

Das Zeitalter der Kontingenz¹

Hans Joas

Dem Bedürfnis nach Zeitdiagnose, das sich in der Öffentlichkeit vor allem im Zusammenhang von Krisen und raschen Wandlungsprozessen meldet, können sich die Sozialwissenschaften nicht entziehen. Gewiss wird jeder solche Versuch, die Gegenwart auf ihren Begriff zu bringen, von vielen professionellen Fachvertretern als frivol betrachtet, und diese Feststellung trifft umso mehr zu, je größer der Anspruch auf Professionalität ist. Die Gründe dafür liegen auf der Hand. Wissenschaftler werden dazu erzogen, bei der Sammlung von empirischen Daten und der Prüfung von Hypothesen für die Erklärung von Zusammenhängen, aber auch bei der Durchleuchtung theoretischer Argumentationen und dem Aufbau umfassender Erklärungsgebäude mit maximaler Sorgfalt vorzugehen. In ihrem Selbstverständnis klappt dementsprechend eine Kluft zwischen einem Wissen, das auf methodische Art gewonnen wurde und sich seiner Grenzen bewusst bleibt, dem von ihnen vertretenen Denkstil also – und vorschnellen Verallgemeinerungen, empirisch ungesicherten Behauptungen und moralischer oder politischer Rede, wie sie in der breiteren Öffentlichkeit dominieren. Die Frage ist natürlich, wie mit einer solchen Kluft zwischen methodisch gesicherten Wissensbeständen und dem Bedürfnis der Öffentlichkeit nach griffigen Formeln der Zeitdeutung verantwortungsvoll umzugehen ist. Wenn die professionellen Sozialwissenschaften die Öffentlichkeit einfach denen überlassen, die mutig – oder skrupellos – genug sind, sich um die Grenzen des methodisch gesicherten Wissens nicht zu kümmern, dann bekommen diese alle Aufmerksamkeit der Medien und allen Einfluss auf die politische Willensbildung der Staatsbürger, was schon an sich nicht wünschenswert ist, aber zusätzlich auch noch die beschriebene Kluft vergrößern dürfte.

Zwei Grundtypen von Zeitdiagnose scheinen mir heute am meisten verbreitet. Den ersten Typus nenne ich „monothematische Diagnosen“, den anderen „Erklärungen eines Epochenbruchs“. Der erste Typ begann sich auszubreiten, als in den späten 1970er Jahren der Begriff „Spätkapitalismus“ seine Plausibilität zu verlieren begann, weil sich immer deutlicher herausstellte, dass die kapitalistische Wirtschaft eine neue Dynamik erlebte und die unerhörten technischen Fortschritte insbesondere der Informations- und Kommunikationstechnologie eher die realsozialistischen Gesellschaften als die kapitalistischen gefährdeten. Die berühmteste neue solche Diagnose ist die von der „Risikogesellschaft“ (Beck 1986); diese musste, als sie 1986 auf den Markt kam,

1 Der folgende Text ist unter dem gleichen Titel in einer leicht veränderten Fassung auch erschienen in: Hans Joas, 2012: *Glaube als Option. Zukunftsmöglichkeiten des Christentums*, Freiburg et al., 106-128.

im Zusammenhang mit der Katastrophe von Tschernobyl als treffende soziologische Deutung vielen unmittelbar einleuchten. Ulrich Becks sensationeller Erfolg ermutigte viele, ihn nachzuahmen und ähnliche Versuche vorzulegen. Am nächsten an Becks Erfolg heran kam Gerhard Schulze mit seiner „Erlebnisgesellschaft“ von 1992; dieser Erfolg blieb allerdings im Unterschied zu Beck im Wesentlichen auf Deutschland begrenzt. „Wissengesellschaft“, „Kommunikationsgesellschaft“, „Multioptionsgesellschaft“, „Verantwortungsgesellschaft“, „Netzwerkgesellschaft“, „Entscheidungsgesellschaft“ – das sind die Stichworte für einige dieser Diagnosen. Inzwischen hat ein Journalist anhand der Frage „In welcher Gesellschaft leben wir?“ Kurzfassungen dieser monothematischen Diagnosen in mehreren Bänden zusammengestellt. Dadurch muss der Eindruck entstehen, als hätten die orientierungshungrigen Zeitgenossen nur die Wahl zwischen einem Dutzend oder mehr solcher jeweils auf ihre Weise einseitigen Analysen und als verkörpere sich die Soziologie in ihnen. Obwohl ich durchaus der Meinung bin, dass alle diese Versuche ihren ernstzunehmenden Kern haben, scheint mir eine „Wahl“ zwischen ihnen abwegig; was wir brauchen, ist eine Integration dieser Analysen oder besser eine Diagnose, die eine Integration des rationalen Kerns in einer multidimensionalen Perspektive erlaubt.

Der zweite Typus wird von der Behauptung gekennzeichnet, dass unter unseren Augen eine Epoche ihr Ende erreicht habe und wir Zeugen des Beginns einer neuen Zeit seien. Manchmal ist eine solche Behauptung schon in den monothematischen Diagnosen impliziert. Für Ulrich Beck bedeutet die Heraufkunft der Risikogesellschaft eine Entwertung aller klassischen soziologischen Begriffe wie Klasse und Familie und der Idee wertfreier Wissenschaft. Manche sind bescheidener und beschränken sich deutlicher als Beck auf das Ende einer Komponente der Gesellschaft (etwa in der „post-military society“ und vielleicht auch der „post-säkularen Gesellschaft“). Am intensivsten war die Debatte über die Wendung zu einer so genannten „Postmoderne“, bei der chronisch unklar blieb, ob es nur um eine Veränderung in den kulturellen Strömungen ging oder um eine neue Epoche auch in sozialstruktureller Hinsicht. Erneut will ich nicht bestreiten, dass viele dieser „post“-Diagnosen ein fundamentum in re haben, am meisten meines Erachtens die von der „post-industriellen Gesellschaft“ bei Alain Touraine und Daniel Bell mit ihrer Betonung der Rolle von Dienstleistung, Bildung und Wissenschaft. Aber die Vielzahl von rasch aufeinander folgenden Epochenbruchsdiagnosen führt zur Ermüdung des Publikums. Ähnlich wie in der Kunst vor dem Ersten Weltkrieg neue Stile und „-ismen“ (Fauvismus, Kubismus usw.) sich rasch ablösten, entsteht erst ein Effekt der Aufmerksamkeitssteigerung, da eben niemand bei Lebzeiten den Anschluss verlieren und den historischen Bruch, den andere verkünden, einfach ignorieren will. Aber bald erschöpft die Inflationierung solcher Deklarationen das Interesse und erzeugt Skepsis gegenüber der Künstlichkeit und Forciertheit beim Kampf um Aufmerksamkeit. Man kann eben nicht glauben, dass jedes Jahr eine neue Epoche beginnt, und unter historisch Gebildeten ist es eine alte Weisheit, dass man erst im großen zeitlichen Abstand weiß, ob ein Ereignis wirklich

„historisch“ war. Gegenüber diesem zweiten Typus ist also eine bessere Balance von Kontinuität und Diskontinuität anzumahnen.

Mit dieser Balance und dem Plädoyer für Multidimensionalität sind zwei Desiderate genannt, die eine sozialwissenschaftliche Zeitdiagnose erfüllen muss, wenn sie sich nicht zu sehr vom theoretischen und empirischen Bestand dieser Fächer und einem historisch reflektierten Bewusstsein entfernen will. Mein Vorschlag lautet nun, dass der geeignete Weg in diese Richtung über eine neue Reflexion auf den Begriff der Kontingenz verläuft, und zwar – genauer gesagt – über eine Neubestimmung unseres Verständnisses von Moderne und Modernisierung im Lichte dieser Sensibilität für Kontingenz. Ich will im Folgenden zunächst kurz weiter verständlich machen, was genau mit dieser programmatischen Aussage gemeint ist; dann soll in zwei Hinsichten wenigstens ansatzweise vorgeführt werden, zu welchen Ergebnissen eine solche Neubestimmung führen kann. Es wird dabei zum einen um das Verständnis sozialen Wandels gehen und zum anderen um die Gründe, warum unsere Zeit meines Erachtens als ein „Zeitalter der Kontingenz“ bezeichnet werden kann.

Die Sozialwissenschaften der ersten Jahrzehnte nach dem Zweiten Weltkrieg waren von zwei großen theoretischen Paradigmen dominiert, die beide sowohl forschungsleitend wie zeitdiagnostisch wirksam waren: der Modernisierungstheorie und dem Marxismus. Obwohl diese beiden in scharfer Konkurrenz zueinander standen, ist im Rückblick unverkennbar, dass sie auch viele wesentliche Züge miteinander teilten. Am auffallendsten ist wohl, dass beide ein „tight coupling“, eine enge Koppelung der verschiedenen gesellschaftlichen Sphären und der Entwicklung in ihnen unterstellten. Dem Marxismus und seinen Vorstellungen von Basis und Überbau wurde von den Modernisierungstheoretikern zwar ein empirisch unhaltbarer ökonomischer Determinismus vorgeworfen, der zur Vernachlässigung anderer Wirkkräfte sozialen Wandels führe. Die damit in Anspruch genommene Multidimensionalität wurde aber insofern gleich wieder verschenkt, als die vorherrschende funktionalistische Denkweise es nahelegte, etwa aus kulturellen Veränderungen auf unumgängliche Systemanpassungen in anderen Bereichen zu schließen. Damit bestand die Gefahr, dass dem platten ökonomischen nur ein ebenso platter kultureller Determinismus entgegengesetzt würde. Noch krasser fällt das Urteil hinsichtlich des zweiten Kriteriums, der Balance von Kontinuität und Diskontinuität, aus. Die typischen Modernisierungstheoretiker – allerdings nicht Talcott Parsons selbst – unterstellten einen dichotomischen Bruch zwischen vor-modernen, so genannten „traditionellen“ Gesellschaften und modernen (dazu Knöbl 2001). Die Geschichte der modernen Gesellschaften wird dann als mehr oder minder „kontinuierlich“ und progressiv geschildert. Kriege, Gewaltregimes und Genozide werden auf Ausnahmen und Sonderwege zurückgeführt; der Zusammenbruch „antimoderner“ Bewegungen und Herrschaftsordnungen gilt als geschichtlich garantiert. Selbst pessimistische Gegenstimmen zum historischen Optimismus von Modernisierungstheorie und Marxismus – am deutlichsten etwa die „Dialektik der Aufklärung“ von Horkheimer und Adorno – bleiben der Unilinearität dieses Ge-

schichtsbildes insofern verhaftet, als auch sie nur den dialektischen Charakter des einen Prozesses steigender Naturbeherrschung betonen, nicht aber Abstand gewinnen von der Idee der einen Modernisierung. Und wenn, wie im Zeichen von „Postmoderne“, „reflexiver“ oder „zweiter Moderne“, ein drittes Stadium den dichotomisch unterschiedenen zwei Stadien der Modernisierungstheorie hinzugefügt wird, lässt sich feststellen, dass zur Kennzeichnung unserer Zeit oft eben die Behauptungen aufgestellt werden – etwa zum Ende aller Traditionen und fester Bindungen –, die von der konventionellen Modernisierungstheorie bereits auf den Beginn der Moderne bezogen worden waren.

Aus diesem Labyrinth konkurrierender Diagnosen, die aber alle eine homogene Moderne und einen völligen Bruch zwischen ihr und der vorherigen Geschichte unterstellen, kommen wir – und das ist meine These – nur heraus, wenn wir mit dem „fetishism of modernities“ brechen. Diesen Ausdruck entnehme ich dem gleichnamigen Buch des kanadischen Politikwissenschaftlers Bernard Yack aus dem Jahr 1997. Er schließt an Herbert Schnädelbachs kritische Interpretation der „Dialektik der Aufklärung“ an und spricht von einer Fetischisierung der Moderne überall dort, wo eine Vielzahl heterogener sozialer Prozesse und Phänomene zu *einem* großen Objekt namens Moderne totalisiert wird: Für ihn ist das Resultat dieser vereinheitlichten begrifflichen Operation ein „sozialer Mythos“, der Mythos nämlich von der einen Moderne und der einen Modernisierung.

Ich ziele darauf, diese mythisierende Vereinheitlichung rückgängig zu machen. Ich behaupte in der Tat, dass es einen einheitlichen Prozess der Modernisierung mit eng gekoppelten Unterprozessen gar nicht gibt. Wir sollten stattdessen die angeblichen Unterprozesse der Modernisierung als relativ selbstständige, voneinander unabhängige Prozesse sehen, die allerdings in Kausalbeziehungen zueinander stehen. Dann können wir das genaue Maß ihrer Abhängigkeit voneinander, ihre unterschiedlichen Zeitstrukturen, die Spannungen zwischen ihnen und die Integrationsmöglichkeiten je einzeln und ohne funktionalistische Vorannahmen untersuchen. Für ein solches Verständnis der Beziehung zwischen diesen Prozessen bietet sich der Begriff der „Kontingenz“ als Gegenbegriff zum „tight coupling“ und zu funktionalistischen Ganzheitsunterstellungen an.

Selbstverständlich darf aus der Fetischisierung der Moderne aber nicht einfach eine Fetischisierung und Essentialisierung dieser Unterprozesse werden. Auch diese sind ja nur begriffliche Abstraktionen. Wenn wir etwa von der Säkularisierung als einem solchen (angeblichen) Unterprozess der Modernisierung sprechen und dann verschiedene Schübe dieser Säkularisierung in der Geschichte unterscheiden, müssen wir uns immer bewusst sein, dass das Geschehen in diesen verschiedenen Phasen vielleicht ganz unterschiedlich war und durch den einheitlichen Begriff nur eine falsche Einheitlichkeit vorgetäuscht wird. Gegen diese Gefahr hilft nur, wie schon Max Weber und die amerikanischen Pragmatisten wussten, eine konsequent handlungstheoretische Orientierung. Diese lenkt die Aufmerksamkeit auf die Handlungen, aus

denen sich soziale Prozesse und soziale Ordnungen ergeben und in denen sich diese realisieren. Damit stellt sich aber auch die Frage, in welchem Maße diese Prozesse sich tatsächlich aus den Intentionen der Handelnden ergeben und wie sehr die Handelnden die geschichtlichen Prozesse als nicht-determiniert und als beeinflussbar erleben. Dies ist der zweite Kontext, in dem der Kontingenzbegriff bedeutsam wird. Ich interessiere mich hier mit anderen Worten dafür, ob man unsere Zeit über eine Zunahme individueller Handlungsoptionen charakterisieren kann und wie sich das Bewusstsein historischer Kontingenz herausgebildet hat. Nimmt man die verschiedenen Bestimmungen zusammen, wird deutlich, dass eine Theorie der Kontingenz das makrosoziologische Gegenstück zu einer kreativitätsorientierten Handlungstheorie ist (Joas 1992).

Zunächst nun aber zu einer kontingenzbezogenen Revision unseres Verständnisses von Moderne und Modernisierung. Zwei Denkweisen hindern viele an einem solchen Verständnis. Diese lassen sich als Erbe von Marxismus und Modernisierungstheorie verstehen. Als Erbe des Marxismus bezeichne ich die Vorstellung, dass ein Prozess der „Ökonomisierung“, d. h. einer immer stärkeren Durchsetzung einer Logik rationalen Nutzenkalküls in der Wirtschaft, aber auch in anderen Sphären gesellschaftlichen Lebens, den master trend von Modernisierung ausmache. Als Erbe der Modernisierungstheorie bezeichne ich die Vorstellung, der master trend liege in einer immer weiter voranschreitenden funktionalen Differenzierung. Es ist nun hier offensichtlich nicht die Gelegenheit, die beiden Annahmen ausführlich in ihre Schranken zu weisen.

Ich habe dies in verschiedenen Veröffentlichungen bereits versucht (Joas 1992, 1998). Was die Ökonomisierungsthese betrifft, ist zunächst bemerkenswert, dass die eigentlichen Begründer und Klassiker modernen ökonomischen Denkens, etwa Adam Smith, eine solche Idee nicht vertraten. Die berühmten Debatten über das Verhältnis von ökonomischer Theorie und Moralphilosophie bei Smith wären gar nicht aufgekomen, wenn er angenommen hätte, dass alle Sphären menschlichen Lebens bald von der Logik ökonomischen Denkens durchdrungen würden. Der erste radikale Verfechter dieser Auffassung war vielmehr Karl Marx; der klassische Text, in dem diese Idee entfaltet wurde, ist das „Kommunistische Manifest“. Dort findet sich nicht nur die berühmte Analyse der Herausbildung eines kapitalistischen Weltmarkts, der ständigen Steigerung wirtschaftlicher Produktivität, der rapiden Effizienzgewinne bei Transport und Kommunikation, des sensationellen Wachstums städtischer Siedlungen, sondern vor allem die Vorhersage, dass „(a)lles Ständische und Stehende verdampft“. Dem Nationalstaat, der Familie, den Professionen, der Religion – ihnen allen wird das baldige Verschwinden ebenso prophezeit wie allen sozialen Klassen außer Bourgeoisie und Proletariat.

Alle diese Prognosen oder Prophezeiungen sind aber nicht nur nicht eingetroffen; vielmehr kann man sagen, dass die meisten Phänomene, deren Untergang von Marx für besiegelt erklärt wird, ihr goldenes Zeitalter eher noch vor sich hatten. Das

gilt für den Nationalstaat in Europa, aber erst recht im Weltmaßstab; es gilt für die Familie und die Bedeutung beruflicher Qualifikation. Und die Prognose vom Verschwinden der Religion war ein krasser Eurozentrismus, wie schon der Vergleich mit den USA zeigt, in denen bekanntlich das 19. Jahrhundert ein Zeitalter absolut und relativ dramatisch wachsender Religionsgemeinschaften war („The Churching of America“). Die Tatsache, dass Marx' Voraussagen so deutlich scheiterten, hindert viele Teilnehmer der heutigen Globalisierungsdiskussionen allerdings nicht, in unserer Zeit dieselben Aussagen zur alles zermalmenden Ökonomisierung zu machen – nur meist des geschichtlichen Rahmens und damit der utopischen Hoffnungen beraubt, die bei Marx und Engels dem Hymnus auf die ökonomischen Transformationen ihre Durchschlagkraft gaben. Von Richard Rorty etwa wurde Marx als Globalisierungskritiker *avant la lettre* gefeiert, als habe er sich zwar im Zeitmaß seiner Voraussagen geirrt, aber gerade deshalb besonders weit in die Zukunft geblickt. Plausibler scheint mir, dass die Gründe, die schon einmal zum Scheitern der Prognosen führten, dieses Scheitern erneut herbeiführen dürften. Nötig ist es deshalb, der Annahme von der unaufhaltsam fortschreitenden Ökonomisierung sowohl den Gedanken möglicher „zivilisierender“ Wirkungen des Marktes entgegenzuhalten wie die Analyse der komplexen institutionellen Voraussetzungen langfristiger wirtschaftlicher Dynamik.

Gegenüber der Ökonomisierungsthese hat nun die große Konkurrentin des Marxismus in Gestalt der Theorie funktionaler Differenzierung den Vorteil, nicht die Ausbreitung *einer* Logik des Handelns durch alle gesellschaftlichen Bereiche hindurch annehmen zu müssen, sondern Komplementaritäten und Kompensationen zuzulassen. Wenn der (marxistische) Historiker Eric Hobsbawm sich mit der bürgerlichen Familie im 19. Jahrhundert beschäftigt, nennt er sie „the most mysterious institution of the age“, und zwar deshalb, weil ihm unerklärlich scheint, „Why [...] a society dedicated to an economy of profit-making competitive enterprise, to the efforts of the isolated individual, to equality of rights and opportunities and freedom, (should) rest on an institution which is so totally denied all of these“ (Hobsbawm 1975: 237). Ein Differenzierungstheoretiker wird hier nichts Mysteriöses finden. Für ihn liegt es nahe, dass eine Disziplinierung der Handelnden mit ihren Leidenschaften zu rationalen, interessebezogenen Akteuren (Hirschman 1980) es geradezu wahrscheinlich macht, nun das außerberufliche Leben mit Leidenschaften und der Sehnsucht nach emotionaler Intensität zu besetzen.

Es gibt überhaupt keinen starken Grund für die Annahme, dass ein Wert sich in allen gesellschaftlichen Sphären durchsetzt und alle anderen Werte verdrängt. Folgen wir Stephen Toulmin's bedeutendem Buch „Cosmopolis“ (1994), dann entstand die cartesianische Idee einer rationalen Methode der Lösung philosophischer Probleme gerade nicht aus einer Kultur, in der der Wert der Rationalität unangefochten in Geltung war, sondern umgekehrt aus einer verzweiferten Hoffnung, einen Ausweg aus den unlösbar erscheinenden Konfessionskonflikten der frühen Neuzeit zu finden. Auch die Institutionalisierung einer teilweise neutralisierten Sphäre des Politischen

und die damit einhergehende Privatisierung des Religiösen wird häufig ähnlich erklärt. Es handelt sich also jeweils um komplexe institutionelle Konstellationen, Arbeitsteilungen, Machtbalancen. All dies wird vom differenzierungstheoretischen Denken viel besser beschrieben als von der Ökonomisierungsthese. Natürlich kann auch diese Idee sinnlos übersteigert werden. Dies scheint mir – mit Verlaub – im Œuvre von Niklas Luhmann geschehen, wenn die Subsysteme wie in sich geschlossene Universen mit je eigenem Code konzipiert werden, statt dass ihre ständige wechselseitige Durchdringung und ihre Einbettung in einen Werthorizont zum Thema werden. Die Theorie funktionaler Differenzierung gewinnt ihre Plausibilität aber nicht nur aus ihrer nicht unbeträchtlichen deskriptiven Adäquanz, sondern auch aus normativen Gründen. Bei dem führenden amerikanischen Vertreter dieser Denkrichtung (in meiner Generation), Jeffrey Alexander, ist der Einfluss von Michael Walzer mit seiner Differenzierung des Werts der Gerechtigkeit nach sozialen Sphären entscheidend. Und bei der „Konversion“ führender europäischer linker Sozialtheoretiker zur Differenzierungstheorie, etwa bei Jürgen Habermas und Alain Touraine, ist entscheidend, dass sie in dieser Theorie ein Mittel zur Abwehr neuer totalitärer Versuchungen erkennen.

Während die deskriptive Leistung des Differenzierungs-Vokabulars und ihre normative Attraktivität also nicht zu unterschätzen sind, ist die explanatorische Kraft gering. Dies wird häufig übersehen. Die Ursachen der funktionalen Differenzierung, ihrer unterschiedlichen Gestalt und ihres unterschiedlichen Ausmaßes in verschiedenen Gesellschaften und Epochen bleiben in der Regel in der Differenzierungstheorie völlig ungeklärt; schwer tut sie sich auch mit Akteuren, Gegenkräften und einer Spezifizierung des Zeitmaßes der unterstellten Prozesse. Dies galt schon im 19. Jahrhundert, als William James die Übertragung biologischer Theoriebestandteile auf die Sozialwissenschaften bei Herbert Spencer unnachahmlich karikierte: „Evolution is a change from a non-howish, untalkaboutable, all-alikeness to a somehowish and in general talkaboutable not-all-alikeness by continuous stick-to-getherations and something-elsifications” (James in Myers 1986: 43). Bei Durkheim und Simmel wurde die Bombastik des Differenzierungsjargons durch eine asketische Beschränkung auf die quantitativen Dimensionen von Gruppengröße und -dichte vermieden, bei Talcott Parsons dadurch, dass Differenzierung nur als eine von vier Dimensionen sozialen Wandels betrachtet wird. Aber in der Modernisierungstheorie und bei Luhmann ging dies alles wieder verloren. Auch hierzu kann an dieser Stelle keine detaillierte Argumentation geboten werden (Joas 1992: 326-357). Ziel aber ist der Nachweis, dass uns weder „Ökonomisierung“ noch „Differenzierung“ wirklich den Stein des Weisen liefern für das Verständnis von „Modernisierung“.

Mein Gegenvorschlag lautet, wie angekündigt, die angeblichen Subprozesse der Modernisierung überhaupt nicht aus *einer* verursachenden Dimension heraus zu erklären, sondern in kontingenten Beziehungen zueinander zu sehen. Unter den Klassikern der Sozialtheorie scheint mir am stärksten Jakob Burckhardt in dieser Richtung ge-

dacht zu haben, übrigens einer der wenigen Denker dieser Zeit, der keine Säkularisierungstheorie vertrat. Er unterscheidet in seinen „Weltgeschichtlichen Betrachtungen“ die „drei Potenzen“ Staat, Religion und Kultur und baut seine Betrachtungen dann strikt kombinatorisch entlang der „sechs Bedingtheiten“ auf: die Kultur in ihrer Bedingtheit durch Staat und Religion, der Staat in seiner Bedingtheit durch Religion und Kultur, die Religion in ihrer Bedingtheit durch Staat und Kultur. Hier ist schon im Theoriedesign jede Annahme *eines* master trends vereitelt. Unter den gegenwärtigen Soziologen scheint mir der Konflikttheoretiker Randall Collins dem am nächsten zu kommen, wenn er – übrigens in einer Diskussion des angeblichen deutschen „Sonderwegs“ – den Begriff der Modernisierung in vier gegeneinander variable Prozesse (Ökonomisierung, Bürokratisierung, Demokratisierung, Säkularisierung) zerlegt (Collins 1999: 152-175). Ich selbst füge dieser Liste, die ich für höchst brauchbar halte, in meinem Versuch noch den sozialpsychologischen Prozess der Individualisierung und die zwischengesellschaftliche Dimension fortschreitender Pazifizierung hinzu.

Der Gewinn dieses Vorgehens ist zunächst ein heuristischer. Wir gewinnen daraus ein „tableau idéologique“, ein Schema zur Klassifikation und Übersichtlichmachung von Zeitdiagnosen und makrohistorischen Thesen: Wir sehen z. B., welche große Rolle „Bürokratisierung“ für Max Webers Verständnis der Moderne spielte und welche geringe für Emile Durkheims. Pazifizierung zwischenstaatlicher Beziehungen war für Weber eine abwegige Vorstellung, für Durkheim nicht. Simmel konzentrierte sich auf ein Wechselspiel von Ökonomisierung und Individualisierung. Wir nehmen so Einseitigkeiten und Auslassungen in klassischen und gegenwärtigen Zeitdiagnosen wahr. Aber viel wichtiger als diese metatheoretische Nützlichkeit ist, dass wir auch die tatsächliche Variabilität der Konstellationen erkennen, die im pseudo-einheitlichen Begriff der Modernisierung verschwindet oder in Richtung der Deutung von Sonderwegen und Irrläufern der Modernisierung weggedrückt wird. Ich selbst habe mich in den letzten Jahren vor allem mit der Bedingtheit von Säkularisierungsprozessen beschäftigt (Joas 2004, 2007). Dies bedeutet zum einen die Widerlegung der These, dass Modernisierung mit einer Art innerer Notwendigkeit zur Säkularisierung (im Sinne abnehmender Bedeutung von Religion) führe. Diese Widerlegung kann auf empirische Argumente und auf eine theoretische Kritik am Religionsverständnis der Säkularisierungstheoretiker aufbauen. Aber sie ist auch darauf angewiesen, nun umgekehrt zu fragen, wie sich Prozesse der Ökonomisierung, Demokratisierung, Individualisierung – um nur einige zu nennen – so auswirken, dass tatsächlich Säkularisierungseffekte entstehen. Die Widerlegung der Säkularisierungsthese meint ja keine Leugnung von Fällen faktischer Säkularisierung. Die These der „Religionsökonomie“ etwa, dass freier Wettbewerb religiöser Anbieter religiöse Vitalität erhöhe, wird dann als in sich plausible, selbst aber wieder einseitige, d. h. von rechtlichen und politischen Bedingungen absehbare Erklärungshypothese erkennbar. Nur eine systematische Durchführung der „Bedingtheiten“ wird der Idee einer kontingenten Relation der „Subprozesse“ gerecht.

Diese Behauptung ist zwar von zeitdiagnostischer Relevanz, insofern sie unser Verständnis von Moderne verändert, soll aber keineswegs nur für unsere Zeit gelten. Warum aber nenne ich dann unsere Zeit ein Zeitalter der Kontingenz? Der Grund ist, dass mir der Begriff der Kontingenz wie kein anderer geeignet scheint, die Zunahme der Optionen unseres Handelns und zugleich derjenigen Widerfahrnisse in unserem Leben, die sich aus den Folgen der massenhaften Verbreitung der Steigerung solcher individueller Handlungsmöglichkeiten ergeben, zu bezeichnen. Diese Zunahme der Optionen lässt sich schnell veranschaulichen, wenn wir an die heutigen Möglichkeiten der Partnerwahl oder der Konfrontation mit einer Pluralität von Religionen, Weltanschauungen und Lebensformen denken. Ebenso vergrößern technologische Entwicklungen die individuelle Mobilität oder die Chance zur Kommunikation mit physisch Abwesenden oder den Eingriff und die Selbstbestimmung in Bereichen (wie denen der biologischen Reproduktion), die noch vor kurzem als unverfügbar betrachtet wurden. Ich behaupte nicht, dass diese objektiv konstatierbare Optionssteigerung für alle Gesellschaftsmitglieder in gleichem Maße zutrifft oder von allen als Steigerung ihrer Handlungsfähigkeit erlebt wird. Gerade auch hinsichtlich der Handlungsoptionen gibt es soziale Ungleichheit, und diese betrifft auch die Chancen zur Entwicklung der Fähigkeit, Optionen überhaupt als Chancen zu sehen und nicht als Gefahr und Überforderung. Orientierungsprobleme können zu einer Sehnsucht nach Optionsreduzierung, ja zu aggressiver Optionsvernichtung führen. Nicht globale Aussagen sind hier erwünscht, sondern genaue Beschreibungen, die dann natürlich jeweils nur einen begrenzten Gültigkeitsanspruch haben können. Ich selbst habe mich in dieser Hinsicht auf das Gebiet der Religion konzentriert, auf die Frage also, welche Wirkungen die Dauerkonfrontation mit religiös-weltanschaulicher Pluralität für die Chancen der Entstehung intensiver Wert- und Glaubensbindungen hat (Joas 2004: 32-49).

Es kann nicht schaden, an dieser Stelle den Begriff der „Kontingenz“ zu definieren. Es hat sich eingebürgert, das als „kontingent“ zu bezeichnen, was weder notwendig noch unmöglich ist, was also ist, aber nicht sein muss. Die größte Gefahr für ein angemessenes Verständnis des Begriffs ist eine Gleichsetzung mit dem Begriff des „Zufälligen“. Dies begegnet mir immer wieder als Missverständnis meiner Ausführungen. Eine Theorie des Zufälligen wäre aber als Projekt recht unplausibel, die These, dass alles zufällig sei, nicht gerade erkenntnisfördernd. Das Missverständnis entsteht daraus, dass der Begriff der Kontingenz auch ein Gegenbegriff zu dem der Notwendigkeit ist – wie der des Zufalls. Aber die Bedeutung von Gegenbegriffen hängt stark von der Bedeutung des Ausgangsbegriffs ab. Wenn unter Notwendigkeit wie in der vorneuzeitlichen Philosophie der wohl geordnete Kosmos verstanden wurde, dann bezog sich Kontingenz – das hat Ernst Troeltsch 1910 in einem brillanten Aufsatz (Troeltsch 1922) dargestellt – sowohl auf die Unvollständigkeit und mangelnde Perfektion der bloß sinnlich-materiellen Welt als auch auf den freien und schöpferischen Charakter von Gottes Eingriffen in die Welt. Ein dramatischer semantischer Wandel spielte sich ab, als die neuzeitliche wissenschaftliche Revolution das

Bild eines wohl geordneten Kosmos durch das eines kausal determinierten Universums ersetzt, das von den Naturgesetzen wie ein Uhrwerk regiert werde. Durch diese Umstellung wurde es unmöglich, metaphysische Gewissheit und Ruhe in der Kontemplation des wohl geordneten Kosmos oder im gläubigen Vertrauen in die vom Schöpfergott in seinem unerforschlichen Ratschluss eingerichtete Natur zu finden. „Kontingenz“ nahm deshalb, die alte Zweideutigkeit beibehaltend, einerseits die Bedeutung „Zufall“, andererseits „freier Wille“ an. Die Suche nach Gewissheit wanderte von der ontologischen auf die erkenntnistheoretische Ebene: Descartes' Glaube an die Möglichkeit einer Erkenntnisgewissheit verbürgenden Methode ist dafür der klarste Ausdruck. Seit der so genannten „Sattelzeit“ um 1800 mit ihrer radikalen Verzeitlichung des menschlichen Selbstverständnisses gab es immer neue Wellen der Einsicht in die Kontingenz der menschlichen Existenz, freilich auch immer neue Mittel der Kontingenzverdrängung etwa in Gestalt teleologischer oder evolutionistischer Geschichtsphilosophien. Aber nicht um die Feinheiten der Ideengeschichte geht es hier, sondern um die zeitdiagnostische Fruchtbarkeit dieses Begriffs. Der Begriff sensibilisiert uns zugleich für die Zunahme der Optionen unseres Handelns und für die Zufälligkeit der Widerfahrnisse in unserem Leben, die sich wesentlich auch aus der Steigerung individueller Handlungsmöglichkeiten ergibt. Die gestiegenen Handlungsoptionen produzieren neue Formen und Anforderungen sozialen Lebens. Die alte Doppelung im Kontingenzbegriff – von „Zufall“ und „freiem Willen“ – wiederholt sich also erneut, wenngleich der Begriff nun nicht mehr auf das Handeln des Schöpfers oder des idealisierten freien Individuums, sondern auf alle Menschen und ihr Zusammenleben bezogen wird. Und wir müssen bei beiden Bedeutungen zudem objektive Zurechenbarkeit und subjektive Erfahrung voneinander unterscheiden. Gestiegene Handlungsoptionen können als erlösende Freisetzung, aber auch als belastender Zwang zur Entscheidung erlebt werden; die Fülle der Widerfahrnisse aus der Freiheit der anderen heraus kann als intensitätssteigernd und als bedrohlich erlebt werden.

Aus der Steigerung individueller Handlungsoptionen können sich auch paradoxe Folgeprobleme ergeben, die geradezu zu einer Restriktion faktischer Handlungsmöglichkeiten der Individuen führen. Der Verkehrsstau ist deshalb so sehr auch eine symbolische Verdichtung der Probleme heutiger Vergesellschaftung, weil hier anschaulich wird, wie die Aggregation individueller Entscheidungen zu einem Kollektivphänomen führen kann, das individuelle Optionen radikal einschränkt. Während die ältere Literatur zum Thema Kontingenz – etwa noch John Deweys bedeutendes Buch „The Quest for Certainty“ von 1929 – Hoffnungen auf eine wissenschaftlich-technische Bewältigung von Kontingenz artikulierte, hat in neuerer Literatur zum Thema – etwa im Werk von Niklas Luhmann – eine genau gegenteilige Betonung der paradoxen Konsequenzen von Optionsvermehrung die Oberhand gewonnen. In dieser Sichtweise wird jede Hoffnung auf ein kollektives Handeln, das die individuellen Spielräume schützt und paradoxe Konsequenzen verhindert, für hoffnungslos obsolet erklärt. Damit aber entsteht das selbst paradoxe Bild, dass alles immer kontingenter

Politik und Kontingenz

(Eds.) K. Toens; U. Willems

2012, X, 296 S., Softcover

ISBN: 978-3-531-18363-3

Politik und Kontingenz

Toens, K.; Willems, U. (Hrsg.)

2012, X, 296 S., Softcover

ISBN: 978-3-531-18363-3