwungene Arbeitsunterbrechungen, die oft nur durch Überstunden kompensiert werden konnten. Dazu bedurfte es jedoch der Kooperationsbereitschaft der Untergebenen, die vor allem durch ›Großzügigkeit‹ des Vorgesetzten erreicht werden konnte; Großzügigkeit im Tolerieren gelegentlicher Abwesenheiten vom Arbeitsplatz, in der Anrechnung von

15 Vgl. dazu die folgende Äußerung von Claus Krömke: »Diese Zahlen über Warenproduktion und Wachstum haben die Funktion von ›Leuchttürmen‹ erlangt, sie waren die eigentlichen Maßstäbe für die gesamte Arbeit, und nicht bloß im Politbüro, wenn der Plan nämlich abgerechnet wurde, wieviel Prozent Planerfüllung, davon hing dann das Ausmaß der Kritik ab, sondern sie waren eben auch unten in den Bezirken und in den Kreisen maßgebend, und da war das noch schlimmer. Jeder Bezirkssekretär, jeder Kreissekretär fühlte sich dafür verantwortlich, dass der Plan in seinem Bereich mit 100 Prozent erfüllt wird und noch mehr. Und dann hat er angefangen, weil seine politische Arbeit daran gemessen wurde, seine Tätigkeit auf diese Zahl zu reduzieren, weil das so schön einfach ist, die Leistung an einer komprimierten Zahl zu messen; das versucht der Mensch leider sehr oft, und das ist bei uns zum System geworden. Dann wurden unsinnige Maßnahmen getroffen, sogenannte ›gute Sortimente‹ gefahren, die sich schön rechnen ließen, die aber keiner gebraucht hat. Das waren dann zusätzliche Erschwernisse und Hemmnisse, die entstanden sind. Aber die politische Arbeit wurde an der Erfüllung der Zahl gemessen, und unter diesem Druck standen alle, Mittag, die Bezirke, die Kreise – das war im System angelegt. Und keiner wollte sich hier an den Karren fahren lassen. Und dann wurde eben auch mit unsinnigen Dingen angefangen« (Pirker et al. 1995: 47f.).

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Überstunden, die zum Teil gar nicht geleistet wurden etc. Konfrontiert mit unrealistischen Erfolgserwartungen, für deren Verfehlung man in erster Linie ihnen die Verantwortung zuschob, wurden die Vorgesetzten in die Rolle von Komplizen gedrängt, die mit ihren Untergebenen ›gemeinsame Sache‹ machten, wenn es darum ging, offizielle Anforderungen zu umgehen bzw. nur scheinbar zu erfüllen. Formale Anforderungen und Regeln fungierten so als Ressourcen, welche die Vorgesetzten einsetzen konnten, um die Kooperationsbereitschaft der Mitarbeiter gegen die Bereitschaft zur Manipulation dieser Vorgaben einzutauschen.

Auf allen Ebenen der Ökonomie entstand so durch die Folgeprobleme der zentralen Planung ein Druck zu abweichendem Verhalten. Informelle Praktiken, die kollektiv und über die verschiedenen Hierarchieebenen hinweg eingesetzt wurden, unterliefen die formalen Vorgaben mit der Intention, die Erfüllung der Planziele auf unzulässigen Wegen doch noch zu erreichen oder ihre Erreichung wenigstens vorzuspiegeln. Die Funktion dieser Praktiken war insofern einerseits kompensatorischer Art: Sie versorgten die Planwirtschaft mit dringend benötigten Elastizitäten für die Ausbalancierung allgegenwärtiger Störungen. Andererseits aber höhlten sie die Verbindlichkeit der Planvorgaben aus, verfälschten sie die Bilanzen, zerstörten sie die Zuverlässigkeit der Informationen, die von den Betrieben an die Ministerien gegeben wurden und als Grundlage zukünftiger Planung dienten.

Die Neigung zur Manipulation des Plans lässt sich jedoch nicht nur bei den untergeordneten Instanzen, den Kombinaten und Betrieben, feststellen, sondern auch bei den planenden und kontrollierenden Instanzen selbst. Der Grund dafür liegt in der Tendenz zur Überproduktion von Verantwortungsbedarf, die der zentralen staatlichen Planung immanent ist und die sich, wie nun zu zeigen ist, auf allen Ebenen der Hierarchie auswirkte.

V.

Wenn Planbarkeit vorausgesetzt wird und vorgegebene Planziele dennoch nicht erreicht werden, dann wird die Frage nach den Gründen dafür in eine spezifische Form gepresst. Die Zurechnung auf äußere, unbeeinflussbare Umstände kann dann nicht der Endpunkt der Erklärung sein. Jede letztinstanzliche Zurechung von Fehlschlägen auf unkontrollierbare situative Bedingungen würde die Prämisse der Planbarkeit offensichtlich in Zweifel ziehen. Solange die zentrale Planung der Ökonomie nicht zur Disposition stand, war deshalb die Möglichkeit der (Letzt)Zurechnung auf Faktoren in der Sachdimension stark eingeschränkt. In die Struktur der zentralen Planwirtschaft notwendig eingebaut war insofern eine Präferenz für personale Verantwortungsattribution. Das schloss nicht aus, dass der einzelne Akteur auf für ihn unbeeinflussbare Umstände verwies. Damit verschob

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

sich das Problem der Verantwortlichkeit aber nur, denn daraus entstand sofort die Frage, welche anderen Akteure die Verantwortung für diese Umstände trügen.

Die Möglichkeiten, das Problem personaler Verantwortungszurechnung durch Externalisierung zu lösen, waren deshalb begrenzt und verloren mit zunehmender Bestandsdauer der DDR immer mehr an Plausibilität: In den 1950er Jahren konnte man noch die Erblast der alten Verhältnisse und die noch fehlende Erfahrung mit dem Instrument der Planung zur Erklärung von Planverfehlungen und Versorgungsengpässen heranziehen, ergänzt um Hinweise auf Sabotageaktionen, die angeblich von übrig gebliebenen Faschisten und Unbelehrbaren[16] sowie von westdeutscher Seite oder den USA ausgingen. Ein Beispiel dafür ist etwa die Erklärung für die Ernteausfälle im Jahr 1950, welche durch den massiven Befall mit Kartoffelkäfern ausgelöst worden waren. Der offiziellen Darstellung zufolge handelte es sich hier nicht um eine Laune der Natur, sondern um das Ergebnis amerikanischer Sabotage. Die Ernteausfälle – so hieß es – seien zurückzuführen auf »Amikäfer«, die von Flugzeugen aus abgeworfen worden seien (vgl. Wandtner 2000).

Die Plausibilität solcher Zuschreibungen musste mit den Jahren erheblich nachlassen. Auf der Ebene von Kollektivzurechnungen blieben vor allem die noch nicht Überzeugten, die von bürgerlichem Denken Infizierten, die sich der Führungsrolle der Partei und der Sache des Sozialismus Entziehenden übrig, die es – gleichsam auf dem Wege der inneren Mission – zu überzeugen und zu erziehen galt. Soweit zu den Möglichkeiten externalisierender Verantwortungszuschreibung, deren Gebrauch die Partei und Staatsbürokratie, die Funktionäre und das Leitungspersonal entlastete.

In Hierarchien typisch eingebaut ist freilich die Tendenz zur Delegation von Verantwortung nach oben. Dies galt unter den Prämissen zentralisierter Planung in besonderem Maße. Weil der Dispositionsspielraum der Betriebe gering war, sie nicht frei waren in der Bestimmung des Produktionsumfanges und des Sortiments, der Auswahl von Zulieferern und Abnehmern, der Einstellung von Arbeitskräften und bei Investitionen, lag es nahe, die Schuld bei denen zu suchen, die diese Daten vorgaben.[17] Wer die

16 Siehe in diesem Zusammenhang auch entsprechende Zurechnungen in den frühen Stücken aus Heiner Müllers (1974) ›Geschichten aus der Produktion‹.

17 Vgl. Hoß (1991: 186): »Da fast alle materiellen, personellen und finanziellen Fonds durch das System der zentralistischen Planung und Bilanzierung den Kombinaten und Betrieben zugeteilt wurden, entwickelte sich ein ausgesprochenes ›Forderungsdenken‹ in der Wirtschaft, das auf die einfache Formel gebracht werden kann, wenn der Staat einen Betrieb mit einer Produktionsleistung beauflagt, dann muß er auch die dafür notwendigen Produktionsfaktoren bereitstellen«. Wie gering der eigenverantwortlich zu gestaltende Spielraum für die Kombinate war und welche Ungereimtheiten allein daraus entstehen konnten, veranschaulicht bereits die Anzahl von ca. 250 verbindli-

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Kommandogewalt beansprucht, der hat auch die möglichen Machtmittel, um Missstände, Fehlplanungen, Schlampereien etc. abzustellen; diese Zurechnung ist kaum zu vermeiden, wenn ökonomische Prozesse als zuverlässig planbar gelten und die entsprechenden Organisationen und Stellen existieren, die dafür zuständig sind.[18] Die Möglichkeiten, eine solche Verantwortungszuweisung von unten nach oben offiziell durchzusetzen, waren jedoch äußerst begrenzt.

Die Macht des politisch-administrativen Apparates schließt die Macht zu offiziell verbindlichen Schuldzuschreibungen ein. Selbstbezichtigungen sind dabei eher unwahrscheinlich und vor allem als Begleiterscheinung interner Konflikte zu erwarten, in denen Schuldzuweisungen instrumentalisiert werden, um bestimmte Positionsinhaber aus dem Sattel zu heben. Die Kommunikation abweichender Schuldzuschreibungen kann dadurch jedoch nicht blockiert werden, sie wird vielmehr in informelle Kontexte und auf nachgeordnete Hierarchiestufen zurückgedrängt. Die Konzentration der Entscheidungsmacht über die Planvorgaben bei der politischen Spitze provoziert die Gefahr, dass Planentscheidungen wesentlich durch politische Kriterien beeinflusst werden und ökonomische Gesichtspunkte in den Hintergrund treten.[19] Dadurch erzeugte Disparitäten in der Ökonomie können nicht durch Selektionsmechanismen wie Märkte oder politische Wahlen kompensiert werden. Das Ausscheiden unproduktiver bzw. an der Nachfrage vorbeiproduzierender Firmen ist ebenso blockiert wie die Abwahl des politischen Führungspersonals. Weitreichende Korrekturen eines einmal eingeschlagenen Kurses sind so nur schwer möglich. Sie erfordern nicht nur persönliche Lernfähigkeit der Führungsfiguren, sondern auch die Bereitschaft, Fehler einzugestehen und damit eine Schwächung der eigenen Machtposition gegenüber potentiellen Konkurrenten und dem Apparat zu riskieren. Die Chancen einer internen Opposition, die aus dem Regierungsapparat selbst kommt, sind ebenfalls gering. Wer nachdrücklich widerspricht, stellt die Führung in Frage.[20] Er muss mit Gegnern rechnen,

chen staatlichen Kennziffern für die Jahresplanung, »die häufig sogar rein rechnerisch nicht korrespondierten« (ebd., 184).

18 In Betrieben, die unter marktwirtschaftlichen Bedingungen arbeiten, lässt sich dieselbe Tendenz im Verhältnis zwischen Beschäftigten und Management beobachten.

19 Als Illustration dazu vgl. Schabowski (1991: 121ff.).

20 Vgl. dazu die folgende Schilderung Schabowskis (1991: 118f.): »Spätestens Ende der siebziger oder Anfang der achtziger Jahre, als die Disproportionen in der Volkswirtschaft immer belastender wurden, hätte im Politbüro und in der Regierung auf die Tagesordnung gesetzt werden müssen, ob wir der Volkswirtschaft mit den Programmen für den Wohnungsbau oder die Mikroelektronik nicht eine zu schwere Bürde aufgeladen hatten. War nicht der unbedingte Primat des Neubaus vor der Rekonstruktion, der Erhaltung bewahrenswerter alter Bauten, insbesondere in mittleren und kleinen Orten, zu korrigieren? Niemand warf die Frage auf, wie der Verfall ausgedehnter Leipzi-

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

die glauben, aus der Unterstützung der etablierten Führung höheren oder zumindest verlässlicheren Nutzen ziehen zu können als aus deren Bekämpfung. Er hat es deshalb nicht leicht, Bündnispartner zu finden, fällt rasch in Ungnade und verliert seine Position. Kurskorrekturen verlaufen unter diesen Voraussetzungen vor allem nach zwei Mustern: Ausscheiden der Führung durch Krankheit, Altersschwäche, Tod oder durch Ablösung nach dem Modell der Palastrevolution.[21] Für die Nachfolger ist die Änderung der politischen Leitlinien häufig attraktiv: Sie verspricht einen Ausweg aus den kumulierten Problemlagen, ermöglicht so die positive Absetzung und Profilierung gegenüber den Vorgängern und den Erwerb einer eigenständigen Legitimitätsgrundlage.[22]

Von solchen Ausnahmefällen abgesehen war die Anerkennung von Verantwortungszuschreibungen an die Hierarchiespitze kaum möglich. Alles andere hätte die Legitimation der politischen Führung gefährdet. Aus der Perspektive der Führungsspitze war deshalb die Verlagerung der Verantwortungszurechnung nach unten die attraktivere Strategie[23], für deren Umsetzung sich die Nutzung der eigenen Macht- und Propagandamittel anbot. Durch die gegenläufigen Tendenzen hierarchieinterner Verantwortungsdelegation, verbunden mit der weitgehenden Blockierung der Möglichkeit, Fehlschläge auf unkontrollierbare externe Bedingungen zuzurechnen (s.o.), entstand tendenziell ein geschlossener Kreislauf der Zirkulation personalisierter Verantwortungszuschreibungen, der ständig mit

---

ger Wohnviertel zu stoppen sei. Das hätte unsere ganze bisherige Marschroute und ihren Inspirator Honecker in Zweifel gezogen«.

21 Letzteres ist vor allem dann wahrscheinlich, wenn befürchtet wird, dass der Kurs der etablierten Führung in eine Katastrophe führt, die den Regierungsapparat insgesamt in Mitleidenschaft ziehen kann und/oder greise bzw. kranke Führer schon so geschwächt erscheinen, dass keine effektive Gegenwehr von ihnen zu befürchten ist.

22 So wirkte zunächst auch Honeckers neue, sich schließlich als ruinös erweisende Politik zu Beginn seiner Ära im Kontrast zur Linie Ulbrichts, sofern man Schabowskis Darstellung glauben darf, wenn er feststellt, dass »[…] die Partei, von eingefleischten Ulbricht-Anhängern abgesehen, beeindruckt, teilweise begeistert war von der Generallinie, die der neue Mann an der Spitze der Partei verkündet hatte. Honecker hatte, wenn schon nicht die Aussicht auf ein neues Zeitalter, so doch auf eine DDR eröffnet, die mit einem breit und tief gestaffelten System sozialer Sicherheiten dem von der Bundesrepublik ausgehenden Konsumdruck etwas Handfestes entgegenzusetzen hätte und zudem greifbar eine höhere gesellschaftliche Qualität für sich in Anspruch nehmen könnte« (Schabowski 1991: 121).

23 Auch dies ist natürlich kein Spezifikum realsozialistischer Staaten. Als Illustration dazu vgl. die Erklärung des leitenden Psychiaters einer prominenten psychiatrischen Heilanstalt in London dafür, dass seit 1997 nicht mehr Geschäftsleute, sondern die Angestellten des öffentlichen Dienstes den größten Teil der Patienten stelle, mit dem Hinweis auf die »Blame Culture« der Regierung Blair, d.h. »die Angewohnheit dieser Regierung, ständig nachgeordneten Dienststellen die Verantwortung zuzuschieben, wenn sie selbst wieder einmal versagt habe« (Heimrich 2007: 3).

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

neuen steuerungsinduzierten Erwartungsenttäuschungen versorgt wurde, die es zu erklären und für die es Verantwortliche zu finden galt. Die steuerungsoptimistische Prämisse der zuverlässigen Planbarkeit einer kompletten Nationalökonomie, die hier die materiale Gestalt von Organisationseinheiten angenommen hatte, welche mit den entsprechenden Aufträgen und Kompetenzen ausgestattet waren, führte so – gemessen an den beschränkten politisch-administrativen Kontrollkapazitäten – zu einer Überproduktion von Verantwortungsbedarf.

Wie wurde dieses Problem abgefangen? D.h. auf welche Weise gelang es, die Produktion von Verantwortungsbedarf einerseits auf eine bewältigbare Größenordnung zu drosseln, andererseits den verbleibenden Bedarf durch Verantwortungszuschreibungen zu decken? Zur Lösung dieses Problems lassen sich verschiedene Strategien nachweisen: (1) Strategien der Drosselung von Verantwortungsbedarf sowie (2) Strategien der Delegation von Verantwortung:

(1) Die Drosselung von Verantwortungsbedarf wurde zum einen erreicht durch Zensur der Kommunikation und Verschleierung von oben. So etwa, indem Planvorgaben im Laufe des Jahres stillschweigend nach unten korrigiert und dann am Jahresende öffentlich »Planerfüllung« oder gar »-überfüllung« gemeldet wurde (vgl. Schabowski 1991: 141f.). Die Diskrepanzen zwischen Soll- und Ist-Werten konnten so kaschiert werden. Damit benötigte man dann zumindest in der öffentlichen Darstellung der Produktionsergebnisse der staatlich gelenkten Ökonomie keine Verantwortlichen, denen man die Schuld dafür hätte anlasten müssen. Komplementär dazu wurde die aktive Verschleierung von unten praktiziert. Die diesbezüglichen Möglichkeiten wurden oben bereits erwähnt: Manipulierte Meldungen der Betriebsleitungen, Abrechnung nicht erbrachter Überstunden durch die Brigaden, ja sogar die Erfindung »Potemkinscher Staatsfeinde« und deren erfolgreiche »Zersetzung« durch die Stasi, die so die Erfüllung ihres »Jahresarbeitsplans« melden konnte[24], fallen darunter.

(2) Wo es nicht möglich oder opportun erschien, Diskrepanzen zwischen Planvorgaben und -erfüllung latent zu halten und dadurch auch die Frage der nach der Verantwortung für solche Diskrepanzen auszublenden, konnten Schuldzuschreibungen kaum vermieden werden. Besonders auffällig sind hier Berichte über scharfe personalisierte Schuldzuschreibungen von oben nach unten. Diese Strategie findet sich etwa im internen Umgang der Planungsadministration und des ZK-Sekretariats für Wirtschaftsfragen mit den Generaldirektoren und Betriebsleitern. Aus Berichten von Kombinatsleitern ist zu entnehmen, dass ihnen wegen Plansollverfehlungen vom zuständigen Minister bzw. von Günter Mittag »die Leviten gelesen« wurden. Die jährlich bei der Leipziger Herbstmesse durchgeführten Seminare für die Generaldirektoren der Kombinate erhielten in wachsendem Maße

24 Siehe unten sowie Kleine-Brockhoff (1990).

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

diese Funktion. Ursprünglich vor allem dem Erfahrungsaustausch dienend, wurden diese Seminare immer mehr dazu genutzt, »Druck auf mehr Leistung zu machen«.[25] Die ehemalige Generaldirektorin des Kosmetik-Kombinats Berlin, Christa Bertag, gibt dazu die folgende Beschreibung:

»Die Mittag-Seminare in Leipzig waren für mich die Inkarnation der Macht. Dort trat Herr Mittag auf, keiner wusste richtig, was er sagt. Manchmal hatte man schon aus dieser oder jener ZK-Abteilung gehört, passt auf, ihr seid dran. Dort saßen gestandene Leute, Generaldirektoren, nicht so junge Spunde wie ich, wie die Lämmer und warteten nur darauf, dass sie dort nicht genannt wurden. […] Und ich habe andere Dinge erlebt von Herrn Mittag, die waren erniedrigend bis zum Gehtnichtmehr. Wenn wir als Generaldirektoren ins ZK gerufen worden sind zu irgendwelchen Beratungen, standen dort 15 Generaldirektoren der chemischen Industrie zusammengetrieben wie die Lämmer in einer Bucht, einigen wurde schlecht, die gingen schon. Das war unmöglich, furchtbar. Das war das Schlimmste eigentlich« (Pirker et al. 1995: 248).

Das Zitat macht deutlich, wie unlösbare *sachliche* Planungsprobleme in die *Interaktion* zwischen der zentralen Figur der politischen Administration und den Generaldirektoren verschoben und in *scharf personalisierter Form* ausgetragen wurden. Weitere Quellen bestätigen diese Vermutung:

»Kritik wurde leicht zur Demütigung: besonders die Direktoren von VC (gemeint: ›Volkschemie‹; Codename eines untersuchten Betriebes; W.L.S.) gaben an, dass sie von den ›Bonzen‹ oft wie ›Rotzjungen‹ abgefertigt wurden« (Rottenburg 1991: 314).[26]

Von der Sach- in die Sozialdimension verlagert und im Kontext eines hierarchischen Beziehungsgefüges aufgeworfen, nehmen Konflikte um die Verantwortung für die Verfehlung politischer Planvorgaben die Form von »Zeremonien der Degradierung« (Garfinkel) an. Beleidigungen und Herabset-

25 So die Darstellung von Claus Krömke, persönlicher Referent von Günter Mittag, im Interview (Pirker et al. 1995: 55). Vgl. dazu auch die folgende Äußerung von Günter Mittag (ebd., 27) zu den Leipziger Seminaren: »Der Sinn der Leipziger Seminare ist zu Beginn einmal gewesen, über den Erfahrungsaustausch Wissen zu vermitteln. Und später, als dann die ökonomischen Hebel des ökonomischen Systems außer Kraft gesetzt wurden, hatte das eine noch größere Bedeutung. Als es dann darum ging, in der Planerfüllung bestimmte Löcher auszugleichen, wurde das mehr zweigweise gemacht, auch als Erfahrungsaustausch, aber auch mit dem Zweck, durch die Zusammenführung Lösungen untereinander zu finden. Da waren dann auch Gruppen der Plankommission anwesend, um diese Dinge materiell-technisch zu machen. In Leipzig wurden viele gute Beispiele genannt, das lässt sich nachlesen, aber einige Minister und Generaldirektoren musste man auch anzählen – warum? Wenn der ökonomische Hebel nicht wirkt, kann nur das Wort wirken. Und administrativ zehn Mann abzusetzen, das gab es nicht«.

26 Vgl. als Bestätigung dafür auch Schabowski (1991: 141ff.).

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

zungen als *typische* Bestandteile hierarchischer Kommunikation indizieren die Unlösbarkeit von Problemen, die nicht aus dem Bereich politisch-administrativer Verantwortung hinaus verlagert werden können. Vor allem in der Interaktion zwischen Vertretern der gouvernementalen Planungsadministration und den Direktoren der Kombinate entscheidet sich jeweils neu, inwieweit die Verantwortung von der Zentraladministration übernommen oder in die Betriebe abgeschoben wird. Dass es gerade an dieser exponierten Schnittstelle der Allokation von Verantwortung zu den beschriebenen Symptomen kommt, ist deshalb wenig verwunderlich.

Innerhalb der Betriebe ist die Direktion dann im Wesentlichen gezwungen, die oktroyierten Vorgaben so weit als möglich durchzusetzen und damit tendenziell als interne Vertretung der Zentraladministration zu agieren. Eine weitere strategisch zentrale Schnittstelle liegt hier bei den Positionen, in denen diese Vorgaben in den Alltag betrieblicher Abläufe übersetzt werden müssen:

»Eine Schlüsselposition hatten dabei die ›Meister‹ oder ›Schieber‹ (Schichtleiter), die in vielen Fällen die Gelenkstelle der informellen Kompromissbildung darstellten. An sie wurden zunächst Leistungsanforderungen von oben wie auch Abwehr- und Lohnforderungen von unten adressiert, sie mussten akzeptable Kompromisse finden und im Interesse des Funktionierens ihrer Halle nach oben wie nach unten vertreten und praktizieren. Vom Gelingen hing ihre Position als Meister ab« (Kern/Land 1991).[27]

Aus der Perspektive der Arbeiter/innen ragte diese Position bereits in den politisch-ideologischen Raum hinein, gegen den sie sich oft scharf abgrenzten.[28] Der Binnenraum des Arbeitskollektivs als weitgehend politikfreier Kooperationszusammenhang, die über den Meisterbereich hinausreichenden Leitungsebenen und der zugehörige Angestelltenapparat als parasitärer ›Wasserkopf‹, in dem produktionsfremde politische Kriterien das Handeln bestimmten – dieses Deutungsmuster entspricht dem aus der westdeutschen Industriesoziologie der 1950er Jahre (Popitz/Bahrdt) be-

27 Vgl. auch die folgende Aussage eines ehemaligen Meisters: »Als Meister bist du immer nur der Prellbock zwischen oben und unten. Die Kollegen sind nicht mit dir zufrieden, weil du nichts erreichen kannst. Zumindest nicht das, was ihren Vorstellungen entspricht. Und oben musst du ja praktisch das Werk vertreten«. Vgl. dazu auch die Darstellung des ehemaligen technischen Abteilungsleiters in einem Maschinenbaubetrieb (d.h. des Verantwortlichen für die Produktion) bei Niethammer/Plato/Wierling (1991: 471f., 476f.), nach der in dieser Position innerhalb von 11 Jahren »drei […] Kollegen verheizt« (ebd., 477) wurden, die der Dauerbelastung psychisch und physisch nicht gewachsen waren, erkrankten und ausschieden.

28 Vgl. dazu etwa die Aussage eines Maschinenfahrers bei Kern/Land (1991): »Vor der Wende hatten die Meister auch zuviel mit politischem Krimskrams zu tun, sie mussten zu Parteiversammlungen, Demonstrationen organisieren usw. Das ging alles auf Kosten der eigentlichen Arbeit«.

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

kannten dichotomen Weltbild der Industriearbeiterschaft, freilich mit dem gewichtigen Unterschied, dass für die DDR-Arbeiter/innen nicht mehr die Körperlichkeit der eigenen Arbeit, sondern die Politik die Rolle des Abgrenzungskriteriums nach oben übernommen hat.[29] Politik als produktionsfremde, ja produktionsbeeinträchtigende Angelegenheit, – diese Wahrnehmung kann als nahe liegende Reaktion auf widersinnig erscheinende Anweisungen verstanden werden, für die den politischen Planungsinstanzen und ihren innerbetrieblichen ›Erfüllungsgehilfen‹ die Verantwortung zuzuschreiben war, aber auch als Abwehr gegenüber politischen Belehrungen und Zustimmungsritualen, an denen man sich zu beteiligen hatte, wenn man Schwierigkeiten vermeiden wollte.

Eine zweite Strategie der Delegation von Verantwortung bestand in der allgemeinen Klage über das mangelnde Engagement, die fehlende Arbeitsmoral und das unzureichende politische Bewusstsein vieler Werktätiger. Die Diskrepanz zwischen Soll- und Ist-Werten der Planerfüllung wurde damit als pädagogisches Problem definiert. Diesem Problem war mit politischer Belehrung, mit Kampagnen und Schulungen zum Zwecke der Bewusstseinsbildung und Erziehung zu begegnen. Auch hier wurde freilich den ›Leitern‹ in den Betrieben oft vorgehalten, dass sie ihre erzieherische Aufgabe vernachlässigt hätten. Diese Diagnose war ein Standardelement der Erklärung von Problemen in der Produktion.[30] Und sie scheint mehr als eine rituelle Floskel gewesen zu sein, mehr als ein bloßer Tribut

29 So die These von Kern/Land (1991), welche die – im Unterschied zum dichotomen Weltbild der westdeutschen Industriearbeiter – »bis heute aktuelle Mentalität der DDR-Arbeiter/innen« zu der Paraphrase verdichten: »Wir schaffen die Werte. Ihr aber erschwert uns das Leben (Rationalisierungsdefizite) und entzieht uns den Gewinn für politischen Firlefanz und Bonzenluxus«. In der Kontinuität dieses Orientierungsmusters mag sich, wie Kern und Land vermerken, auch der Modernisierungsrückstand der DDR-Industrie spiegeln. Darüber hinaus kann man aber vermuten, dass die politische Organisierung der Ökonomie mit der Folge der Zurechenbarkeit von Störungen im alltäglichen Arbeitsablauf (die zu Einbußen beim Leistungslohn führten, Überstunden erforderlich machten etc. und damit die Interessen der Beschäftigten unmittelbar berührten) auf politisch-administrative Fehlentscheidungen dieses Deutungsmuster mit einer veränderten und durchaus autonomen Reproduktionsgrundlage ausgerüstet hat.

30 Vgl. dazu die bereits oben nach Rottenburg (1992: 255) zitierte Betriebschronik mit der Formulierung: »[…] die unzureichende Abgrenzung der Verantwortung und die ungenügende Wahrnehmung der Erziehungsfunktion durch einen Teil der Leiter erschwerte die Führung der Kollektive«. Kleine-Brockhoff (1990: 12) zitiert eine analoge Erklärung für den katastrophalen Zustand von Kesselanlagen, den die Stasi-Berichterstatter bei ihren »Kontrollen zur vorbeugenden Verhinderung von Havarien und Störungen an überwachungspflichtigen Kesselanlagen im Bezirk« Suhl feststellten: »Die ›Kontrollpflicht der verantwortlichen Leiter‹ werde ›ungenügend wahrgenommen‹«, und »niemand schenke der ›politisch-ideologischen Erziehungsarbeit‹ der tausend Kesselwärter, ›insbesondere unter Beachtung der Gesamtpersönlichkeit‹, die ›erforderliche Aufmerksamkeit‹«.

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

an die offizielle Ideologie. Wie Richard Rottenburg mit Blick auf einen von ihm untersuchten Betrieb vermerkt, wurde der ideologische Rahmen dieser Zuschreibung mit dem Ende der DDR zwar gerne verabschiedet, aber »die Einstellung des Managements zu den Arbeitern bleibt auch nach der Wende die von Erziehern zu Erzogenen« (Rottenburg 1992: 255).

Zwischen den Strategien der Delegation von Verantwortung von oben nach unten und der Verschleierung von unten nach oben besteht ein enger kausaler Zusammenhang: Die massive Verantwortungsdelegation von oben nach unten hatte zur Konsequenz, dass die Informationen, die von unten nach oben geliefert wurden, immer unzuverlässiger wurden. Die Verwendung einer planungsoptimistischen Steuerungsheuristik als Kommunikations- und Entscheidungsprämisse in einer politischen Administration, die versuchte, fast die gesamte Ökonomie innerhalb eines Staates nach dem Muster einer Organisation zu betreiben, hatte somit zur Folge, dass sich die Planung durch die Art der steuernden Reaktionen auf Soll-Wert-Abweichungen selbst in zusätzliche Schwierigkeiten brachte, weil sie sich dadurch die benötigten Informationsgrundlagen entzog. Eine Antwort auf dieses selbsterzeugte Problem bestand darin, die Stasi mit der Beschaffung entsprechender Informationen zu beauftragen. Die Hauptabteilung XVIII beim Ministerium für Staatssicherheit war betraut mit der Sicherung der Volkswirtschaft. Sie kümmerte sich um die »Reifensituation im VEB Verkehrskombinat Suhl« ebenso wie um die »Mängel bei der ›Teilmontage des Bodenstaubsaugers 05/06‹ im VEB Elektroinstallation Sonneberg« oder um die »Gründe der ›Aberkennung des Gütezeichens Q bei der Mokick-Reihe S51‹; sie schlug den Neubau eines Heizkraftwerkes für die Stadt Suhl ebenso vor wie die Entlassung von inkompetentem Führungspersonal in Betrieben, und sie verlieh damit zum Teil gerade den Forderungen der Betriebe besonderen Nachdruck, die zuvor in den Ministerien auf taube Ohren gestoßen waren.[31]

31 Vgl. Kleine-Brockhoff (1990: 11): »Während aus den Betrieben Planerfüllung und Übersoll gemeldet wurde, bekam die Parteiführung via Stasi-Bericht die Wahrheit über den drohenden politischen und wirtschaftlichen Kollaps zu hören. In ihrer Not pumpte die lethargische SED-Führung den Geheimapparat zu einer omnipotenten Superbehörde auf, die ohne zu zögern, eine titanische Aufgabe übernahm: Sie machte sich selbst daran, die Planwirtschaft zu steuern – der Geheimdienst als Sequester des siechen Systems«. – Diese These wird durch deutliche empirische Belege gestützt: Gemäß der Dienstanweisung 1/82 (VVS MfS 0008-19/82) von Erich Mielke sollte die Stasi »›die staatlichen und wirtschaftsleitenden Organe unterstützen‹, und zwar in ›allen volkswirtschaftlichen Bereichen‹. Die SED-Spitze befiehlt den Sturmtrupp der Partei zur Krisenbewältigung der Planbürokratie« (Kleine-Brockhoff 1990: 12; Hervorhebung im Original). In der Stasi-Bezirksverwaltung Suhl, auf das sich die hier zitierte Fallstudie konzentriert, wurden die entsprechenden Aufgaben vor allem durch die Abteilung XVIII – ›Sicherung der Volkswirtschaft‹, ausgestattet mit 34 offiziellen und 420 inoffiziellen Mitarbeitern – übernommen, deren ursprünglicher Zweck einmal

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Die Arbeit der Staatssicherheit unterlag freilich den gleichen strukturellen Zwängen administrativer Planung wie der Produktionsbereich. So etwa wurden aus Berlin für den Bezirk Suhl Jahresarbeitspläne vorgegeben, »die eine ›weitere Zurückdrängung feindlich-negativer Kräfte‹ forder[te]n. Der Erfolg […] [war] jährlich ›abzurechnen‹«. Die verlangten Ergebnisse waren hier nur leichter zu fingieren, als in der Produktion, durch »Potemkinsche Staatsfeinde« nämlich, die dann observiert, bekämpft und schließlich erfolgreich zersetzt werden konnten (vgl. Kleine-Brockhoff 1990: 13f.). Auch hier produzierte der Anspruch der zentralen Planung, der autoritären Führung und der Kontrolle über die Verteilung der Misserfolgsverantwortung von oben Strategien der Informationsmanipulation von unten. Die Zuverlässigkeit der Stasi-Informationen wurde so durch das gleiche Strukturproblem unterminiert, dessen Folgen in anderen Bereichen durch die Aufklärungstätigkeit der Stasi kompensiert werden sollte. Es liegt nahe, die Überwachung von Stasi-Angehörigen durch andere Stasi-Angehörige unter diesen Voraussetzungen nicht nur als Zeichen eines irrationalen »Sicherheitswahns der SED-Führungsclique« (ebd., 14), sondern vor allem als konsequente (involutive) Entfaltung der sozialen Strukturlogik eines politisch-administrativen Systems zu deuten, die dann die Inhaber von Führungspositionen – in geradezu realistischer Einschätzung der manipulativen Verzerrung gelieferter Informationen – zu einem ›übersteigerten‹ Bedürfnis nach geheimer Überwachung disponierte.

Dass aktive Verschleierung auch zwischen verschiedenen Instanzen des Staatsapparates mit dem Ziel der Abschiebung von unerwünschter Verantwortung praktiziert wurde, belegt eine Episode aus dem thüringi-

die Bekämpfung feindlicher Agententätigkeit und Sabotage sein sollte. »Zusätzlich liefern eine bis heute unbekannte Zahl ›Gesellschaftlicher Mitarbeiter Sicherheit‹ sowie alle acht Kreisdienststellen samt eigenem Spitzelschwarm Nachrichten aus den Betrieben zu. […] Für alles fühlen sich die Generalisten von der Stasi kompetent: für die Mängel bei der ›Teilmontage des Bodenstaubsaugers 05/06‹ im VEB Elektroinstallation Sonneberg, für die Gründe der ›Aberkennung des Gütezeichens Q bei der Mokick-Reihe S 51‹, für die Probleme, die im Hartmetallwerk Immelborn auftreten bei der Produktion der ›Wendeplatte für die Holzbearbeitung mit einer Koerzitivfeldstärke von 250 bis 270 Öhrstedt‹ oder die ›Reifensituation im VE Verkehrskombinat Suhl‹. Einmal schlägt die Stasi vor, fast die komplette Führungsriege des VEB Fahrzeug- und Jagdwaffenwerkes Suhl (Fajas) zu feuern. […] Die Lageberichte für den Bezirkschef Hans Albrecht werden immer fordernder. Denn im täglichen Einsatz begreifen die Genossen von der Stasi, daß ein klarer Klassenstandpunkt moderne Anlagen nicht ersetzen kann. Am 20.Oktober 1988 verlangt der Geheimdienst deshalb ›den Neubau eines weiteren Heizkraftwerkes und die Erneuerung von Abschnitten der Fernwärmeleitung der Stadt Suhl‹. Schon für den Winter 1989 könne man nur ›hoffen‹, daß keine ›extremen Witterungsbedingungen‹ eintreten. Die Stasi versucht zu heuern und zu feuern; sie bestimmt über Investitionen; sie prüft Lieferverträge – McKinsey auf sozialistisch« (Kleine-Brockhoff 1990: 12f.).

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

schen Bezirk Suhl: Alarmiert durch die ständigen Berichte der dortigen Stasi-Zentrale über harsche Kritik aus der Bevölkerung an der Versorgungslage, entsandte das Berliner Ministerium für Handel und Versorgung eine Untersuchungskommission, die jedoch zu dem Ergebnis kam, dass dort alles in bester Ordnung sei. Auch eine weitere Kontrolle durch Stasi-Offiziere bestätigt dieses Resultat. Des Rätsels Lösung: Der Bezirkssekretär »war gewarnt worden und hatte eine Notfüllung für alle Läden angeordnet«. Die Konsequenz: Der leitende Generalmajor der Stasi »wird in die Parteizentrale beordert, um sich, nach zweistündiger Wartezeit, eine Standpauke wegen Falschinformation anzuhören« (Kleine-Brockhoff 1990: 13). Vermittelt durch die Überproduktion von Verantwortungsbedarf, die zur ständigen Suche nach Schuldigen drängt, erzeugt die planungsoptimistische Heuristik so eine allgegenwärtige Tendenz zur Camouflage, welche die administrativen Strategien der Planung und Kontrolle durch systematisch betriebene Desinformation unterminiert.

VI.

Erinnern wir uns an die Fragen, die ich zu Beginn aufgeworfen habe. Untersucht werden sollte, welche Wege der Enttäuschungsbewältigung die äußerst steuerungsoptimistische Heuristik vorzeichnete, die der zentralwirtschaftlichen Planung in der DDR zugrunde lag, und welche nicht intendierten sozialen Strukturen durch diese Art der Enttäuschungsbewältigung erzeugt wurden. Die eben skizzierten Befunde zu diesen beiden Fragen lassen sich wie folgt zusammenfassen:

In der Ära Honecker wurde versucht, Planungsprobleme mit der Einrichtung der Kombinate, d.h. durch eine weitreichende Veränderung der formalen Organisationsstrukturen zu überwinden. Steuerungsoptimismus motiviert hier einen weiteren Zentralisierungsschub. Die wesentlichen Folgen waren: (1) Weitere Verringerung der Elastizität der Ökonomie und damit Erhöhung der Störanfälligkeit; (2) verstärktes Autarkiestreben und wachsende Produktionstiefe der Kombinate auf Kosten der Produktivität; (3) rapide ansteigende Auslandsverschuldung als Folge des misslingenden Versuchs, die Produktion durch kreditfinanzierten Import westlicher Technologie durchgreifend zu modernisieren. Die Lösungsversuche trugen so noch zur Verschärfung der ursprünglichen Probleme bei.

Danach haben wir die informellen Praktiken betrachtet, mit denen die Leiter in den Kombinaten und Betrieben versuchten, Diskrepanzen zwischen Planauflagen und Produktionsergebnissen zu überbrücken. Anlage illegaler Vorräte, schwarzmarktähnlicher Tauschhandel zwischen den Betrieben unter Umgehung des Plans, Wahl des Sortiments unter dem Gesichtspunkt maximaler Planabrechenbarkeit, Minderung der Produktqualität, Kumpanei der Vorgesetzten mit den Untergebenen bei der Umgehung

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

formaler Anforderungen waren hier die wesentlichen Stichworte. Diese Praktiken waren einerseits geeignet, Funktionsdefizite der Planwirtschaft partiell zu kompensieren. Zugleich aber höhlten sie die Verbindlichkeit der Planvorgaben aus, führten sie zur Vergeudung von Material in der Produktion plangünstig abrechenbarer Ladenhüter, verschärften sie die Beschaffungs- und Versorgungsprobleme und verfälschten sie die Bilanzen.

Zentralistische Planung – so haben wir zuletzt festgestellt – erzeugte im Falle der DDR die Selbstüberlastung mit Enttäuschungserlebnissen, die durch unterschiedliche Formen der Verantwortungszuschreibungen bzw. der manipulativen Drosselung des Verantwortungsbedarfs bearbeitet wurde. Bedingt durch die Machtverteilung liefen Verantwortungszuschreibungen vor allem von oben nach unten. Dies führte auf allen Ebenen der Hierarchie zur Manipulation von Informationen, um Schuldzuschreibungen und damit verbundene Sanktionen zu vermeiden. Dadurch verschärfte sich das Planungsproblem für die Spitze. Intensivierung der Kontrolle durch den Einsatz von Agenten und Spitzeln, die den Auftrag hatten, zuverlässige Informationen aus dem Bereich der Produktion zu übermitteln, war dann eine durchaus naheliegende Konsequenz. Planungsoptimismus erzeugte so zusätzliche Probleme für die Planung. Diese Probleme versuchte man einerseits durch Kaschierung, andererseits durch Steigerung von Machtausübung und Kontrolle sowie durch propagandistische und »erzieherische« Beeinflussung zu bewältigen. Dabei signalisiert die hohe Bedeutung, die Verantwortungszuschreibungen und dem Einsatz politisch-pädagogischer Motivationsprogramme zugewiesen wurde, die sachlichen Grenzen planvoller Steuerung.

Am Beispiel der DDR lässt sich so erkennen, welche strukturellen Konsequenzen wahrscheinlich werden, wenn eine planungsoptimistische Steuerungsheuristik institutionell flächendeckend implantiert und damit zur ›materiellen Gewalt‹ wird. Was an diesem sozialen Planungsexperiment im Großformat beobachtet werden kann, ist in seiner Geltung jedoch sicher nicht auf den historischen Kontext der DDR und anderer Staaten des realen Sozialismus beschränkt. In kleinerem Format müssten sich analoge Tendenzen auch in einzelnen Organisationen unter marktwirtschaftlichen Bedingungen beobachten lassen, in denen eine planungsoptimistische Heuristik zu den Prämissen des Managements bzw. der »Organisationskultur« zählt.

Literatur

Berliner, Joseph S. (1952). »The Informal Organization of the Soviet Firm«. In: *The Quarterly Journal of Economics* 66. Jg. S. 342-365.

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Giesen, Bernhard (1982). »Drogenproblem und Sozialpolitik. Zur praktischen Heuristik soziologischer Theorien«. In: Beck, Ulrich (Hg.): Soziologie und Praxis. Soziale Welt. Sonderband 1. Göttingen: Schwarz. S. 135-160.

Gutmann, Gernot/Buck, Hannsjörg F. (1996). »Die Zentralplanwirtschaft der DDR – Funktionsweise, Funktionsschwächen und Konkursbilanz«. In: Kuhrt, Eberhard/Buck, Hannsjörg F./Holzweißig, Gunter (Hg.): Die wirtschaftliche und ökologische Situation der DDR in den achtziger Jahren. Opladen: Leske & Budrich. S. 7-54.

Heimrich, Bernhard (2007). »Scotland Yard auf der Fährte des Platzhirschs. Tony Blairs zäher Abschied«. In: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*. Nr. 18. 22.01.2007. S. 3.

Hoß, Peter (1991). »Staatliche Pläne und Planung«. In: König, Klaus (Hg.): Verwaltungsstrukturen in der DDR. Baden-Baden: Nomos. S. 175-198.

Kern, Horst/Land, Rainer (1991). »Der ›Wasserkopf‹ oben und die ›Taugenichtse‹ unten. Zur Mentalität von Arbeitern und Arbeiterinnen in der ehemaligen DDR«. In: *Frankfurter Rundschau*. 13.02.1991. S. 16-17.

Kleine-Brockhoff, Thomas (1990). »Supermänner des Sozialismus«. In: *Die Zeit*. Nr. 22. 25.05.1990. S. 11-14.

Krakat, Klaus (1996). »Probleme der DDR-Industrie im letzten Fünfjahrplanzeitraum (1986-1989/90)«. In: Kuhrt, Eberhard/Buck, Hannsjörg F./Holzweißig, Gunter (Hg.): Die wirtschaftliche und ökologische Situation der DDR in den achtziger Jahren. Opladen: Leske und Budrich. S. 137-176.

Kuhrt, Eberhard/Buck, Hannsjörg F./Holzweißig, Gunter (Hg.) (1996). Am Ende des realen Sozialismus. Bd. 2: Die wirtschaftliche und ökologische Situation der DDR in den achtziger Jahren. Opladen: Leske und Budrich.

Müller, Heiner (1974). Geschichten aus der Produktion I. Berlin: Rotbuch.

Niethammer, Lutz/Plato, Alexander von/Wierling, Dorothee (1991). Die volkseigene Erfahrung. Eine Archäologie des Lebens in der Industrieprovinz der DDR. 30 biographische Eröffnungen. Berlin: Rowohlt.

Pirker, Theo/Lepsius, M. Rainer/Weinert, Rainer/Hertle, Hans-Hermann (1995). Der Plan als Befehl und Fiktion. Opladen: Westdeutscher Verlag.

Rottenburg, Richard (1991). »Der Sozialismus braucht den ganzen Menschen. Zum Verhältnis vertraglicher und nichtvertraglicher Beziehungen in einem VEB«. In: *Zeitschrift für Soziologie* 20. Jg. S. 305-322.

Rottenburg, Richard (1992). »Welches Licht wirft die volkseigene Erfahrung der Werktätigen auf westliche Unternehmen? Erste Überlegungen zur Strukturierung eines Problemfeldes«. In: Heidenreich, Martin (Hg.): Krisen, Kader, Kombinate. Kontinuität und Wandel in Ostdeutschen Betrieben. Berlin: Sigma. S. 239-271.

Schabowski, Günter (1991). Der Absturz. Berlin: Rowohlt.

Wandtner, Reinhard (2000). »Tödliches Leben. Die Geschichte der biologischen Kriegsführung«. In: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*. Nr. 93. 19.4.2000. S. N1.

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Autorinnen und Autoren

Jeffrey C. Alexander, Prof. Dr., ist Professor für Soziologie an der Yale University und Co-Direktor des Center of Cultural Sociology. Seine Arbeitsgebiete umfassen Soziologische Theorie und Kulturtheorie. Veröffentlichungen: (gemeinsam mit Kenneth Thompson) »A Contemporary Introduction to Sociology: Culture and Society in Transition« (Boulder: Paradigm Publishers 2008); »The Civil Sphere« (New York: Oxford University Press 2006); (Hg. mit Bernhard Giesen und Jason L. Mast) »Social Persormance: Symbolic Action, Cultural Pragmatics and Ritual (Cambridge: Cambridge University Press 2006).

Aleida Assmann, Prof. Dr., ist Professorin für Anglistische und Allgemeine Literaturwissenschaft an der Universität Konstanz. Sie arbeitet zu Themen des kulturellen Gedächtnisses, der Erinnerung und des Vergessens. Veröffentlichungen: »Geschichte im Gedächtnis: Von der individuellen Erfahrung zur öffentlichen Inszenierung« (München: Beck 2007); »Der lange Schatten der Vergangenheit. Erinnerungskultur und Geschichtspolitik« (München: Beck 2006); »Das kulturelle Gedächtnis an der Millenniumsschwelle. Krise und Zukunft der Bildung« (Konstanz: Universitätsverlag Konstanz 2004).

Jan Assmann, Prof. Dr. Dr. h.c. mult., ist Professor em. für Ägyptologie an der Universität Heidelberg und Honorarprofessor für Allgemeine Kunstwissenschaft an der Universität Konstanz. 1996 erhielt er den Max Planck Forschungspreis und 1998 den deutschen Historikerpreis. Veröffentlichungen: »Thomas Mann und Ägypten. Mythos und Monotheismus in den Josephsromanen« (München: Beck 2006); (Hg.) »Der Abschied von den Toten. Trauerrituale im Kulturvergleich« (Göttingen: Wallstein 2005); »Die Zauberflöte. Oper und Mysterium (München: Hanser 2005).

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Zygmunt Bauman, Prof. Dr., ist Professor em. an der University of Leeds. Seine Arbeitsgebiete umfassen Theorie der Postmoderne, Soziologische Theorie und Holocaust-Forschung. 1989 wurde Bauman mit dem Amalfi-Preis, 1998 mit dem Theodor-W.-Adorno-Preis ausgezeichnet. Veröffentlichungen: »Does Ethics have a Chance in a World of Consumers?« (Cambridge: Harvard University Press 2008); »Consuming Life« (Cambridge: Polity Press 2007); »Liquid Times: Living in an Age of Uncertainty« (Cambridge: Polity Press 2006).

Heinz Bude, Prof. Dr., ist Professor für Makrosoziologie an der Universität Kassel. Er ist seit 2004 Mitglied des Vorstandes der Deutschen Gesellschaft für Soziologie. Veröffentlichungen: »Die Ausgeschlossenen. Das Ende vom Traum einer gerechten Gesellschaft« (München: Hanser 2008); (Hg. mit Andreas Willisch) »Exklusion: Die Debatte über die ›Überflüssigen‹« (Frankfurt/Main: Suhrkamp 2007); »Die ironische Nation. Soziologie als Zeitdiagnose (Hamburg: Hamburger Edition 1999).

Helmut Dubiel, Prof. Dr., lehrt an der Universität Gießen und ist geschäftsführender Direktor des dortigen Instituts für Soziologie. Seine Arbeitsgebiete umfassen die Bereiche Demokratietheorie, Konflikttheorie, Traumatheorie und Theorien der normativen Integration moderner Gesellschaften. Veröffentlichungen: »Tief im Hirn« (München: Kunstmann 2006); (Hg. mit Gabriel Motzkin) »The Lesser Evil: Moral Approaches to Genocide Practices« (London: Routledge 2004); »Niemand ist frei von der Geschichte. Die nationalsozialistische Herrschaft in den Debatten des Deutschen Bundestages (München: Hanser 1999).

Klaus Eder, Prof. Dr., ist Professor für vergleichende Strukturanalyse an der Humboldt Universität zu Berlin. In seinen Forschungsschwerpunkten befasst er sich insbesondere mit den Bereichen Öffentlichkeit und Demokratie in der EU und sozialstrukturelle Aspekte des Europäisierungsprozesses. Veröffentlichungen: (Hg. mit Willfried Spohn) »Collective Memory and European Identity. The Effects of Integration and Enlargement« (Aldershot: Ashgate 2005); »Collective Identities in Action: A Sociological Approach to Ethnicity (Aldershot: Ashgate 2002); »Kulturelle Identitäten zwischen Utopie und Tradition. Soziale Bewegungen als Ort gesellschaftlicher Lernprozesse« (Frankfurt/Main: Campus 2000).

Shmuel N. Eisenstadt, Prof. Dr., ist Professor em. an der Hebrew University, Jerusalem. Seine Arbeitsgebiete erstrecken sich auf Kultursoziologie, Historisch-komparative Soziologie sowie Soziologische Theorie. Professor Eisenstadt wurden zahlreiche Preise, u.a. der Balzan-Preis, der Holberg-Preis und der Max-Planck-Forschungspreis verliehen. Veröffentlichungen: (im Erscheinen) »Multiple Modernities. Der Streit um die Gegenwart«

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

(Berlin: Kadmos); »Theorie und Moderne. Soziologische Essays (Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften 2006); »The Great Revolutions and the Civilizations of Modernity« (Leiden: Brill 2006).

Gerold Gerber, Dipl.-Kfm., ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Fachbereich Geschichte und Soziologie der Universität Konstanz. Seine Forschungsschwerpunkte umfassen Alltagssoziologie, Postkolonialismus und Ethnographie der Grenzen, insbesondere im Mittelmeerraum. Seit 2007 ist er Mitglied des Exzellenzclusters 16 ›Kulturelle Grundlagen von Integration‹. Veröffentlichung: »Doing Christianity and Europe: An Inquiry into Memory, Boundary and Truth Practises in Malta« (In: Bo Stråth (Hg.): Europe and the Other and Europe as the Other. Brüssel: PIE Lang 2000).

Alois Hahn, Prof. Dr., ist Professor em. für Allgemeine Soziologie an der Universität Trier. Seine Forschungsschwerpunkte sind Kultursoziologie, Allgemeine Theorie, Medizinsoziologie sowie Soziologie der Familie. Veröffentlichungen: (Hg. mit Gert Melville und Werner Röcke) »Norm und Krise von Kommunikation. Inszenierungen literarischer und sozialer Interaktion im Mittelalter« (Berlin: LIT); »Konstruktionen des Selbst, der Welt und der Geschichte: Aufsätze zur Kultursoziologie (Frankfurt/Main: Suhrkamp 2000); (Hg. mit Herbert Willems) »Identität und Moderne« **(**Frankfurt/Main: Suhrkamp 1999).

Kay Junge, PD Dr., vertritt zur Zeit die Professur für Ethnologie/Kulturanthropologie im Excellenzcluster 16 ›Kulturelle Grundlagen von Integration‹ an der Universität Konstanz. Seine Forschungsgebiete umfassen Soziologische Theorie, Historische Soziologie und Rechtssoziologie. Veröffentlichung: »The Promise of Performance and the Problem of Order« (In: Jeffrey C. Alexander et al. (Hg.): Social Performance: Symbolic Action, Cultural Pragmatics, and Ritual. Cambridge: Cambridge University Press 2005).

Albrecht Koschorke, Prof. Dr., ist Inhaber des Lehrstuhls für Neuere Deutsche Literatur und Allgemeine Literaturwissenschaft an der Universität Konstanz. Seine Forschungsschwerpunkte liegen in den Bereichen Medien- und Kulturtheorie und Anthropologie. Er ist Träger des Leibnitz-Preises und Sprecher des Graduiertenkollegs ›Die Figur des Dritten‹. Veröffentlichungen: »Der fiktive Staat. Konstruktionen des politischen Körpers in der Geschichte Europas« (Frankfurt/Main: Fischer 2007); »Körperströme und Schriftverkehr. Mediologie des 18. Jahrhunderts (München: Fink 2003); »Die Heilige Familie und ihre Folgen: ein Versuch « (Frankfurt/Main: Fischer 2000).

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Claus Leggewie, Prof. Dr., ist Politologe und seit 2007 Direktor des Kulturwissenschaftlichen Instituts Essen. Seine Arbeitsgebiete umfassen kulturelle Globalisierung, europäische Erinnerungskultur, Demokratie und Demokratisierung in nichtwestlichen Gesellschaften, politische und wissenschaftliche Kommunikation in digitalen Medien und Politische Ikonografie. Veröffentlichungen: »Von der Politik- zur Gesellschaftsberatung. Neue Wege öffentlicher Konsultation« (Frankfurt/Main: Campus); (mit Erik Meyer) »Ein Ort, an den man gerne geht. Das Holocaust-Mahnmal und die deutsche Geschichtspolitik nach 1989 (München: Hanser 2005); (Hg. mit Christoph Bieber) »Interaktivität. Ein transdisziplinärer Schlüsselbegriff (Frankfurt am Main: Campus 2004).

Stephan Moebius, Prof. jun. Dr., lehrt und forscht am Max-Weber-Kolleg für kultur- und sozialwissenschaftliche Studien der Universität Erfurt. Seine Schwerpunkte liegen in Kulturtheorie, Soziologie in Frankreich sowie Soziologiegeschichte. Publikationen: »Kultur (Bielefeld: transcript 2008); (Hg. mit Andreas Reckwitz) »Poststrukturalistische Sozialwissenschaften« (Frankfurt/Main: Suhrkamp 2008); »Marcel Mauss« (Konstanz: Universitätsverlag Konstanz 2006).

Richard Münch, Prof. Dr., ist Inhaber eines Lehrstuhls für Soziologie an der Universität Bamberg. Seine Forschungsschwerpunkte liegen in der Soziologischen Theorie und der Historisch-Vergleichenden Soziologie. Er ist Sprecher des Graduiertenkollegs ›Märkte und Sozialräume in Europa‹. Veröffentlichungen: »Die Konstruktion der europäischen Gesellschaft. Zur Dialektik von transnationaler Integration und nationaler Desintegration (Frankfurt/Main: Campus); »Die akademische Elite. Zur sozialwissenschaftlichen Konstruktion wissenschaftlicher Exzellenz« (Frankfurt/Main: Suhrkamp 2007); (Hg. mit Bettina Heintz und Hartmann Tyrell) »Weltgesellschaft. Sonderheft der Zeitschrift für Soziologie (Stuttgart: Lucius & Lucius 2005).

Günter Oesterle, Prof. Dr., ist Professor em. für Neuere deutsche Literatur an der Justus-Liebig-Universität Gießen. Er war Sprecher des Sonderforschungsbereichs ›Erinnerungskulturen‹. Seine Forschungen bearbeiten die Geschichte der Poetik und Ästhetik im Spannungsfeld der Kultur- und Sozialgeschichte. Veröffentlichungen: (Hg.) »Erinnerung, Gedächtnis, Wissen. Studien zur kulturwissenschaftlichen Gedächtnisforschung« (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 2005); »Déjà-vu in Literatur und bildender Kunst (München Fink 2003); (Hg.) »Erinnern und Vergessen in der europäischen Romantik« (Würzburg: Königshausen & Neumann 2001).

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Andreas Reckwitz, Prof. Dr., ist Inhaber des Lehrstuhls für Allgemeine Soziologie und Kultursoziologie an der Universität Konstanz. Seine Arbeitsbereiche umfassen Problemstellungen der Kulturtheorie sowie einer historischen wie gegenwartsbezogenen Kultursoziologie. Veröffentlichungen: (Hg. mit Stephan Moebius) »Poststrukturalistische Sozialwissenschaften« (Frankfurt/Main: Suhrkamp 2008); »Subjekt« (Bielefeld: transcript 2008); »Das hybride Subjekt. Eine Theorie der Subjektkulturen von der bürgerlichen Moderne zur Postmoderne (Weilerswist: Velbrück Wissenschaft 2006).

Karl-Siegbert Rehberg, Prof. Dr., ist Inhaber des Lehrstuhls für Soziologische Theorie, Theoriegeschichte und Kultursoziologie an der TU Dresden. Von 2002 bis 2006 war er Vorsitzender der Deutschen Gesellschaft für Soziologie. Er ist außerdem Herausgeber der Arnold-Gehlen-Gesamtausgabe. Veröffentlichungen: (Hg.) »Soziale Ungleichheit, kulturelle Unterschiede. Verhandlungen des 32. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in München 2004. 2 Bde. (Frankfurt/Main: Campus); (Hg. mit Gunther Gebhardt und Tino Heim) »›Realität‹ der Klassengesellschaft – ›Klassengesellschaft‹ als Realität?« (Münster: MV Wissenschaft); (Hg. mit Walter Schmitz und Peter Strohschneider) »Mobilität – Raum – Kultur. Erfahrungswandel vom Mittelalter bis zur Gegenwart« (Dresden: Thelem 2005).

Michael Schmid, Prof. Dr., ist Inhaber einer Professur für Allgemeine Soziologie am Institut für Soziologie und Gesellschaftspolitik der Universität der Bundeswehr in München. Zu seinen Schwerpunkten zählen Soziologische Theorie, Geschichte der Soziologie sowie Wissenschaftstheorie. Veröffentlichung: »Zur Logik mechanismischer Erklärungen in den Sozialwissenschaften« (Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften 2006); »Rationales Handeln und soziale Prozesse. Beiträge zur soziologischen Theoriebildung« (Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften 2004); (Hg. mit Hans-Peter Müller) »Hauptwerke der Ungleichheitsforschung« (Opladen: Westdeutscher Verlag 2003).

Wolfgang Ludwig Schneider, Prof. Dr., lehrt Allgemeine Soziologie an der Universität Osnabrück. Seine Arbeitsschwerpunkte liegen auf dem Feld Soziologische Theorie, Theorien des Verstehens und Klassische Soziologie. Veröffentlichungen: (Hg. mit Rainer Greshoff und Georg Kneer) »Verstehen und Erklären. Sozial- und kulturwissenschaftliche Perspektiven« (Paderborn: Fink Verlag 2008); »Grundlagen der soziologischen Theorie. 3 Bde. 3 (Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften: 2004-2008); »Die Beobachtung von Kommunikation. Zur kommunikativen Konstruktion sozialen Handelns« (Opladen: Westdeutscher Verlag 1994).

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Wolfgang Seibel, Prof. Dr., lehrt Politikwissenschaften an der Universität Konstanz und ist Inhaber des Lehrstuhls für Innenpolitik und öffentliche Verwaltung. Seine Forschungen kreisen um institutionentheoretische und verwaltungswissenschaftliche Fragestellungen mit besonderem Blick auf Faschismusgeschichte und Internationale Holocaust-Forschung. Veröffentlichungen: »Verwaltete Illusionen. Die Privatisierung der DDR-Wirtschaft durch die Treuhandanstalt und ihre Nachfolger 1990 – 2000« (Frankfurt/Main: Campus 2005); (Hg. mit Gerald D. Feldman) »Networks of Nazi Persecution: Bureaucrats, Business, and the Organization of the Holocaust« (Oxford: Berghahn Publishers 2005); (Hg. mit Monika Medick-Krakau, Herfried Münkler und Michael Th. Greven) »Demokratische Politik – Analyse und Theorie. Politikwissenschaft in der Bundesrepublik Deutschland. Zum 50jährigen Jubiläum des Westdeutschen Verlages (Opladen: Westdeutscher Verlag 1997).

Daniel Šuber, Dr., ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Fachbereich Geschichte und Soziologie der Universität Konstanz. Seine Arbeitsgebiete umfassen Soziologische Theorie, Kulturtheorie, Religionssoziologie und Soziologie Südosteuropas. Seit 2007 leitet er im Rahmen des Exzellenzclusters 16 ›Kulturelle Grundlagen von Integration‹ ein Projekt zur visuellen Kultur in Serbien. Veröffentlichungen: »Die soziologische Kritik der philosophischen Vernunft. Zum Verhältnis von Soziologie und Philosophie um 1900« (Bielefeld: transcript); (Hg. mit Bernhard Giesen) »Religion and Politics: Cultural Perspectives« (Leiden: Brill 2005).

Arpad Szakolczai, Prof. Dr., ist Professor an der Università Cattolica del Sacro Cuore in Mailand. Seine Arbeitsbereiche umfassen Historische Soziologie, Soziologiegeschichte, Religionssoziologie und Theorie der Moderne. Veröffentlichungen: »The Genesis of Modernity« (London: Routledge 2003); »Reflexive Historical Sociology« (London: Routledge 2000); »Max Weber and Michel Foucault: Parallel Life-Works« (London: Routledge 1998).

Johannes Weiß, Prof. Dr., ist Professor em. für Soziologische Theorie und Philosophie der Sozialwissenschaften an der Universität Kassel. Seine Arbeitsschwerpunkte liegen in Geschichte und Methodologie der Sozialwissenschaften. Veröffentlichung (Hg. mit Barbara Orth und Thomas Schwietring) »Soziologische Forschung: Stand und Perspektiven. Ein Handbuch« (Opladen: Leske & Budrich 2003); (Hg.) »Die Jemeinigkeit des Mitseins. Die Daseinsanalytik Martin Heideggers und die Kritik der soziologischen Vernunft (Konstanz: Universitätsverlag Konstanz 2001); »Handeln und handeln lassen. Über Stellvertretung (Opladen: Westdeutscher Verlag 1998).

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Sozialtheorie

Thomas Kirchhoff,
Ludwig Trepl (Hg.)
Vieldeutige Natur
Landschaft, Wildnis und Ökosystem als kulturgeschichtliche Phänomene
Oktober 2008, ca. 280 Seiten,
kart., zahlr. z.T. farb. Abb.,
ca. 29,80 €,
ISBN: 978-3-89942-944-2

Gregor Bongaerts
Verdrängungen des Ökonomischen
Bourdieus Theorie der Moderne
Oktober 2008, ca. 372 Seiten,
kart., ca. 29,80 €,
ISBN: 978-3-89942-934-3

Arlena Jung
Identität und Differenz
Sinnprobleme der differenzlogischen Systemtheorie
September 2008, ca. 200 Seiten,
kart., ca. 24,80 €,
ISBN: 978-3-8376-1002-4

Beate Fietze
Historische Generationen
Über einen sozialen Mechanismus kulturellen Wandels und kollektiver Kreativität
September 2008, ca. 270 Seiten,
kart., ca. 26,80 €,
ISBN: 978-3-89942-942-8

Andrea D. Bührmann,
Werner Schneider
Vom Diskurs zum Dispositiv
Eine Einführung in die Dispositivanalyse
September 2008, ca. 140 Seiten,
kart., ca. 13,80 €,
ISBN: 978-3-89942-818-6

Dirk Baecker, Matthias Kettner,
Dirk Rustemeyer (Hg.)
Zwischen Identität und Kontingenz
Theorie und Praxis der Kulturreflexion
September 2008, ca. 260 Seiten,
kart., ca. 25,80 €,
ISBN: 978-3-89942-965-7

Andreas Reckwitz
Unscharfe Grenzen
Perspektiven der Kultursoziologie
August 2008, ca. 320 Seiten,
kart., ca. 31,80 €,
ISBN: 978-3-89942-917-6

Torsten Junge
Gouvernementalität der Wissensgesellschaft
Politik und Subjektivität unter dem Regime des Wissens
August 2008, ca. 370 Seiten,
kart., ca. 36,80 €,
ISBN: 978-3-89942-957-2

Claudio Altenhain,
Anja Danilina, Erik Hildebrandt,
Stefan Kausch,
Annekathrin Müller,
Tobias Roscher (Hg.)
Von »Neuer Unterschicht« und Prekariat
Gesellschaftliche Verhältnisse und Kategorien im Umbruch. Kritische Perspektiven auf aktuelle Debatten
August 2008, ca. 192 Seiten,
kart., ca. 21,80 €,
ISBN: 978-3-8376-1000-0

Leseproben und weitere Informationen finden Sie unter:
www.transcript-verlag.de

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Sozialtheorie

Kay Junge, Daniel Suber, Gerold Gerber (Hg.)
Erleben, Erleiden, Erfahren
Die Konstitution sozialen Sinns jenseits instrumenteller Vernunft
Juli 2008, 516 Seiten, kart., 33,80 €, ISBN: 978-3-89942-829-2

Shahrsad Amiri
Narzißmus im Zivilisationsprozeß
Zum gesellschaftlichen Wandel der Affektivität
Juli 2008, 434 Seiten, kart., ca. 36,80 €, ISBN: 978-3-89942-978-7

Patricia Purtschert, Katrin Meyer, Yves Winter (Hg.)
Gouvernementalität und Sicherheit
Zeitdiagnostische Beiträge im Anschluss an Foucault
Juni 2008, 260 Seiten, kart., 25,80 €, ISBN: 978-3-89942-631-1

Julia M. Eckert (ed.)
The Social Life of Anti-Terrorism Laws
The War on Terror and the Classifications of the »Dangerous Other«
Mai 2008, 196 Seiten, kart., 24,80 €, ISBN: 978-3-89942-964-0

Janine Böckelmann, Claas Morgenroth (Hg.)
Politik der Gemeinschaft
Zur Konstitution des Politischen in der Gegenwart
Mai 2008, 222 Seiten, kart., 26,80 €, ISBN: 978-3-89942-787-5

René John
Die Modernität der Gemeinschaft
Soziologische Beobachtungen zur Oderflut 1997
März 2008, 308 Seiten, kart., 29,80 €, ISBN: 978-3-89942-886-5

Manfred Füllsack (Hg.)
Verwerfungen moderner Arbeit
Zum Formwandel des Produktiven
März 2008, 192 Seiten, kart., 20,80 €, ISBN: 978-3-89942-874-2

Daniel Hechler, Axel Philipps (Hg.)
Widerstand denken
Michel Foucault und die Grenzen der Macht
März 2008, 282 Seiten, kart., 26,80 €, ISBN: 978-3-89942-830-8

Jörg Döring, Tristan Thielmann (Hg.)
Spatial Turn
Das Raumparadigma in den Kultur- und Sozialwissenschaften
März 2008, 460 Seiten, kart., 29,80 €, ISBN: 978-3-89942-683-0

Ekaterina Svetlova
Sinnstiftung in der Ökonomik
Wirtschaftliches Handeln aus sozialphilosophischer Sicht
Februar 2008, 220 Seiten, kart., 23,80 €, ISBN: 978-3-89942-869-8

Leseproben und weitere Informationen finden Sie unter: www.transcript-verlag.de

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Sozialtheorie

Jens Warburg
Das Militär und seine Subjekte
Zur Soziologie des Krieges
Februar 2008, 378 Seiten,
kart., 32,80 €,
ISBN: 978-3-89942-852-0

Franz Kasper Krönig
Die Ökonomisierung der Gesellschaft
Systemtheoretische Perspektiven
2007, 164 Seiten,
kart., 20,80 €,
ISBN: 978-3-89942-841-4

Johannes Angermüller
Nach dem Strukturalismus
Theoriediskurs und intellektuelles Feld in Frankreich
2007, 290 Seiten,
kart., 28,80 €,
ISBN: 978-3-89942-810-0

Andreas Pott
Orte des Tourismus
Eine raum- und gesellschaftstheoretische Untersuchung
2007, 328 Seiten,
kart., 28,80 €,
ISBN: 978-3-89942-763-9

Tanja Bogusz
Institution und Utopie
Ost-West-Transformationen an der Berliner Volksbühne
2007, 354 Seiten,
kart., 32,80 €,
ISBN: 978-3-89942-782-0

Anette Dietrich
Weiße Weiblichkeiten
Konstruktionen von »Rasse« und Geschlecht im deutschen Kolonialismus
2007, 430 Seiten,
kart., 29,80 €,
ISBN: 978-3-89942-807-0

Susanne Krasmann,
Jürgen Martschukat (Hg.)
Rationalitäten der Gewalt
Staatliche Neuordnungen vom 19. bis zum 21. Jahrhundert
2007, 294 Seiten,
kart., 26,80 €,
ISBN: 978-3-89942-680-9

Markus Holzinger
Kontingenz in der Gegenwartsgesellschaft
Dimensionen eines Leitbegriffs moderner Sozialtheorie
2007, 370 Seiten,
kart., 29,80 €,
ISBN: 978-3-89942-543-7

Daniel Suber
Die soziologische Kritik der philosophischen Vernunft
Zum Verhältnis von Soziologie und Philosophie um 1900
2007, 524 Seiten,
kart., 39,80 €,
ISBN: 978-3-89942-727-1

Sandra Petermann
Rituale machen Räume
Zum kollektiven Gedenken der Schlacht von Verdun und der Landung in der Normandie
2007, 364 Seiten,
kart., zahlr. Abb., 33,80 €,
ISBN: 978-3-89942-750-9

Leseproben und weitere Informationen finden Sie unter:
www.transcript-verlag.de

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Sozialtheorie

Jochen Dreher,
Peter Stegmaier (Hg.)
Zur Unüberwindbarkeit kultureller Differenz
Grundlagentheoretische Reflexionen

2007, 302 Seiten,
kart., 28,80 €,
ISBN: 978-3-89942-477-5

Benjamin Jörissen
Beobachtungen der Realität
Die Frage nach der Wirklichkeit im Zeitalter der Neuen Medien

2007, 282 Seiten,
kart., 27,80 €,
ISBN: 978-3-89942-586-4

Susanne Krasmann,
Michael Volkmer (Hg.)
Michel Foucaults »Geschichte der Gouvernementalität« in den Sozialwissenschaften
Internationale Beiträge

2007, 314 Seiten,
kart., 28,80 €,
ISBN: 978-3-89942-488-1

Hans-Joachim Lincke
Doing Time
Die zeitliche Ästhetik von Essen, Trinken und Lebensstilen

2007, 296 Seiten,
kart., 28,80 €,
ISBN: 978-3-89942-685-4

Anne Peters
Politikverlust?
Eine Fahndung mit Peirce und Žižek

2007, 326 Seiten,
kart., 29,80 €,
ISBN: 978-3-89942-655-7

Nina Oelkers
Aktivierung von Elternverantwortung
Zur Aufgabenwahrnehmung in Jugendämtern nach dem neuen Kindschaftsrecht

2007, 466 Seiten,
kart., 34,80 €,
ISBN: 978-3-89942-632-8

Thomas Jung
Die Seinsgebundenheit des Denkens
Karl Mannheim und die Grundlegung einer Denksoziologie

2007, 324 Seiten,
kart., 29,80 €,
ISBN: 978-3-89942-636-6

Ingrid Jungwirth
Zum Identitätsdiskurs in den Sozialwissenschaften
Eine postkolonial und queer informierte Kritik an George H. Mead, Erik H. Erikson und Erving Goffman

2007, 410 Seiten,
kart., 33,80 €,
ISBN: 978-3-89942-571-0

Christine Matter
»New World Horizon«
Religion, Moderne und amerikanische Individualität

2007, 260 Seiten,
kart., 25,80 €,
ISBN: 978-3-89942-625-0

Petra Jacoby
Kollektivierung der Phantasie?
Künstlergruppen in der DDR zwischen Vereinnahmung und Erfindungsgabe

2007, 276 Seiten,
kart., 27,80 €,
ISBN: 978-3-89942-627-4

Leseproben und weitere Informationen finden Sie unter:
www.transcript-verlag.de

https://doi.org/10.14361/9783839408292 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND