

Man kann Politik als System verstehen, welches für eine Gesellschaft Entscheidungen gemeinverbindlich generiert, exekutiert und implementiert (Parsons 1972). „Staat“ ist dann der Begriff, mit dem sich ein solches politisches System selbst beschreibt (Luhmann 2000, S. 119). Sinn macht dieser Begriff folglich erst dort, wo Selbstbeschreibung durch Zuschreibung zu einer „Nation“ sinnvoll wird. Besonders deutlich wird dies natürlich in der Umkehrung, wenn durch „Globalisierung“ die Zuschreibung der eigenen Begrifflichkeit unnötig wird, der Begriff Staat in Bezug auf Politik nicht mehr all zu viel bezeichnet. Aber so weit möchte ich an dieser Stelle nicht gehen. Hier geht es um die Bezugnahme zu dem zweiten, ebenso recht ungenauen aber doch sehr häufig verwendeten Begriff, den der „Demokratie“. Und um das Feld noch weiter abzustecken: um moderne Demokratien.

Für Luhmann etwa ist Demokratie die Wiedereinbeziehung der Politik in das Politische, sie ist die Form, in der Politik politisiert wird. Demokratie ist das re-entry und damit die stetige Prozessualisierung einer Paradoxie, die Selbstinszenierung eines Widerspruches: dass nämlich das, was Staatlichkeit bedeutet, durch das Gegenteil von Staatlichkeit erzeugt wird (Luhmann 2000, S. 356). Diese Verwendung des Begriffes „Demokratie“ hat jedoch einen Nachteil: inhaltlich wird Demokratie kontingent. Mir geht es hier nicht um eine normative Fundierung von Staatlichkeit, es steht eher zu befürchten, dass eine staatszentristische Formulierung von Demokratie, wie sie Luhmann anbietet, selbst normativ ist (Lange 2003).

Mit der voluntaristischen Version des Funktionalismus könnte man Demokratie als eine Selbstbeschreibung des politischen Systems einer Gesellschaft bezeichnen, die einen hohen Grad an Legitimität im Weberschen Sinne aufweist, also Selbstbindungswirkungen entfaltet, die Restriktionen – gleich welcher Art – minimieren. Aber auch diese Parsonsche Lösung kommt am Luhmannschen Paradoxon nicht vorbei: Der Staat wird immer unnötiger, je demokratischer er ist. Idealtypisch kann es dann gar keinen demokratischen Staat geben, es sei denn, eben als re-entry, als gesellschaftlich kontingente Erscheinung, als ein Zustand, den man herzustellen

bestrebt ist, ohne letztlich sagen zu können, wie er aussieht, oder gar irgendwelche Sinnbezüge herstellen zu können. Das ist alles sehr unbefriedigend.

Man kann jedoch den Parsonschen Voluntarismus voraussetzend, danach fragen, wann ein hoher Grad an Legitimation politischer Entscheidung durch die Selbstbindung der Mitglieder eines sozialen Systems am wahrscheinlichsten ist. Strukturalistisch betrachtet haben dann demokratische *Institutionen* die Legitimationslast zu tragen. Legitimation wird durch ein demokratisches „Verfahren“ (Luhmann, Habermas) erreicht.¹ Demokratische Verfahren führen zwar in einem juristischen Sinne, nicht aber automatisch auch in einem wissenssoziologischen Sinne zur Legitimation politischer Entscheidungen.² Wissenssoziologisch kann die Selbstbindung des Akteurs an die als legitim angesehene Herrschaft nur dann erfolgen, wenn sich politische Entscheidungen durch die Wissensbestände des Akteurs besehen als verständlich erweisen, und die dahinter verborgenen und erst in Krisen immer wieder aufbrechenden Überzeugungsmuster vom Akteur geteilt werden. *Wenn unterschiedliche Überzeugungen im politischen Prozess durch verschiedene Deutungsangebote praktischen Wissens als solche offenbar werden, muss zumindest ein gemeinsamer Bezug auf gesellschaftlich übergreifende und als nicht kontingent gesetzte „Wahrheiten“ bestehen. Diese „Wahrheit“ kann strukturalistisch gesehen eine demokratisch- staatliche Institution sein, aber sie muss es nicht. Sie kann auch die Form von religiösen Glaubenssätzen und/ oder wissenschaftlichen Erkenntnissen annehmen. Beides legitimiert Demokratie in der Selbstbindung des Akteurs auch ohne demokratisches Verfahren.*

Bildlich gesprochen geht es in der Demokratie darum, dass jene Entscheidungen, welche für die gesamte Bevölkerung getroffen und von diesen in ihrer Alltagspraxis bewältigt werden müssen, vom Publikum politischer Prozesse mit „getragen“ werden, und damit ist auch ein kognitiver Prozess gemeint.³

¹ Dieses geradezu juristische Verständnis von Legitimation war aber gerade in Webers Herrschaftssoziologie nicht gemeint!

² Dies kann man wohl aus wissenssoziologischer Perspektive zu Recht an gesellschaftstheoretischen Konzepten von Politik und Demokratie kritisieren: Die Reduktion auf die formalrechtliche Ebene und die Negierung des materiellen Rechtsanspruches der Demokratie. Demokratie wird dann häufig mit „Rechtsstaat“ empirisch verwechselt oder sogar theoretisch Gleichgesetzt.

³ Wir gleiten an dieser Stelle in die politische Philosophie ab, wenn wir uns fragen, ob den diese kognitive „Tragbarkeit“ politischer Entscheidungen nicht nur die Voraussetzung der Selbstbindung des gesellschaftlichen Akteurs darstellt, sondern sogar von demokratischen Institutionen selbst *erzeugt* werden muss. Evolutionstheoretisch handelt es sich hier sicherlich um ein dialektisches Verhältnis; es mit der Ideologie der Aufklärungsdemokratie zu verwechseln wäre hingegen ein methodologischer Fehler.

Den Zusammenhang zwischen demokratischer Legitimation, gesellschaftlichen Wissen und politischer Person hat am prominentesten Max Weber hergestellt. Ich werde daher ausgehend von der Weberschen Rationalisierungstheorie eine erste Darstellung des politischen Raumes anhand der Dimensionen Kontingenz und Ambivalenz wagen, der später noch weiter ausgebaut wird. Zur Hilfe eilen mir hierfür Georg Simmel und sein „vornehmes“ Individuum.

2.1 Die Kontingenz gesellschaftlicher Entwicklung: Max Weber

Seinen Vortrag über „Politik als Beruf“ schließt Max Weber mit einem sehr pessimistischen Bild in Bezug auf das, was wir bisher diskutiert haben: „Die Politik bedeutet ein starkes langsames Bohren von harten Brettern mit Leidenschaft und Augenmaß zugleich. Es ist ja durchaus richtig (...), dass man das Mögliche nicht erreicht, wenn nicht immer wieder in der Welt nach dem Unmöglichen gegriffen worden wäre. Aber der, der das tun kann, muss ein Führer und nicht nur das, sondern auch – in einem sehr schlichten Wortsinn – ein Held sein. Und auch die, welche beides nicht sind, müssen sich wappnen mit jener Festigkeit des Herzens, die auch dem Scheitern aller Hoffnungen gewachsen ist, jetzt schon, sonst werden sie nicht imstande sein, auch nur durchzusetzen, was heute möglich ist. Nur wer sicher ist, dass er daran nicht zerbricht, wenn die Welt, von seinem Standpunkt aus gesehen, zu dumm oder zu gemein ist für das, was er ihr bieten will, dass er all dem gegenüber: >>dennoch!<< zu sagen vermag, nur der hat den >>Beruf<< zur Politik“ (Weber 1988b, S. 560). In seinem Vortrag – der nicht ohne den Bezug zur politischen Situation Deutschlands nach dem ersten Weltkrieg zu verstehen ist – stellt der politisch liberal gesinnte Weber vor allem eine reine Gesinnungsethik politischer Akteure als Problem dar, und stellt ihr eine gesunde Mischung von Gesinnungs- und Verantwortungsethik gegenüber. Gesinnung kann dabei sowohl für das Beharren auf alten Traditionen stehen, wie für die Verabsolutierung des Revolutionären. Stellt man diesen Vortrag aber in den Kontext von Webers Religionssoziologie, und hier insbesondere in eine Verbindung mit seinen modernisierungstheoretischen „Zwischenbetrachtungen“, so wird deutlich, dass Gesinnung in der okzidentalen Moderne auch in anderer Form gedacht und problematisiert werden kann. In „Politik als Beruf“ stellt Weber in diesem Sinne vor allem die Entwicklung der Parteien als moderne Bürokratien und die Differenzierung von Fachbeamten bzw. politischen Beamten heraus. Die eigentliche Tragik des Weberschen Kulturpessimismus wird allerdings nur dann deutlich, wenn man das Phänomen

der Gesinnungsethik auch auf das *politische Alltagsgeschäft* bezieht, welches sich nicht der Frage von Restauration oder Revolution stellen muss. Hier wird die professionelle Bindung des Politikers an die „Sache“ und die Richtigkeit der Position vor allem deswegen zum Problem, weil sie selbst als *Gesinnung* gedeutet werden kann. Jenseits von „links und rechts“ kann nämlich die Bindung an die Objektivität des Richtigen zu einer weitaus wichtigeren „Gesinnung“ werden, als die Deutung von Gut und Böse. Ich hatte weiter oben bereits ausgeführt, dass heutige Politik sich gerade dadurch auszuzeichnen scheint, dass die Gesinnung sich sachlich gibt, und diese Sache – in ihrer jeweiligen differenzierten Form – es ist, welche die Deutungsmuster politischer Akteure bestimmt (Schelsky 1983). Dadurch verändert sich die Bedeutung von Gesinnungs- und Verantwortungsethik. Meine These ist, dass diese modernisierungstheoretische Bedeutung von „Gesinnung“ zwar nicht in „Politik als Beruf“, sehr wohl aber in den religionssoziologischen Schriften von Weber deutlich wird, und theoriebautechnisch schlüssig macht, warum Weber zu seinem pessimistischen Bild von moderner Politik kommen muss, ganz abgesehen davon, was er selbst als politischer Mensch für richtig und sinnvoll gehalten hat. Denn der moderne Politiker muss auf jede – auch säkularisierte Form – von Gesinnungsethik verzichten, kann sich also auch nicht durch den Verweis auf die Objektivität der Sache legitimieren. Das Legitimationsproblem ist also sehr viel größer als Weber selbst in „Politik als Beruf“ thematisiert. Letztlich ist es aus der Logik des Weberschen Denkens heraus schlüssig, dass der moderne Politiker nur Verantwortungsethiker sein kann und nur auf diese Weise die Gesellschaft zu steuern in der Lage ist.

Das heißt Gesinnungsethik reduziert die Kontingenz des politischen Raumes, schränkt das politisch Mögliche jedoch so weit ein, dass eine Bezugnahme auf das Notwendige als unwahrscheinlich erscheint. *Aus diesem Grunde verlässt die Webersche Argumentation die strukturelle Ebene und fokussiert die Bedeutung des Individuums.*⁴ *Auf dieser Ebene existieren für Weber Ambivalenzen, und erst diese ermöglichen ethisches Handeln.* Das Individuum kann sich politisch ambivalent verhalten und aus der Verantwortung für dieses sein Handeln heraus kann es auf neue politische Herausforderungen adäquat (ethisch) reagieren. Diese auf Ambivalenz gründende Verantwortungsethik ermöglicht es erst die Logik der politischen Kontingenzreduzierung zu verlassen.⁵ Hierzu muss ich weiter ausholen.

⁴ Es ist dabei sehr wichtig zu erkennen, dass diese Bedeutungsverschiebung für Weber nur in Bezug auf die Religionssoziologie greift.

⁵ Es ist diese Weberinterpretation, die mir weiter unten zu einer Neubestimmung des politischen Raumes verhelfen wird, und daher gilt es sie näher zu belegen.

Was macht die Besonderheit der westeuropäisch-amerikanischen Entwicklung zur Moderne aus? Diese Frage steht im Zentrum der hier zu beleuchtenden Weberschen Modernisierungstheorie. Weber konnte zur Beantwortung dieser Fragen bereits auf andere Erklärungen zurückgreifen. Besonders die materialistische Geschichtsphilosophie von Karl Marx hat er zum Bezugspunkt seiner Auseinandersetzung machen. Die dort beschriebene Entwicklung des Kapitalismus war für Weber aber keine ausreichende Erklärung, um die Sonderstellung der westlichen Moderne zu verstehen, denn die kausale Erklärung des gesellschaftlichen ‚Fortschritts‘ alleine aus der dialektischen Entwicklung der Produktionsverhältnisse ist zu einseitig (Weber 1988a, I, S. 206). Zwar stimmt Weber mit Marx überein, denn: „Interessen (materielle oder ideelle), nicht: Ideen, beherrschen unmittelbar das Handeln des Menschen. Aber: die ‚Weltbilder‘, welche durch ‚Ideen‘ geschaffen wurden, haben sehr oft als Weichensteller die Bahnen bestimmt, in denen die Dynamik der Interessen das Handeln fortbewegte“ (Weber 1988a, I, S. 252). Weber interessiert sich für diese Weichen, die an verschiedenen historischen Orten den sich immer schneller fortbewegenden Zug der westlichen Moderne in seine spezifische Bahn gelenkt haben. An jeder Weiche war die Entwicklung der Gesellschaft kontingent, und mit jeder Weichenstellung wurde Kontingenz reduziert. Auch wenn sich der Antrieb des Zuges aus den materiellen Interessen der Passagiere speist, so sind es doch die Ideen, die ihm die Richtung geben. Webers These ist nun, dass diese verschiedenen Ideen sinnhaft miteinander in Beziehung stehen, eine Art logischen Verweis aufeinander haben. Das bedeutet allerdings nicht, dass diese Beziehung monokausaler Natur ist. Der Weg des Zuges steht nicht von vornherein fest, auch lässt sich der zukünftige Weg nicht vorhersagen, nicht einmal, wenn zunehmend Soziologen im Zug sitzen. Es ist aber sehr wohl möglich, die Weichenstellungen zu erkennen und die logische Verbindung der leitenden Ideen im Nachhinein zu verstehen.

Wenn man im Bilde bleiben möchte und die gesellschaftliche Entwicklung mit der Fahrt eines Zuges vergleicht, so sind es also materielle Voraussetzungen, die den Zug speisen, aber es ist die gesellschaftliche *Rationalisierung*, die dem Zug die Richtung gibt.

Wenn alle gesellschaftlichen Entwicklungen, also die historische Entwicklung in verschiedenen menschlichen Kulturkreisen, auf diese Weise als Rationalisierungsprozess beschrieben werden kann, so ist die Frage nach der Besonderheit der westlichen oder, wie Weber sagen würde, okzidental Entwicklung neu zu stellen. Sie lautet nun: Worin besteht die Besonderheit der okzidental Rationalität? Und: Wie sah der Rationalisierungsprozess des Okzidents aus?

Der westliche Modernisierungsprozess hatte nach Weber einen Rationalisierungsprozess der „Entzauberung der Welt“ zur Voraussetzung, der mit dem his-

torischen Aufkommen protestantischer Sekten seinen Abschluss fand. Diese Entzauberung speist sich aus:

1. Der Rationalisierung der Weltdeutung. Diese Ebene beschreibt die Ausschaltung von Irrationalitäten, die darin bestehen, dass sich verschiedene Weltdeutungen nicht logisch miteinander vereinbaren lassen. Der Prozess kann also dann einsetzen, ‚wenn die Dinge nicht logisch sind‘, wenn Sinnwidersprüche oder –spannungen auftreten und augenfällig werden. Stellt man sich die Welt z. B. als eine intentional von einem allmächtigen Gott geschaffene Ordnung vor, dessen Willen der Mensch unterworfen ist, so ist diese Deutung nicht mit der Vorstellung vereinbar, wonach sich dieser Gott durch menschliches Verhalten in seinem Willen beeinflussen lasse, wie ein Donnergott, der es regnen lässt, wenn man zweimal um das Feuer tanzt. Entweder der Mensch ist Gottes Willen unterworfen oder umgekehrt; die Welt in beider Art und Weise gleichzeitig zu deuten, ist widersprüchlich. In einer Gesellschaft kann dieser Widerspruch durch den Streit verschiedene Anhänger (soziale Trägerschichten) zum Ausdruck kommen. Was sich letztlich durchsetzt, ist vom Ausgang dieses Streites abhängig, muss sich aber in irgendeiner Form rational begründen. „Rationalisierung der Weltdeutung“ bedeutet dann, dass die widersprüchlichen Beziehungen durch diese rationalen Begründungen in einem historischen Entwicklungsprozess minimiert werden, ohne dass von vornherein klar wäre, welche Entscheidungen für welche Deutungen inhaltlich fallen.
2. Der Rationalisierung der Institutionen. Erst die Institutionalisierung von Weltbildern ermöglicht es, durch die Aufstellung von Verhaltensregeln spezifische Anreize zu rationalem Handeln zu geben. Auch diese Institutionen unterliegen nach Weber selbst einem Rationalisierungsprozess. Irrational ist hier, wenn die Dinge nicht zueinander passen und daher in Bezug auf die Handlungssteuerung der Menschen nicht effizient sind.
3. Der Rationalisierung der individuellen Lebensführung. Damit ist gemeint, dass die Menschen ihrem Handeln einen Sinn geben müssen, und dass dieser Sinn sich zwar auf abstrakte Weltbilder bezieht, die Menschen sich aber dennoch auch in einer komplexen Welt positionieren müssen, die immer mehr ist, als nur das Bild, das man sich von ihr macht. Spezifische Weltbilder zu haben und sie zu ‚leben‘ sind zwei unterschiedliche Dinge. Rationalisierung der Lebensführung bedeutet, dass hier eine (gewisse) Konsequenz der Lebensweise, eine „methodische Systematisierung“ eintritt. Irrational ist es hier also, wenn man in diesem Sinne nicht konsequent ist.

Der empirische Zusammenhang dieser drei Rationalisierungsebenen wird deutlich, wenn man erkennt, dass konsequente Lebensführung in Bezug auf spezifische Weltbilder durch Institutionen gefördert, aber eben auch behindert werden kann. Zugleich kann die Rationalisierung der Institutionen in Widerspruch zu den gängigen Weltbildern geraten. Weber hat, anders als viele Interpreten, selbst nie eine analytische Differenzierung seines Rationalisierungsbegriffes vorgenommen. So sinnvoll diese auch für das erste Verständnis seiner Theorie der Modernisierung ist, um so mehr muss aber deutlich gemacht werden, dass es sich hier um eine rein analytische Trennung handelt. *Die empirische Einheit des Rationalisierungsprozesses äußert sich nämlich darin, dass Brüche oder Widersprüche zwischen den einzelnen analytischen Ebenen den Stoff abgeben, an dem sich gesellschaftliche Entwicklungsschübe entzünden.* Es ist also gerade die empirische Einheit, nicht der analytische Unterschied, dem die zentrale Relevanz für den Modernisierungsprozess zukommt. Das lässt sich in allgemeiner Form folgendermaßen ausdrücken: Was für Weber (menschliches) Handeln von (instinktivem) Verhalten unterscheidet, ist der *Sinn*, der mit ihm verbunden wird. Unter *sozialem* Handeln ist zu verstehen, wenn sich dieser Sinn auf andere Menschen und deren Handeln bezieht. Wenn der Sinngehalt einer Handlung in der Interaktion jedoch nicht verloren gehen soll, muss er als erstes *verstanden* werden; und dieses Verstehen ist nur möglich, wenn sich der Sinn einer Handlung auch (gleich nach welcher konkreten Logik) nachvollziehen lässt. Auf dieser abstrakten Ebene bedeutet Rationalisierung also einen gesellschaftlichen Zwang zur Konsequenz der Interpretation um des Sinnes willen. Dieser Zwang wird umso größer, je mehr die Gesellschaft durch die Differenzierung in unterschiedliche ‚Wertsphären‘ – etwa Politik und Wirtschaft – auch *unterschiedliche Sinninhalte* offeriert. So interpretiert ist Rationalisierung Bedingung gesellschaftlicher Integration unter dem Primat der sozialen Differenzierung. Die Rationalisierung der Lebensführung mündet in einer der Rationalisierung der Institutionen angepasste Rollendifferenzierung. Aber damit ist nur die strukturelle Seite beschrieben. In der Tat führt diese Institutionalisierung jedoch auf der Ebene des Individuums zur Internalisierung in sich *logisch differenzierter* Handlungs- und Deutungsmuster. *Je stärker diese Differenzierung die alltägliche Lebensführung tangiert, desto ambivalenter bleibt das Individuum zurück.*

Was bedeutet dies nun für den modernen ‚okzidental‘en Rationalismus?

Das Spezifikum des okzidental Rationalismus lässt sich anhand der drei analytischen Ebenen des Rationalisierungsprozesses begreifen, wobei die analytische Trennung des Rationalisierungsprozesses es ermöglicht, die genannte Ambivalenzstruktur der Moderne zu verstehen.

Zum einen deutet der okzidentale Rationalismus die Welt als aktiv gestaltbare menschliche Umwelt; sie ist aktiv beherrschbar. Diese Deutung der Welt ist nichts

Selbstverständliches. Sie ist eine Kulturleistung – etwas, das konstruiert werden muss –, die Weber in seinen religionssoziologischen Aufsätzen nachzeichnet. Von der alles menschliche Leben beherrschenden ‚magischen‘ Welt, in der die Geister stetig feindlich gesinnt sind und daher beruhigt werden müssen, bis zur modernen Vorstellung einer Göttlichkeit, die sich im aktiven Handeln des Menschen in seiner Lebensführung ausdrückt, ist es ein weiter historischer Weg, der im antiken Judentum seinen Anfang nimmt und bei den sich nicht zufällig auf das Alte Testament beziehenden protestantischen Sekten endet.⁶

Zum anderen kommt das Spezifikum der westlichen Moderne in der Institutionalisierung von eigenständigen Wertsphären wie Wirtschaft, Politik, Kunst usw. zum Ausdruck. Vor allem die rationale Organisation von Wirtschaftsunternehmen und von staatlichen Bürokratien war für Weber ein Kennzeichen der westlichen Moderne. In einem historischen Rationalisierungsprozess ist es hier gelungen, das Handeln der Organisationsmitglieder lediglich auf die Zwecke der Organisation auszurichten und damit eine rein zweckrationale Orientierung des Menschen an (westlich) rationales Wirtschaften (Maximierung von Gewinn durch die Maximierung von Effizienz) oder rationales Regieren (Maximierung von Gehorsam durch die Maximierung von Legitimität) zu ermöglichen. Das Spezifikum: Der Mensch ist für die Organisation Mitglied der Organisation und sonst nichts. Ein austauschbares Rädchen in einem Getriebe.

Und schließlich ist es aber auch eine die Prinzipien der gestaltbaren Welt und der eigengesetzlichen Wertsphären ergänzende *berufsethische Lebensführung*, die das Kennzeichen der westlichen Moderne ausmacht. Auf die wirtschaftliche Rationalität bezogen heißt das, der Mensch arbeitet nicht, um zu leben, sondern er lebt, um zu arbeiten. Allgemeiner aber kann man sagen: Der moderne Mensch verhält sich nicht zweckrational, um spezifische Ziele zu erreichen oder Bedürfnisse zu befriedigen – das erkennt man schon daran, dass er mit seinen zweckrationalen Handlungen auch dann nicht aufhört, wenn er seine Ziele erreicht hat –, sondern er verhält sich zweckrational um der Rationalität selbst willen. Aus dem Mittel wird der Zweck. Und so hat in der westlichen Moderne eine zweckrationale Orientierung der Lebensführung in der Regel unreflektierten Eigenwert.

Der Zusammenhang zwischen aktiver Weltgestaltung, rationalisierter Berufserfüllung und der Versachlichung institutionalisierter Beziehungen ist für das Verständnis der westlichen Moderne also zentral, bildet eben gerade als *sinnhafter* Zusammenhang den Sprengstoff für gesellschaftlichen Wandel. Gesellschaftliches ‚Transportmittel‘ dieses Sprengstoffes waren protestantische Sekten. Sie waren die

⁶ Siehe hierzu vor allem Schluchter 1998.

Gruppe, die als zentrale Weichensteller für den Zug der westlichen Moderne fungiert hat.⁷

In diesem Sinne ist auch „Politik als Beruf“ zu verstehen. Der berufene Politiker ist geradezu die Inkarnation der Idee der aktiven Weltgestaltung. Er ist aber gerade aus diesem Grunde auch der Gefangene dieses Rationalisierungsprozesses, denn die Idee der aktiven Weltgestaltung ist es, die paradoxer Weise dazu führt, dass der Politik starke Grenzen gesetzt sind. Dieser Zusammenhang wird nur offenbar, wenn man sich die Frage nach der *Legitimität* der Berufung stellt.

Das Problem ist vor allem 1. die Reduzierung gesellschaftlicher Gestaltungsmöglichkeiten auf der Rationalisierungsebene der Institutionen, 2. die Sinnentleerung der Welt und die damit einhergehende Verwissenschaftlichung auf der Rationalisierungsebene der Weltdeutung und 3. die Standardisierung menschlichen Daseins auf der Rationalisierungsebene der individuellen Lebensführung. Der Zusammenhang wird in einer evolutionären Paradoxie deutlich: Die Kulturleistung der Deutung der Welt als einer aktiv gestaltbaren und zu gestaltenden Einheit führt in ihrer letzten Konsequenz nicht zur Herrschaft des Menschen über die natürliche Welt, sondern zur Herrschaft der gestalteten Welt über den Menschen. Und dieses Zwangsverhältnis ist, obgleich selbst geschaffen, aufgrund seiner Verankerung in der spezifisch okzidentalen Rationalität nicht aufzulösen.⁸ Die Moderne ist in dieser Sichtweise mit einer dunklen Gefängniszelle zu vergleichen, deren Wände sich immer mehr zur Mitte des Raumes hin bewegen und den Bewegungsspielraum der Gefängnisinsassen gegen Null streben lassen. Im Unterschied zur Kurzgeschichte

⁷ „Nur der asketische Protestantismus machte der Magie, der Außerweltlichkeit der Heilsuche und der intellektualistischen kontemplativen ‚Erleuchtung‘ als deren höchster Form wirklich den Garaus, nur er schuf die religiösen Motive, gerade in der Bemühung im innerweltlichen ‚Beruf‘ (...) das Heil zu suchen“ (Weber 1972, S. 378/379). „Dieser Grundorientierung (...) kann für das Entstehen der okzidentalen Moderne kausale Bedeutung zugeschrieben werden. Denn sie ist eine Berufskultur, die auf dem Weltverhältnis der Weltbeherrschung beruht. Dieses Weltverhältnis musste zunächst ‚erfunden‘ werden. Und dies konnte unter den Bedingungen eines religiös-metaphysischen Weltbildes nicht ohne einen erlösungsreligiösen Beitrag geschehen. Dieser wurde vom asketischen Protestantismus geleistet. Durch ihn konnte eine Gruppe religiös hochgestimmter Menschen, die vorwiegend ‚bürgerlichen Kreisen‘ entstammten, die seelische Obstruktion überwinden, die das Pietätsprinzip einer Versachlichung der Beziehungen des Menschen zur natürlichen und sozialen Welt entgegensetzt“ (Schluchter 1998, S. 329).

⁸ „Indem die Askese die Welt umzubauen und in der Welt sich auszuwirken unternahm, gewannen die äußeren Güter dieser Welt zunehmende und schließlich unentrinnbare Macht über den Menschen, wie niemals zuvor in der Geschichte. Heute ist ihr Geist – ob endgültig, wer weiß es? – aus diesem Gehäuse entwichen. Der siegreiche Kapitalismus jedenfalls bedarf, seit er auf mechanischer Grundlage beruht, dieser Stütze nicht mehr“ (Weber 1988a, I, S. 203).

von Edgar Allen Poe ist es aber nicht die spanische Inquisition, welche die Wände der Zelle bewegt, sondern die von den Zelleninsassen selbst angestoßene Suche nach dem Sinn der Zelle. Oder in einer anderen Analogie: Je mehr der Mensch im Spinnennetz der Moderne zappelt, desto mehr verstrickt er sich in diesem Netz. Das ist ein Zusammenhang, den man durchaus als ‚tragisch‘ bezeichnen kann, und den Weber mit dem Begriff des ‚stahlharten Gehäuses der Hörigkeit‘ bezeichnet. Gestellt wurde diese Weiche ins ‚stahlharte Gehäuse der Hörigkeit‘ vom puritanischen Berufsmenschen, der nach seinem Seelenheil strebte. Das Entscheidende an der Weberschen Vorstellung von Rationalisierung aber ist, dass, wenn die Weiche gestellt und der Zug einmal ins Rollen gekommen ist, die Intentionen der Weichensteller keine Rolle mehr spielen müssen: „Der Puritaner wollte Berufsmensch sein, – wir müssen es. Denn indem die Askese aus den Mönchszellen heraus in das Berufsleben übertragen wurde und die innerweltliche Sittlichkeit zu beherrschen begann, half sie an ihrem Teile mit daran, jenen mächtigen Kosmos der modernen, an die technischen und ökonomischen Voraussetzungen mechanisch-maschinellem Produktion gebundenen, Wirtschaftsordnung erbauen, der heute den Lebensstil aller einzelnen, die in dieses Triebwerk hineingeboren werden (...), mit überwältigendem Zwange bestimmt und vielleicht bestimmen wird, bis der letzte Zentner fossilen Brennstoffs verglüht ist“ (Weber 1988a, I, S. 203).

Der eigentliche Sinn der spezifischen Weichenstellung ist also verloren gegangen, der Industriekapitalismus ist keine Institution, kein Mittel zur Heilsgewinnung oder zur Gestaltung der Welt zur Ehre Gottes mehr. Auch der Kapitalismus ist in diesem Sinne, wie der Rationalismus selbst, vom Mittel zum Zweck degeneriert. Er ist ‚geronnener Geist‘, und dies zeigt sich auch gerade an einer zweiten Institution, die neben der kapitalistischen Wirtschaftsordnung die okzidentale Moderne so einmalig charakterisiert: der bürokratisch legitimierte Staat.⁹

Dem menschlichen Handeln gehen mit dem Sinn aber auch die Werte verloren. Ohne Werte degeneriert das Mittel des Handelns jedoch zum Selbstzweck. In diesem ‚Endstadium‘ der modernen Gesellschaft kann es daher keinen Unterschied

⁹ „Geronnener Geist ist auch jene lebende Maschine, welche die bürokratische Organisation mit ihrer Spezialisierung der geschulten Facharbeit, ihrer Abgrenzung der Kompetenzen, ihren Reglements und hierarchisch abgestuften Gehorsamsverhältnissen darstellt. Im Verein mit der toten Maschine ist sie an der Arbeit, das Gehäuse jener Hörigkeit der Zukunft herzustellen, in welche vielleicht dereinst die Menschen sich, wie die Fellachen im altägyptischen Staat, ohnmächtig zu fügen gezwungen sein werden, wenn ihnen eine rein technisch gute und das heißt: eine rationale Beamtenverwaltung und –versorgung der letzte und einzige Wert ist, der über die Art der Leitung ihrer Angelegenheiten entscheiden soll“ (Weber 1988b, S. 332).

mehr zwischen wertrationalem und zweckrationalem Handeln geben. Es gibt einfach nur noch vom subjektiven Sinn ‚gereinigtes‘ ‚rationales Handeln‘.

Das Problem ist also die Rationalisierung der Welt, die u. a. in der Ausübung spezifischer Berufsrollen ihren individuellen Ausdruck findet. Auf diese Art gedeutet steckt der Berufspolitiker gefangen in einer rationalisierten Gesinnungsethik, die durch die rationale Säkularisierung der Berufsidee ihre Wertorientierung, ihren Sinn, immer mehr verliert. An ihre Stelle tritt die „Gesinnung“ der rationalen Welt, oder wie wir heute sagen würden: die systemischen Sachzwänge des politisch Opportunen als eigene Gesinnung, als Selbstzweck. In Bezug auf „Politik als Beruf“ setzt Weber dieser Gesinnungsethik eine Verantwortungsethik gegenüber, die sich aber gerade durch die Bezugnahme auf die politische Machbar- und Verantwortbarkeit auszeichnet. Gerade aber in einer modernen Kultur, in der das Machbare Resultat gesinnungsethischer Rationalisierung ist, verschwinden die von Weber herausgestellten Differenzen von Gesinnungs- und Verantwortungsethik. Was verantwortlich ist, wird dann zu einer systemischen Frage rationalen Handelns und damit in der Weberschen Terminologie selbst eine Gesinnungsfrage. Mit der Auflösung dieser Differenz verschwindet aber zugleich das kreative Potential politischer Handlung. Die Frage ist: *Wie kann sich eine Verantwortungsethik legitimieren, ohne dass sie sich auf die ‚Gesinnung‘ der rationalen Systeme bezieht?*

Eine Heilung von der lähmenden Wirkung des modernen Rationalismus mit seinem Zwangscharakter auf das Individuum ist für Weber nur dann möglich, wenn die Sinnlosigkeit einer zielorientierten und deutungsspezifischen Rationalität erkannt wird und diese nicht einfach durch eine neue rationale Suche nach Sinn und Deutungsangeboten ersetzt wird.¹⁰ Vielmehr muss, da das Mittel ohnehin schon zum Ziel generiert ist, dieses Ziel eine gesinnungs- und deutungsneutrale Ebene erreichen. Es darf also nicht mehr um die gesinnungsethische Verfolgung spezifischer Rationalitäten gehen, da diese gleichsam zwangsläufig in das stahlhar-

¹⁰ Der Prozess der Rationalisierung liegt im *Wesen* des Menschen selbst begründet, seinem Leben und Zusammenleben einen Sinn zu geben. Um aus dem stahlharten Gehäuse zu gelangen, kann es also keine Strategie sein, auf Rationalität zu verzichten. Der spezifisch okzidentale Rationalismus ist jedoch eine kulturelle Erfindung, dessen Institutionen sich zwar in gewisser Weise verselbständigt haben, dessen kulturelle Grundlagen jedoch nicht frei sind von gesellschaftlich artikulierbaren (und damit selbst wieder rationalen) Gegenentwürfen. Es gibt daher sehr wohl gesellschaftliche Tendenzen, den spezifisch westlichen Rationalismus durch Hinwendung zu anderen Weltdeutungen zu sprengen. Man kann dies an religiösen Sekten und der New Age-Bewegung ebenso festmachen wie vielleicht in ‚innerweltlichen‘ Erscheinungen wie neuen sozialen Bewegungen. Leider wären aber auch diese Gruppen für Weber keine Anzeichen für einen Weg aus dem Käfig, denn der geronnene Geist, die seelenlose Maschine des Industriekapitalismus und der Staatsbürokratie zeigt sich von all diesen Erscheinungen unabhängiger und selbständiger denn je.

te Gehäuse führen, sondern eine Ausrichtung des Handelns an den Auswirkungen desgleichen, eine, wenn man so will, *reflexive* Bezugnahme des Handelns auf die Handlungsfolgen ist erforderlich. Nach Weber bedarf es einer Veränderung der ethischen Grundlagen gesellschaftlichen Zusammenlebens. Die der Rationalisierung ausgelieferte und damit in den gesellschaftlichen Zwang mündende Gesinnungsethik ist durch eine, die gesellschaftliche *Praxis* unideologisch erkennende soziale Verantwortungsethik zu ersetzen. Grundlage der Handlungsbewertung ist dann nicht mehr die konsequente Umsetzung einer Rationalitätsidee, sondern die praxisorientierte Folgenabschätzung der eigenen Handlung. Diese Folgenabschätzung ist dann zwar selbst rational, aber, da kontextuell abhängig, nicht eindeutig gesellschaftlichen Zwangsläufigkeiten zuzuordnen. *Die Quelle dieser individuellen Folgenabschätzung nennt uns Weber jedoch nicht. Ich verorte sie in der Ambivalenz politischen Handelns, welche durch die Internalisierung differenzierter Handlungs- und Deutungsmuster entsteht.*

In einer durch Differenzierung von Wertsphären geprägten modernen Welt ist die Rationalisierung des Alltagshandelns schlechterdings ohne eine derartige Internalisierung nicht vorstellbar. Die Durchbrechung des Zwangs zur Konsequenz der individuellen Lebensführung öffnet immer mehr Optionen als sie ausschließt. Das Grundproblem verantwortungsethischen Handelns ist jedoch die Vermittelbarkeit gegenüber *anderen* Handelnden. Der Sinn der Handlung ist nicht mehr so einfach nachvollziehbar, müsste jeweils ebenso kontextuell übermittelt werden. Rationalisierung entstand ja gerade aus der Notwendigkeit der interaktiven Sinnvermittlung, ein Verzicht auf deutungsspezifische Rationalitäten bedeutet daher auch einen Verzicht auf die sinnvermittelnde Eigenschaft von Rationalität. Das Problem ist also die Legitimation der eigenen Handlung in den Augen der anderen, *ohne* dass die Möglichkeit besteht, das Sinnverstehen über gemeinsame Rationalitätsideen zu gewährleisten.

Wer verantwortungsethisch handeln soll, der kann sich nicht rational legitimieren, sondern ist auf eine prinzipielle Bereitschaft anderer angewiesen, diese Handlung ohne rationalen Diskurs zu akzeptieren. Für Weber besteht daher nur eine irrationale Möglichkeit zu verantwortungsethischem Handeln, die Legitimation nicht durch Bezugnahme auf rationale gesellschaftliche Strukturen, sondern durch Bezugnahme auf das handelnde Individuum als Persönlichkeit herstellt. Die ‚charismatische‘ Persönlichkeit kann Legitimation des Handelns gewährleisten, ohne dass stahlhartes Sinnverstehen vonnöten ist. Bezogen auf die gesamte Gesellschaft kann ein verantwortungsethischer Weg aus der Maschine nur durch einen charismatischen Führer angestoßen werden. Nur er hat die Chance, sich von legitimitätsstiftender Gesinnungsethik zu lösen und sich um die kontextuellen Auswirkungen seiner Handlungen zu kümmern.¹¹

¹¹ Das Charisma der Propheten in Webers Religionssoziologie zeichnet sich durch rationale Bezugnahme auf eine Gesinnung aus. Es ist kreativ, weil es hilft, die Verwirklichung einer

D. h. die Argumentation und das Sendungsbewusstsein des religiösen Charismatikers speist sich aus der rationalen Bezugnahme auf eine gesellschaftlich bereits institutionalisierte Idee. Das Charisma des modernen Berufspolitikers kann sich gerade nicht auf diese Gesinnung beziehen. Damit kommt dem *gesellschaftlich irrationalen Moment* eine sehr viel größere Bedeutung zu. Die „Außeralltäglichkeit“ ist alles, was dem modernen Verantwortungsethiker bleibt, und das ist sehr wenig, wenn es darum geht, politische, gesellschaftssteuernde Forderungen durchzusetzen. So war der Prophet in seinen Ideen durchaus noch gesellschaftlich rational, der moderne Politiker kann es nicht mehr sein. Das personifiziert in sehr hohem Maße die Kreativität – sehr viel Stärker noch, als es Weber mit seinem Begriffs des Charisma angedacht hat, und es wirft die Frage auf, worin die Außeralltäglichkeit des modernen Berufspolitikers begründet sein muss, noch sein kann. Diese Frage, so zumindest mein Vorschlag, führt uns zu Georg Simmel. Während Weber nämlich das Problem der modernen Staatlichkeit aus einer strukturalistischen Position heraus betrachtet und aus diesem Grunde die Rationalität struktureller Kontingenzreduzierung betont, führt Simmel ein personales Moment ein, indem er die Ambivalenz individueller Positionierung hervorhebt. Eben dieses Moment führt aus der kulturpessimistischen Weberschen Perspektive der Ausweglosigkeit gegenüber der Kontingenzreduktion durch das stahlharte Gehäuse heraus.

Georg Simmel eröffnet den politischen Raum wieder dadurch, dass er die individuelle Positionierung gerade aufgrund der Kontingenz gesellschaftlicher Strukturen als ambivalent voraussetzt. Das irrationale Moment des Weberschen Charisma hat dann nicht nur einen Namen, sondern auch eine rational nachvollziehbare *gesellschaftliche Ursache*: Ambivalenz.

2.2 Die Ambivalenz individueller Positionierung: Georg Simmel

Simmel kann uns bei der Bestimmung des Verhältnisses von institutioneller Kontingenz und individueller Positionierung deshalb weiter helfen, weil er ohnehin kein Freund einer Gegenüberstellung von Gesellschaft und Individuum ist. Für ihn

Wertidee gesellschaftlich einzuklagen und damit den Rationalisierungsprozess voranbringt. Im Zeitalter der rationalisierten objektivistischen Legitimation politischer Prozesse ist die rationale Beziehung auf eine Gesinnung gerade nicht mehr kreativ, sondern bezieht sich lediglich auf die von uns als systemisch betrachteten Strukturen. Neues kann so nur noch aus der Verantwortungsethik heraus entstehen, aufgrund der Veränderung der Welt sich neu zu Regulierendes, kann nur noch Verantwortungsethisch bewertet werden. Es gibt dann aber wie gezeigt nur noch eine irrationale Möglichkeit der Legitimation von politischem Charisma. Zwar hatte auch das Charisma der Propheten ein irrationales Moment in der „Außeralltäglichkeit“ seiner Träger. Doch war dieses irrationale oder besser: personale Moment nur ein hilfreiches Beiwerk zur rationalen Argumentation seines Trägers.

ist Gesellschaft die Summe jener Wechselwirkungen, die Individuen miteinander eingehen.¹² Georg Simmel wählt deshalb einen ganz anderen Zugang zur Analyse der modernen Gesellschaft als Max Weber. Ihm geht es weniger um die Inhalte (Ideen) des Modernisierungsprozesses, als vielmehr um dessen Form. Die in unserem Zusammenhang wichtigste Form ist die der ‚sozialen Kreise‘. Solche Kreise sind z. B. Sippen, Familien, Staaten, Berufsgruppen usw.. Inhaltlich sind diese sozialen Kreise sehr verschieden, in ihnen finden unterschiedliche Wechselwirkungen, Interaktionen statt. Aber formal handelt es sich um das gleiche Phänomen, nämlich um die Integration von Menschen unter spezifisch gemeinschaftlichen Aspekten. Mit ‚gemeinschaftlich‘ ist gemeint, dass die Individuen in diesen sozialen Kreisen von spezifischen Voraussetzungen ausgehen, wenn sie miteinander wechselwirken. Ja, ohne ein solches soziales Vorverständnis wäre eine sinnvolle Wechselwirkung überhaupt nicht möglich (Simmel 1968, S. 21–30). Simmel präsentiert auf diese Weise ein analytisches Formenspiel als Theorie der Modernisierung, das jedem, der einmal in der Schule mit Mengenlehre zu tun hatte, sehr schnell einleuchten wird. Soziale Kreise können nämlich klein oder groß sein, sie können konzentrisch sein, spezifische Schnittmengen aufweisen (d. h. sich kreuzen) oder sich wechselseitig ausschließen. Diese formale Logik verwendet Simmel sowohl um den Prozess der Modernisierung zu beschreiben, als auch um eine Charakterisierung der Moderne an sich vorzunehmen. Der Prozess der Modernisierung verläuft nämlich von sich gegenseitig ausschließenden Kreisen über konzentrische Kreise hin zu sich kreuzenden Kreisen. Damit ist die gesellschaftliche Seite, verstanden als Summe formal-sozialer Wechselwirkungen, bezeichnet. Für den Menschen, der in diesen sozialen Kreisen interagiert, geht mit der formalen Modernisierung eine steigende Individualisierung einher. Individualisierung heißt deshalb wissenssoziologisch gesehen, dass sich Individuen durch ein Set spezifischer Wissensbestände auszeichnen. Die Person wird im gesellschaftlichen Zusammenhang, besser: in der Gemeinschaft individuell „verortbar“, durch das ihr eigene Set an Wissensbeständen. Die Konzentrität der sozialen Kreise stellt das Individuum dann im Alltag vor große persönliche Probleme, denn die Ansprüche an das Individuum als Rollenträger können sich ebenso widersprechen, wie das in den sozialen Kreisen vorgehaltene

¹² „Was nun die ‚Gesellschaft‘ (...) zur Gesellschaft macht, das sind (...) die (...) Arten der Wechselwirkungen. Irgendeine Anzahl von Menschen wird nicht dadurch zur Gesellschaft, daß in jedem für sich irgendein sachlich bestimmter oder ihn individuell bewegender Lebensinhalt besteht; sondern erst, wenn die Lebendigkeit dieser Inhalte die Form der gegenseitigen Beeinflussung gewinnt, wenn eine Wirkung von einem auf das andere – unmittelbar oder durch dritte vermittelt – stattfindet, ist aus dem bloß räumlichen Nebeneinander oder auch zeitlichen Nacheinander der Menschen eine Gesellschaft geworden“ (Simmel 1968, S. 5–6).

Wissen. Sehr viel mehr als in früheren Gesellschaften muss sich das Individuum der modernen Gesellschaft im Alltag stetig entscheiden. Die individuelle Entscheidung ist allerdings nicht optional, vielmehr ist der alltagsweltlich sich bewegend Mensch dazu *gezwungen* sich zu entscheiden, um seine Integration in die Gemeinschaft zu erhalten.¹³

Schon in „Über soziale Differenzierung“ stellt Simmel die These auf, dass sich mit der wachsenden Entwicklung und Differenzierung der Gesellschaft die Individualität des Einzelnen ausbildet. D. h. aber auch umgekehrt, dass, je kleiner und undifferenzierter eine Gesellschaft ist, desto geringer kann die Individualität des Einzelnen sein. In der Formensprache von Simmel handelt es sich dabei um kleine soziale Kreise. Konzentrische Kreise hingegen entstehen, wenn für einen Teil der Menschen ein größerer Individualisierungsraum besteht als für einen anderen Teil der gleichen Gesellschaft. Es existieren quasi kleine soziale Kreise in einem gemeinsamen großen, wobei sich aber die kleinen Kreise wechselseitig ausschließen können. Mittelalterliche Ständegesellschaften können so gut beschrieben werden. Der für Simmel entscheidende Schritt ist nun dann getan, wenn Wachstum und Differenzierung einer Gesellschaft es den Einzelnen gestatten, aufgrund ihrer gesteigerten Individualität auch Beziehungen zu Individuen anderer sozialer Kreise aufzunehmen. Auf diese Weise entstehen neue soziale Kreise, die sich ‚in den Individuen‘ kreuzen. „Erweitert sich der Kreis, in dem wir uns bethätigen und dem unsere Interessen gelten, so ist darin mehr Spielraum für die Entwicklung unserer Individualität“ (Simmel 1989, S. 174). Und dieser Spielraum ist es, der es dem Einzelnen ermöglicht, unterschiedliche Rollen zu spielen und soziale Kreise sich auf diese Weise kreuzen zu lassen. Für Simmel werden wir erst dadurch vom Menschen zur Persönlichkeit, zum modernen Menschen.¹⁴ Die soziale Differenzierung ist es, welche die Person immer stärker in den Kreuzpunkt verschiedener sozialer Kreise rückt. In diesem Punkt entwickelt sich ihre Individualität. Doch während die Individualität im Schnittpunkt der sozialen Kreise herausgearbeitet wird, droht sie gleichzeitig in deren Spannungsfeld zerrissen zu werden, weil die unterschied-

¹³ Dass die Wechselwirkungen der Menschen anhand bestimmter Formen geschehen, ändert aber nichts an der individuellen Gebundenheit des Sozialen, denn soziale Formen sind vielmehr Prozess als Struktur, Gesellschaft mehr ‚Vergesellschaftung‘. Bezogen auf den Wandel der sozialen Kreise ist damit auch ein Wandel der Vergesellschaftungsform angesprochen, und genau in diesem Wandel erblickt Simmel das Spezifikum der Moderne.

¹⁴ „Dasjenige nämlich, wodurch und woran die Persönlichkeit sich dokumentiert, ist der Wechsel der einzelnen Gefühle, Gedanken, Bethätigungen; je gleichmäßiger und unbewegter das Leben fortschreitet, je weniger sich die Extreme des Empfindungslebens von seinem Durchschnittsniveau entfernen, desto weniger stark tritt das Gefühl der Persönlichkeit auf; je wilder aber jene schwanken, desto kräftiger fühlt sich der Mensch als Persönlichkeit“ (Simmel 1989, S. 191).

lichen, sich oft widersprechenden Anforderungen, welche die einzelnen Kreise bei ihren Mitgliedern anmelden, im einzelnen Menschen kollidieren – und das umso mehr, je individueller er ist. Ambivalenz wird zum Bestimmungsfaktor moderner Persönlichkeit. Wie vereinbart ein Individuum z. B. seine Zugehörigkeit zur Schwulengemeinde mit seiner Mitgliedschaft in der katholischen Kirche, wie vereinbart er seine Mitgliedschaft bei den Skinheads und die daran ersichtliche politische Gesinnung mit seinem linksliberal-bürgerlichen Elternhaus, oder auch nur seine Rolle als Vater mit der des stresserfüllten Managers bei einer Bank? Was ist, wenn all diese Umstände zusammenkommen? Simmels Antwort lautet: Irgendwie wird das Individuum diese Widersprüche bewältigen, es wird nicht nur seine ganz spezifische Kreuzung sozialer Kreise aufzeigen und damit ganz spezifischen Problemen gegenüberstehen, sondern auch seine eigene Lösung der Probleme entwickeln. *Das Individuum wird sich also nicht nur anhand der Quantität der Probleme, sondern auch anhand der Qualität der Problemlösung von anderen unterscheiden, sich individualisieren.* Der Mensch wächst nicht nur mit seinen Wechselwirkungen, sondern auch mit seinen (sozialen) Aufgaben. Gerade die problematischen Widersprüche sind es, die den Einzelnen dazu zwingen, sich seiner Individualität bewusst zu werden. Es ist evident, dass die Bedeutung von Ambivalenz am ehesten dann zu Tage tritt, wenn kontingente Situationen das Individuum zur Entscheidung *zwingen*. In diesem Falle ist Ambivalenz nicht wie bei Weber ein Gemütszustand der Ausweglosigkeit, sondern wird zur Grundlage reflexiver Prozesse einer individuellen Positionierung in der Gesellschaft. In modernen Gesellschaften treffen daher im politischen Raum mitunter kontingente Situationen auf ambivalente Individuen.¹⁵

„Nachdem die Synthese des Subjektes das Objektive hervorgebracht, erzeugt nun die Synthese des Objektiven ein neueres und höheres Subjektives – wie die Persönlichkeit sich an den sozialen Kreis hingiebt und sich in ihm verliert, um dann durch die individuelle Kreuzung der sozialen Kreise in ihr wieder ihre Eigenart zurückzugewinnen (...). An ihrem Ursprung ist sie doch auch nur der Kreuzpunkt unzähliger sozialer Fäden, das Ergebnis der Vererbung von verschiedenen Kreisen und Anpassungsperioden her, und wird zur Individualität durch die Besonderheit der Quanten und Kombinationen, in denen sich die Gattungselemente in ihr zu-

¹⁵ Modernisierung und Individualisierung sind daher für Simmel das gleiche Phänomen, einmal von der Ebene der gesellschaftlichen Prozesse (soziale Kreise) und ein anderes Mal von der Ebene des wechselwirkenden Individuums betrachtet. In der menschlichen Sozialisation vollzieht sich damit auch der gesamte Prozess der Modernisierung immer wieder aufs Neue –, vom unindividuellen Aufwachsen in der Kleinfamilie, zur Erweiterung des Kreises durch Freundschaftsbeziehungen (peer-group) bis hin zur Kreuzung sozialer Kreise aufgrund des Lebens mit unterschiedlichen und oft auch sich widersprechenden Mitgliedschaftsverhältnissen.

sammenfinden. Schließt sie sich nun mit der Mannichfaltigkeit ihrer Triebe und Interessen wieder an sociale Gebilde an, so ist das sozusagen ein Ausstrahlen und Wiedergeben dessen, was sie empfangen, in analoger, aber bewußter und erhöhter Form“ (Simmel 1989, S. 241). Nicht nur das Individuum wächst mit der sozialen Differenzierung, sondern das Individuum stellt der Gesellschaft Lösungsmöglichkeiten für interne Integrationsprobleme zur Verfügung, die auf der anderen Seite wieder eine gesteigerte Differenzierung erst ermöglichen.

Die Simmelsche Modernisierungstheorie kann sich daher nicht in der Beschreibung der Individualisierung ergehen, sondern muss auch einen Mechanismus für die, der Individualisierung vorausgehenden gesellschaftlichen Differenzierung benennen. Es ist ja erst die soziale Differenzierung, welche die Individualisierung ermöglicht.

Das grundlegende Prinzip, das gesellschaftliche Differenzierung und persönliche Individualisierung vorantreibt ist für Simmel die Kraftersparnis.¹⁶ Dieses gleichsam natürliche Prinzip ist Motor sozialer Differenzierung und Arbeitsteilung; durch diese können gesellschaftliche Funktionen besser erfüllt werden. Eine arbeitsteilige Gesellschaft ‚leistet‘ mehr als eine nicht arbeitsteilige. D. h. aber auch, dass es für Simmel ein Prinzip der Rationalisierung gesellschaftlicher Prozesse und menschlicher Wechselwirkungen gibt, letztlich damit also auch – wie bei Weber – eine Rationalisierung der individuellen Lebensführung durch Individualisierung. Möglich kann diese Rationalisierung aber nur sein, wenn es auch eine objektivierbare Unterscheidung von Leistung und Kraftersparnis sowohl in sozialen Beziehungen als auch in der Beziehung des Menschen zur unbelebten Natur gibt. *Was rational ist, muss dies, soll es auch gesellschaftlich relevant sein, intersubjektiv zur Geltung bringen können, nur dann ist kraftersparende Handlungsverkettung als Differenzierungsleistung vorstellbar. Und so ist die moderne Kultur eine Kultur der objektivierten Beziehungen.*

Hier nun setzt Simmel das Geld als wichtigsten Entwicklungsfaktor ein. Mit der Erfindung des Geldes wurde die Möglichkeit geschaffen, soziale Wechselwirkungen als *reine Form* zu gestalten und damit von individuellen Intentionen vollkommen loszulösen. Simmel hat daher in seinem Buch „Philosophie des Geldes“ den Zusammenhang zwischen Kraftersparnis, sozialer Differenzierung und objektiver Kultur hergestellt. Geld ist für ihn dabei das ‚absolut Objektive‘, an dem alles Persönliche endet. Diese Diagnose steht aber in einem gewissen Widerspruch zu Simmels Individualisierungsthese. Auf der einen Seite ist die Moderne der Tum-

¹⁶ „Jedes Wesen ist in dem Maße vollkommener, in dem es den gleichen Zweck mit einem kleineren Kraftquantum erreicht. Alle Kultur geht nicht nur dahin, immer mehr Kräfte der untermenschlichen Natur unseren Zwecken dienstbar zu machen, sondern auch jeden dieser letzteren auf immer kraftsparenderem Wege durchzusetzen“ (Simmel 1989, S. 259).

melpplatz sehr stark individualisierter Persönlichkeiten. Auf der anderen Seite beschreibt Simmel die Moderne als eine Kultur des Geldes, wobei Geld gerade zu einer Entpersönlichung sozialer Wechselwirkungen führt. Wie lässt sich dieser Widerspruch auflösen? Um diese zentrale Frage der Simmelschen Modernisierungstheorie beantworten zu können, müssen wir uns erst einmal jenes Bild vom Wesen des Geldes ansehen, das Simmel entworfen hat.

Für ihn kommt einer Sache nur insofern Wert zu, als ein Subjekt sie als wertvoll beurteilt.¹⁷ Der Wert eines Objektes ist also ein subjektives Urteil, das sich intersubjektiv vor allen Dingen als Tauschwert ausdrückt. Geld ist der objektivierte Ausdruck dieses (gesellschaftlichen) Tauschwertes.¹⁸ Wo es also nichts zu tauschen gibt, da verliert logischerweise auch das Geld seinen konstruierten Wert.

Geld ist ein Mittel der sozialen Wechselwirkung ‚Tausch‘ und wird in einer hochgradig differenzierten Gesellschaft, in der persönliche Beziehungen selten, aber individuelle Abhängigkeiten sehr groß sind, zur Spinne, die ihr integratives Netz über die gesamte arbeitsteilige Gesellschaft webt. Geld ist ‚das‘ Mittel zur sozialen Wechselwirkung in arbeitsteiligen Gesellschaften; es wird zum Wertmaßstab für alles und jeden, mutiert vom Mittel zum Zweck und stellt die Dinge, vor allem aber auch die Subjekte und ihre persönliche Individualisierung in einen „ungeheuren teleologischen Zusammenhang (...), in dem keiner der Erste und keiner der Letzte ist. Und da das Geld alle Dinge mit unbarmherziger Objektivität mißt und ihr Wertmaß, das sich so herausstellt, ihre Verbindung bestimmt – so ergibt sich ein Gewebe sachlicher und persönlicher Lebensinhalte, das sich an ununterbrochener Verknüpfung und strenger Kausalität dem naturgesetzlichen Kosmos nähert und von dem alles durchflutenden Geldwert so zusammengehalten wird, wie die Natur von der alles belebenden Energie, die sich ebenso wie jener in tausend Formen kleidet, aber durch die Gleichmäßigkeit ihres eigentlichen Wesens und die Rückwandelbarkeit jeder ihrer Umsetzungen jedes mit jedem in Verbindung setzt und jedes zur Bedingung eines jeden macht“ (Simmel 1996, S. 593 f.).

¹⁷ „In welchem empirischen oder transzendentalen Sinne man auch von ‚Dingen‘ im Unterschied vom Subjekte sprechen möge – eine ‚Eigenschaft‘ ihrer ist der Wert auf keinen Fall, sondern ein im Subjekt verbleibendes Urteil über sie“ (Simmel 1996, S. 29).

¹⁸ „Wenn nun der wirtschaftliche Wert der Objekte in dem gegenseitigen Verhältnis besteht, das sie, als tauschbare, eingehen, so ist das Geld also der zur Selbständigkeit gelangte Ausdruck dieses Verhältnisses; es ist die Darstellung des abstrakten Vermögenswertes, indem aus dem wirtschaftlichen Verhältnis, d. h. der Tauschbarkeit der Gegenstände, die Tatsache dieses Verhältnisses herausdifferenziert wird und jenen Gegenständen gegenüber eine begriffliche – und ihrerseits an ein sichtbares Symbol geknüpfte – Existenz gewinnt“ (Simmel 1996, S. 124).

Geld macht den Einzelnen in der Beziehung zu anderen Gesellschaftsmitgliedern unwichtig. Nicht die Persönlichkeit zählt, sondern der messbare Wert der Beziehung. Dennoch ist Geld, da Voraussetzung und Motor gesellschaftlicher Differenzierungsprozesse, auch die Quelle des Zwanges und der Möglichkeit zur Individualisierung des Subjektes.

Simmel sieht gerade den hier dargestellten Zusammenhang zwischen Modernisierung und Individualisierung als problematisch an. Zwar sind Individualisierung und die Erweiterung sozialer Kreise für das Subjekt mit einer Loslösung aus festen traditionellen Strukturen verbunden, doch bedeutet damit Individualisierung nicht nur Freiheit. Vielmehr ist das Subjekt der Moderne in eine neue Form gepresst, die man auch als Zwang zur Individualisierung bezeichnen kann. Das Individuum ist gezwungen sich in kontingenten Situationen zu entscheiden. In der Moderne kreuzen sich die sozialen Kreise immer *im* Individuum, es gibt keine Möglichkeit, sich diesem Umstand zu entziehen. Ein zweites Problem ist mit der Herrschaft des Geldes und der mit der Geldwirtschaft verbundenen Vermehrung und Objektivierung vormals persönlicher Wechselwirkungen verbunden.

Die Simmelsche Modernisierungstheorie geht von einem Zwiespalt der Moderne aus. Zum einen wird das Subjekt aus engen traditionellen Kreisen freigesetzt und kann sich nun anhand der Mitgliedschaft in unterschiedlichen sozialen Kreisen besser von anderen Gesellschaftsmitgliedern abheben, sich individualisieren. Zum anderen ist es aber die Existenz der Differenzierung sozialer Kreise und ihre Integration durch den gleichsam naturwüchsig objektiven Wertmaßstab Geld, die zu einer Versachlichung und damit Entpersönlichung sozialer Wechselwirkungen führt. Die Persönlichkeit des Menschen wird wichtig und unwichtig zugleich. Ein Umstand, der in der Moderne vom Subjekt selbst oft als ‚Freiheit‘ empfunden wird.¹⁹ Indem das Geld alle qualitativen Unterschiede zwischen den Dingen als Unterschiede des ‚Wieviel‘ ausdrückt, wird es der „fürchterlichste Nivellierer, es höhlt den Kern der Dinge, ihre Eigenart, ihren spezifischen Wert, ihre Unvergleichbarkeit rettungslos aus“ (Simmel 1984, S. 196). Und dies gilt besonders für die Wechselwirkungen zwischen Individuen, die in der modernen arbeitsteiligen Gesellschaft ja gerade sowohl an Qualität als auch an Quantität zugenommen haben. Dieses Verhältnis betrachtet Simmel als Tragik, als ein der Moderne inhärentes Moment, das man erkennen, aber nicht ändern kann. Der moderne Mensch geht offenen Auges trotz, ja durch Individualisierung in die Bedeutungslosigkeit.

¹⁹ „Das subjektive Gefühl der Freiheit wird nun gerade durch die Thatsache getragen, daß der Mensch der ausgebildeten Geldwirtschaft von einer immer wachsenden Zahl von Personen abhängig wird; allein die Bedeutung dieser für das Subjekt ist eben eine rein sachliche: als Träger von Funktionen, Besitzer von Kapitalien, Vermittler von Bedürfnissen; was sie außerdem als Person sind, steht nun gar nicht mehr in Frage“ (Simmel 1996, S. 721).

Die von Subjekten erschaffene Moderne (oder moderne Kultur) trägt ein zerstörerisches Moment in sich, das sich gegen die Erschaffer wendet.²⁰ Die subjektive kommt der objektiven Kultur nicht mehr hinterher. Was soll das heißen? Die objektive Kultur besteht aus allen gesellschaftlichen Erfindungen, Konstruktionen, Errungenschaften usw.. Die subjektive Kultur hingegen ist in diesem Sinne eine Teilmenge der objektiven Kultur, weil sie das repräsentiert, was ein Subjekt an diesen Kulturgütern internalisiert hat/haben kann. „Die Dinge, die unser Leben sachlich erfüllen und umgeben, Geräte, Verkehrsmittel, die Produkte der Wissenschaft, der Technik, der Kunst – sind unsäglich kultiviert; aber die Kultur der Individuen, wenigstens in den höheren Ständen, ist keineswegs in demselben Verhältnis vorgeschritten, ja vielfach sogar zurückgegangen“ (Simmel 1996, S. 505). Ein Beispiel ist die zeitgenössische Musik: Nicht nur in der sog. ‚ernsten Musik‘, wo man beim Lesen der Spielpläne großer Häuser den Eindruck hat, die subjektive Kultur sei im allerbesten Falle auf der Höhe eines Mozarts stehengeblieben, sondern auch in der sog. Unterhaltungsmusik ist die objektive Kultivierungsmöglichkeit vollkommen unüberschaubar geworden. Wer kennt noch den Unterschied zwischen rave, funk, hip-hop, techno und allen Variationen, die es da geben mag? Auch die Variations- und damit eben auch Verständnismöglichkeiten der Jazzszene sind viel zu komplex, als dass sie ein anderer als ein hochspezialisierter Fachmensch in ihrer Fülle erfassen könnte. Dass die ‚niederen Schichten‘ sich an den Backstreet Boys, volkstümlicher Hitparade und Rondo-Veneziano ergehen, wäre für Simmel kein Problem gewesen. Aber welche Chancen hat noch der Bildungsbürger, der sich an der objektiven Kultur selbst kultivieren, individualisieren will? Die objektiven Kulturleistungen der Gesellschaft werden von den Subjekten nur noch *selektiv* und hoch *spezialisiert* erfasst. Dies steht aber in einem Spannungsverhältnis zur Tatsache, dass der moderne Mensch sich durch die Kreuzung verschiedener sozialer Kreise individualisiert, deren Voraussetzungen er ja dafür auch in hinreichendem

²⁰ „Denn als ein tragisches Verhängnis – im Unterschied gegen ein trauriges oder von außen her zerstörendes bezeichnen wir doch wohl dies: das die gegen ihre Wesen gerichteten vernichtenden Kräfte aus den tiefsten Schichten eben dieses Wesens selbst entspringen; daß sich mit seiner Zerstörung ein Schicksal vollzieht, das in ihm selbst angelegt und sozusagen die logische Entwicklung eben der Struktur ist, mit der das Wesen seine eigene Positivität aufgebaut hat. Es ist der Begriff aller Kultur, daß der Geist ein selbständig Objektives schaffe, durch das hin die Entwicklung des Subjektes von sich selbst zu sich selbst ihren Weg nehme; aber eben damit ist jenes integrierende, kulturbedingende Element zu einer Eigenentwicklung prädestiniert, die noch immer Kräfte der Subjekte verbraucht, noch immer Subjekte in ihre Bahn reißt, ohne doch diese damit zu der Höhe ihrer selbst zu führen: die Entwicklung der Subjekte kann jetzt nicht mehr den Weg gehen, den die der Objekte nimmt; diesem letzteren dennoch folgend, verläuft sie sich in einer Sackgasse oder in einer Entleertheit von innerstem und eigenstem Leben“ (Simmel 1919, S. 249).

Maße verinnerlicht haben muss. Im Prinzip ist das aber gar nicht möglich, da schon die (volle) Mitgliedschaft in einem sozialen Kreis das Subjekt kulturell überlastet. Die Kreuzung sozialer Kreise und die Individualisierung des modernen Menschen sind daher nur anhand einer *Tendenz zur Oberflächlichkeit* erklärbar. Was ist gut, was ist schlecht, was ist richtig und was ist falsch, was ist erstrebenswert und was ist dies nicht? Wie wir jetzt wissen, liegt der ‚Wert‘ der Dinge ja nicht in ihnen selbst, sondern ist eine subjektive Angelegenheit. Wenn aber das Subjekt gar nicht mehr in der Lage ist, die kulturellen Kriterien dieser Bewertung nachzuvollziehen, wie kann es dann für sich diese Fragen beantworten? Zum einen natürlich durch Geld. Was wertvoll ist, entscheidet inhaltsneutral der Preis einer Sache. Eine Opernveranstaltung ist eben dann gut, wenn die teilnehmenden Tenöre hoch bezahlt werden und die Eintrittskarten entsprechend teuer sind. Das Gleiche gilt (!) für Jeans, Lebensmittel, Medikamente, Autos, Reisen und natürlich: für politische Entscheidungen. Im einen oder anderen Fall weiß man vielleicht besser Bescheid, aber in allen?

Eine andere Möglichkeit besteht darin, sich am Geschmack der Zeit zu orientieren, was in kapitalistischen Gesellschaften in den meisten Fällen jedoch deckungsgleich mit der Frage des Preises ist. Man hängt sich an den Geschmack derer, von denen man denkt, dass sie es entscheiden können (Trendsetter oder Experten). Wenn viele Individuen so handeln, entstehen *Moden*, die dadurch im Prinzip nichts anderes sind als der verzweifelte Versuch der Subjekte, sich zu individualisieren, ohne die Totalität objektiver Kultur erfassen zu müssen. Die Kluft zwischen objektiver und subjektiver Kultur kommt hier dadurch zum Ausdruck, dass es gerade das Streben nach Individualität ist, also der Versuch, sich von anderen Individuen zu unterscheiden, der durch die Nutzung von Moden dazu führt, dass sich doch viele recht ähnlich werden. Dann tragen eben *alle* Jeans und drücken dadurch *ihre* Persönlichkeit aus. Was Simmel fehlt, ist die kunterbunte Vielfalt, die doch eigentlich erst durch die moderne Gesellschaft möglich geworden ist, gleichzeitig aber wieder von ihr verhindert wird. Oder anders gefragt: Wenn die Moderne eine ‚Multioptionsgesellschaft‘ ist, warum sieht man davon so wenig?

Beziehen wir das Gesagte auf den politischen Raum, bedeutet dies, sich mit der Individualität politischer Akteure auseinanderzusetzen: Der politische Akteur ist dem Zwang zur Individualisierung ausgesetzt, dabei kann er aber all die gesellschaftlichen Kreise, die sich in ihm kreuzen, nicht abbilden. Vielmehr führt die Individualisierung des modernen Politikers, der sich ja gerade dadurch auszeichnet, in vielen sozialen Kreisen interagieren zu müssen, zu einer Oberflächlichkeit (institutionalisiertes Stümpertum), die ihm nur zwei Möglichkeiten der Bewertung der eigenen als auch der fremden Perspektive offen lässt: Die Bewertung durch objektivierte Kriterien wie Geld, oder die Bewertung durch die Einordnung von neuen Perspektiven in bekannte Modeerscheinungen. Trendsetter einer Mode

kann der Politiker als moderner Stümper gerade nicht sein, denn die objektiven Kultur Neuerungen gehen von Individuen aus, die sich in irgendeiner Form einen Zugang zur objektiven Kultur bewahrt haben. So können mit Simmel Diskussionen um Globalisierung, Deregulierung, Liberalisierung (von was auch immer) auch als Modeerscheinungen verstanden werden, denen sich der moderne Politiker unterwirft um auf diese Weise wenigstens oberflächlich an dem objektiven Kulturwissen zu partizipieren, das andere – etwa Wirtschaftswissenschaftler – bereit gestellt haben. Er tut dies gerade, um sich von anderen abzuheben. Zugegebenermaßen Paradox: Ebenso wie alle Studierenden Jeans tragen und dies gerade als herausragendes Moment ihrer Person verstehen, reden dann alle Politiker von Liberalisierung, um sich persönlich von anderen Politikern herauszuheben. Das ist für Simmel das Kennzeichen einer Mode. Moden und scheinbar objektive Beurteilungskriterien (das muss nicht immer Geld sein, das kann auch so etwas wie die wissenschaftliche ‚Wahrheit‘ oder der ‚Sachzwang‘ sein) schneiden den politischen Akteur von dem ab, was Weber die verantwortungsethische Dimension politischen Handelns genannt hätte. *Es gibt also eine Strukturähnlichkeit zwischen dem gesinnungsethischen politischen Handeln bei Weber und dem an Moden und objektiven Wertmaßstäben orientierten Handeln bei Simmel.* Auch die Tragik ist ähnlich. Der Verantwortungsethiker kann sich gesellschaftlich nicht legitimieren, und der Politiker, der nicht Moden anhängt, kann sich nicht mehr individualisieren. Der Zusammenhang von Weber und Simmel wird dann deutlich, wenn man erkennt, dass die mangelnde Legitimation verantwortungsethischen Handelns zu einer verstärkten Personalisierung der Politik führen muss. Man kann also die Webersche mit der Simmelschen Argumentation gut verbinden und das kulturpessimistische Bild damit noch weiter ausbauen. Es gibt aber auch eine andere Sichtweise, die sich erschließt, wenn man auch die Lösungen, die Simmel und Weber anbieten, miteinander verbindet.

2.3 Zwischenfazit: Ambivalenz, Kontingenz und der soziale Raum politischen Handelns

Wenn das Hauptproblem der Moderne für Simmel darin besteht, dass eine steigende Differenz zwischen subjektiver und objektiver Kultur dem Subjekt eine ‚auf der Höhe der Zeit‘ liegende Individualisierung nicht mehr ermöglicht und dieser Zusammenhang als Tragik der Moderne, als ihr inhärent erscheint, dann gibt es nur zwei Lösungsansätze für das Problem: Man trachtet danach, die Modernisierung zurückzunehmen oder wenigstens weitere Modernisierungsprozesse zu stoppen,²¹

²¹ Das ist weniger absurd als es hier klingt. In vielen auch modernen Staaten dieser Welt werden derartige Möglichkeiten ernsthaft politisch thematisiert. Es geht dabei immer um die von Simmel angebotene Hinterfragung des Modernisierungsprozesses als solches und um seine Auswirkungen für Individuum und Gemeinschaft. Interessanterweise sind Träger der-

schaft die Moderne und damit ihre innere Tragik ab, was zumindest für Simmel, schon alleine aufgrund des ‚Naturgesetzes‘ der Kraftersparnis als unmöglich erscheint, oder das Subjekt findet seinen spezifischen ‚Umgang‘ mit dem Problem. Es wird sich des Problems bewusst und sieht gleichsam aus analytischer Distanz auf sich, seine Sozialisation und die Formen seiner Wechselwirkungen mit anderen Menschen. Nach Simmels Wortwahl wird es „vornehm“.²² Der vornehme Mensch ist das Gegenteil des ‚Geldwesens‘, das sich an Moden orientiert, um selbst noch Individuum sein zu können.

Das Problem der Moderne kennt damit für Simmel nur eine *individuelle* Lösung. Und diese Lösung ist das Produkt einer geistigen Auseinandersetzung mit der Gesellschaft selbst. Das auf diese Art *reflexive* Individuum wird daher nicht einfach nur vornehm, es wird zum ‚Vergesellschaftungsbetrachter‘. Vornehmheit ist also das Ergebnis nicht einfach nur einer Distanzierung zu gesellschaftlichen Strukturen und Modeerscheinungen, vor allem ist sie das Produkt eines reflexiven ‚in-Beziehung- setzens‘ der eigenen Person zu gesellschaftlichen Individualisierungszwängen. D. h. dann z. B. für den politischen Akteur: Er muss sich nicht nur über die gesellschaftlichen Grundlagen politischer Entscheidungen im Klaren sein und einen eigenen Standpunkt entwickeln, sondern er muss diesen Standpunkt auch mit seiner Persönlichkeit in Beziehung setzen. Als ‚vornehm‘ kann diese Bezugnahme dann gelten, wenn in ihr eine Vermeidung des Vergleiches mit anderen Akteuren und Politiken zum Ausdruck kommt (ähnlich auch Hitzler 1994, S. 291; Oevermann 2008, S. 57). Wenn es – so die These – überhaupt eine moderne, säkularisierte Form des Charismas gibt, dann ist es diese. Der moderne Politiker muss zudem ein charismatischer Verantwortungsethiker sein. Bei Weber war er ein charismatischer Gesinnungsethiker, weil es Weber vor allem um die Rationalisierung einer Wertidee (Gesinnung) ging, die von charismatischen Führern vorangetrieben wird. Gesellschaftlicher Wandel ist hier immer nur in Bezugnahme auf bereits bestehendes als „Vollendung“ oder „Verwirklichung“ einer Idee aufgefasst. Verantwortungsethik wird bei Weber eher als Pragmatik des Machbaren gedacht, als „Leben in der Welt“, dass von der Gesinnung Abstand nehmen muss um zu wirken. Das von Weber diagnostizierte ‚stahlharte Gehäuse der Hörigkeit‘ ist aber gerade ein Produkt dieser Durchrationalisierung von Ideen. Motor des in den Käfig führenden Modernisierungsprozesses ist daher vor allem die Gesinnungsethik. Heute befinden wir uns in

artiger Deutungen oft zutiefst *religiöse* Menschen, gleich ob sie im Bibelgürtel der Vereinigten Staaten oder im Iran leben. Ich werde weiter unten versuchen zu erklären, warum das so ist.

²² „Der vornehme Mensch ist der ganz Persönliche, der seine Persönlichkeit doch ganz reserviert. Die Vornehmheit repräsentiert eine ganz eigenartige Kombination von Unterschiedsgefühlen, die auf Vergleichen beruhen, und stolzern ablehnen jeder Vergleichung überhaupt“ (Simmel 1996, S. 535).

diesem Käfig der vollkommen säkularisierten Wertstrukturen, die gesinnungsethische Bezugnahme darauf kann also nicht mehr weiter führen. Vielmehr stehen wir dem Problem der Legitimation von Verantwortungsethik gegenüber. In allen Bereichen der Politik sind nicht mehr Propheten der Ideen gefragt, sondern kreative Pragmatiker, die erkannt haben, dass Ideen zu Modeerscheinungen führen, die schnell zum Selbstzweck degenerieren. Die Legitimation der Verantwortungsethik bedarf heute des Charismas des kreativen Politikers, gerade weil sie nicht durch Bezugnahme auf gesellschaftlich fixierte Ideen oder Modeerscheinungen zurückgreifen kann. Aber woher kommt dieses Charisma? Auch hier muss es nun eine vollkommen säkularisierte Form der Bestimmung des Außergewöhnlichen geben. Daher gewinnen wir mit Simmel ein besseres Verständnis davon, wie sich heute ein solches säkularisiertes und von Rationalitätsideen gerade losgelöstes Charisma in einem Individuum entwickeln kann. Der entscheidende Punkt ist, dass sich gerade auf diese Weise eine Bindung zur Gesinnungsethik vermeiden lässt.

Die Frage danach, wie Politik auf veränderte gesellschaftliche Bedingungen rational reagieren kann hängt sehr stark mit der Frage zusammen, was in einer Gesellschaft als Rationalitätskriterium Geltung hat. Mein Vorschlag ist nun, jedwede politische Handlung als Kontingenzreduktion anzusehen, die sich lediglich auf die gesellschaftlich vorgegebenen Rationalitätskriterien politischer Fragen beziehen. Ich habe kurz dargestellt, wie derartige gesellschaftlich konstruierte Antworten aussehen können, und auf welcher Ebene sie anzusiedeln sind. Es handelt sich um eingespielte Wissensbestände, Kooperationsformen, institutionelle Regelwerke und systemische Zwangsläufigkeiten.

Der Witz derartiger gesellschaftlicher Vorgaben ist nun aber, dass in ihnen die ausschließliche Bindung des Akteurs bereits strukturell enthalten ist, obwohl eine wissenssoziologische Betrachtung schnell offenbart, dass eine absolute Bindungskraft des Akteurs aufgrund dessen grundlegend ambivalenter Orientierung nicht unterstellt werden kann. Die Individualisierung des politischen Akteurs und die Kreuzung verschiedener sozialer Kreise in ihm ist es, die hier das notwendige reflexive Potential und damit den politischen Raum öffnet. Damit gelangen wir theoretisch auf die andere, gesellschaftlich nicht determinierte Form des Vergesellschaftungsprozesses. Ambivalenz ist Ergebnis und Motor moderner gesellschaftlicher Entwicklung.²³ Die strukturellen Kontingenzen, welche bei dieser Entwicklung entstehen, machen immer wieder aufs Neue individuelle Positionierungen notwendig.

²³ Kern (2007) spricht an dieser Stelle von strukturellen Spannungen, die sich aufgrund von ambivalenten Deutungsmustern ergeben. Am Beispiel des Modernisierungsprozesses der koreanischen Gesellschaft nennt er auch die sozialen Trägerschichten, die für den damit einhergehenden Wandel verantwortlich zeichnen. Im Simmelschen Sinne handelt es sich um vornehme Individuen und im Weberschen Sinne um Charismatiker. Interessant ist, dass er

Sollte sich hieraus dann etwas anderes entwickeln, als durch den eingeschlagenen Modernisierungspfad vorgegeben ist, stellt sich umso mehr die politische Frage der Legitimation.²⁴ Diese ambivalente Seite des politischen Handelns sieht sich also einem starken Rechtfertigungs- und Legitimationsdruck gegenüber, und die Frage ist, wie diesem Druck entsprochen werden kann, *ohne* auf Rationalität zu verzichten. In diesem Sinne habe ich die klassischen Konzepte des Charisma und der Vornehmheit verstehen wollen. Anhand der Lektüre der beiden Klassiker eröffnet sich uns damit ein politischer Raum, der sich durch die Dimensionen Kontingenz und Ambivalenz erschließen lässt. Während die Kontingenz die strukturelle Ebene qualifiziert, *so beschreibt die Ambivalenz aus einer gesellschaftlichen Perspektive den Grad der Notwendigkeit einer individuellen Positionierung, aus einer individuellen Perspektive, die Krisentauglichkeit internalisierter Wissensbestände aufgrund derer Widersprüchlichkeit im praktischen Leben.* Beziehen wir dies auf einen politischen Sachverhalt, so können wir folgern, dass, je mehr eine strukturelle Alternative sich als ebenso rational – argumentativ nachvollziehbar – erweist und sich in diesem Sinne legitimieren lässt, wie eine andere, desto kontingenter erscheint der politische Sachverhalt. Je stärker diese Legitimation von einem Individuum rational nachvollzogen werden kann – was in einer stark arbeitsteilig organisierten und von Expertenmeinungen abhängigen Gesellschaft gar nicht so häufig vorkommt, wie man es theoretisch meinen könnte – und die personale Entscheidung nicht durch die Zugehörigkeit zu einem bestimmten sozialen Kreis determiniert wird, je mehr also ein Individuum sich die Legitimität unterschiedlicher Positionen zu eigen machen kann, desto ambivalenter ist das Individuum dem Sachverhalt gegenüber orientiert.

Es stellt die Besonderheit der Simmelschen Theoriebildung dar, dass hier ein „Zwischenreich“ abgebildet wird „von Gelöstheit und Fixiertheit, Distanz und Nähe, Gleichgültigkeit und Engagement, Allgemeinem und Besonderem, Bekanntem und Verborgenen, Objektiven und Subjektiven, jener sozialen Verhältnisse also, die sich jenseits des ‚stahlharten Gehäuses‘ eindeutiger kategorialer Fixierung entziehen“ (Luthe und Wiedenmann 1997, S. 19). Ambivalenzen sind nicht lediglich Überschneidungen verschiedener Rollenerwartungen und damit Quelle von abweichendem Verhalten. Ambivalenzen sind für Simmel vielmehr Quellen, bzw. Voraussetzungen von kreativem Rollenhandeln überhaupt (Bühl 1974). Ambivalente Interaktionssituationen fordern vom Individuum gleichsam kreative Lösungen ein, sie schaffen Distanzierungs- aber auch Entfaltungsmöglichkeiten, die

mit diesen strukturellen Spannungen einen Demokratisierungsprozess verbindet. Wir werden diese Idee weiter unten in Bezug auf den modernen Funktionalismus wieder aufgreifen.

²⁴ Es entsteht eine „Krise“ im Oevermannschen Sinne (Oevermann 2006b).

gerade deshalb vom Individuum als *Zumutung* empfunden werden können, weil sie ein gewisses Können – oder wie wir später sagen werden: eine gewisse Praxis voraussetzen müssen (Dreitzel 1968).

Für ein Kind, das zum ersten Mal eine Rechenaufgabe löst, ist das Ergebnis durchaus kontingent. $21:7=3$ löst keine Ambivalenz aus, da sich diese Aufgabe nicht nur rational erschließen lässt, sondern weil sie sich ohne interaktiven Bezug lediglich in der Rationalität der Aufgabenstellung ergeht. Aber das Ergebnis steht für ein Kind noch nicht fest, das „richtige“ Ergebnis macht vielmehr einem Lehrer deutlich, dass das Kind sich die entsprechende Rationalität zu Eigen gemacht hat. Die Dinge *rational* zu sehen, heißt hier, Kontingenz gemäß einer *internalisierten* Rationalität zu reduzieren. Rationalität hat in diesem Sinne einen verbindlichen Charakter in Bezug auf die von ihr selbst als rational vorgestellte Welt(reduktion). Im Simmelschen Sinne ambivalent wird unsere kleine Rechenaufgabe dann, wenn es um das konkrete Teilen des Geburtstagskuchens geht. Die Anzahl der Kuchenstücke sagt über deren Größe nichts aus und als Geburtstagskind kann man durchaus die Meinung vertreten, es stünde einem das größte Stück zu. Die rationale Kontingenzzreduktion kann in Interaktionssituationen zu „kreativen Lösungen“ führen, in unserem Beispiel zu einer Art „Kunst“ des Teilens, die sich der Rationalität entzieht, ohne einer eigenen Logik zu entbehren. *Nur lässt sich die eine nicht auf die andere reduzieren oder gar aus ihr herleiten.* Diese Konzeption von Ambivalenz und Kontingenz als zwei nicht aufeinander reduzierbare Dimensionen eines sozialen Handlungsraumes verdanken wir vor allem Simmel und Weber. Schon an dieser Stelle wird vieles von dem deutlich, was ich weiter unten noch sehr viel schärfer am Beispiel des Diskurses zur Stammzellenforschung herausarbeiten muss, denn naturalistische Fehlschlüsse der Argumentation können ebenso als soziale Kurzschlüsse begriffen werden, wie argumentative Gottesbeweise. Die ersten setzen interaktive Beziehungen einer Rationalität aus, die sich eben aufgrund der Interaktionssituation nicht aus sich selbst heraus begründen kann, ich werde diese tautologische Beziehung gleich sehr viel klarer anhand der Theorie von Niklas Luhmann nachzeichnen, und die zweite setzt Rationalität dort ein, wo gerade ihre Infragestellung konstitutives Merkmal der Situation ist.

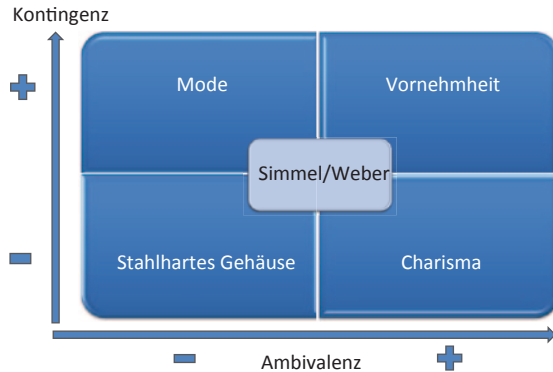
Auf der Ebene der *Ambivalenz* haben der Simmelsche Begriff der Mode und der Webersche Begriff des stahlharten Gehäuses gemein, dass eine Orientierung des Akteurs an den auf diese Weise vorgehaltenen Wissensbeständen stattfindet und so Ambivalenz minimiert wird. Gesellschaftliche Mode ist ebenso Selbstzweck wie das stahlharte Gehäuse, individuelle Hinterfragung löst beides per definitionem als Kontingenzzreduktionsmechanismus auf. Auf der Ebene der Kontingenz wirken Moden anders als das stahlharte Gehäuse. Schon der Plural bringt das zum Ausdruck. So wirken Moden gerade deshalb kontingenzzreduzierend, weil sie ihre

Kontingenz offenbaren. Man hält sich an eine Mode immer im Vergleich zu etwas, was nicht modern ist. Wissenssoziologisch besehen unterliegen Moden einer tautologischen Selbstlegitimation: man orientiert sich an einer Mode, weil sie modern ist. Aber obwohl es sich um eine Tautologie handelt, hat diese doch durchaus gesellschaftliche Konsequenzen, denn aus ihr entspringen Vergemeinschaftungsprozesse im Simmelschen Sinne. Als Wirtschaftswissenschaftler kann man sich dann am neoliberalen Paradigma orientieren, weil sich die wissenschaftliche *Gemeinschaft* am neoliberalen Paradigma orientiert und als Sozialwissenschaftler muss man dann mit quantitativen Methoden arbeiten, weil man sonst auf nationaler oder sogar internationaler Ebene keine Erfolgsaussichten hat; um nur zwei Moden aus dem wissenschaftlichen Bereich zu nennen. Für Simmel orientieren sich moderne Menschen an Moden, weil sie keine Möglichkeit mehr haben, sich in einer durch galoppierende objektive Kultur auszeichnenden Welt, noch stimmig, richtig, oder gar *wahrhaftig* zu orientieren.

Die Alltagspraxis erzwingt aber individuelle Entscheidungen, dass fängt bei der Frage danach an, welche Krawatte man sich kauft, und endet bei der Frage, wo man welches Forschungsprojekt beantragen sollte. Wie beantwortet man individuell, ob man seine eingefrorenen, mehrzelligen Embryonen zu Forschungszwecken spenden möchte? Ich komme noch darauf zu sprechen.

Das stahlharte Gehäuse kann nicht als kontingent angesehen werden, es ist so, wie es ist, weil es so sein muss. Es gibt keine Alternativen. Ambivalente Orientierung des Akteurs ist ohnehin nicht vorgesehen, kann nur „irrational“ sein – nicht nur für die gesellschaftliche Gemeinschaft, sondern vor allen Dingen auch für den Akteur selbst. Eben dies führt ja gerade zu der Weberschen Charakterisierung des modernen Gehäuses als „stahlhart“. Das stahlharte Gehäuse ist keine Mode, es ist Ergebnis eines evolutionären Entwicklungsprozesses der stetigen Verbesserung.²⁵ Es kann noch besser werden, aber es kann nichts *anderes* geben. Zu welchem Ergebnis man kommt, wenn man diese Theorie der Moderne, also einzig die Frage der evolutionären Kontingenzreduktion, zum Ausgangspunkt seiner gesellschaftstheoretischen Überlegungen macht, werde ich im folgenden anhand der Theorien von Niklas Luhmann und Richard Münch zeigen. Man gelangt notwendiger Weise in eine positivistische Geschichtsphilosophie, die mit der Moderne das Ende der Geschichte proklamieren muss.

²⁵ Es kann hier im Text nicht weiter darauf eingegangen werden, aber es drängt sich an dieser Stelle ein Zusammenhang zwischen Webers stahlhartem Gehäuse und der weiter oben beschriebenen Ideologie der Aufklärungsdemokratie auf, denn eine sich an Wahrhaftigkeitsansprüchen abarbeitende Politik kann nicht anders, als Kontingenzen auf ein Minimum zu reduzieren und sich damit einer selbstgeschaffenen Zwangsläufigkeit auszusetzen.

Abb. 2.1 Klassiker

Schauen wir uns aber zuvor noch einmal die klassischen Lösungen an und ordnen sie den Dimensionen der Ambivalenz und der Kontingenz zu, siehe Abb. 2.1. Der Charismatiker, bei Weber durch den alttestamentarischen Propheten beschrieben, setzt sich über die praktizierte gesellschaftliche Kontingenzreduktion hinweg. Er kann dies aber nur, weil er aus seiner Perspektive besehen eine *theoretische* Logik in ihr erblickt, die der *praktischen* widerspricht. Nur er scheint sie zu erkennen. Damit hinterfragt er die Routinen der Kontingenzreduktion und setzt die institutionellen Arrangements seiner Gemeinschaft selbst als kontingent voraus. Aber die Logik der Kontingenzreduktion selbst steht für ihn außer Frage. Sie wird in seinen Augen nicht richtig „praktiziert“, aber sie ist selbst nicht kontingent! Der Charismatiker ist der gesellschaftlichen Praxis gegenüber ambivalent. Auf der einen Seite hat er eine theoretische Logik der Kontingenzreduktion internalisiert, auf der anderen Seite sieht er eine, sich auf diese berufende kontingenzreduzierende Praxis. Erst jetzt offenbart sich ein Widerspruch. Er selbst verneint die Kontingenz gesellschaftlicher Institutionen, ist sehr dogmatisch in seiner Interpretation. Aber es ist eben noch *seine*, eine gesellschaftlich (noch) nicht realisierte soziale Konstruktion. Die Möglichkeit eine solche Konstruktion vorzunehmen und dann dogmatisch gegenüber allen gemeinschaftlichen Widerständen zu vertreten, setzt aber doch antizipierte Kontingenzzannahme gesellschaftlicher Institutionen voraus. Aber der Webersche Prophet setzt diese nur deshalb voraus, weil er eine *höhere* Logik erkannt hat, die selbst absolut nicht hinterfragt werden kann. Woher er diese Möglichkeit hat, mehr zu sehen als die anderen Gemeinschaftsmitglieder, wird in der Bibel mit dem Willen Gottes oder Gottes Eingabe erklärt. Etwas profaner eingestellt kann man aber zeigen, dass eine durch das Individuum unternommene Unterscheidung zu dieser Eingabe führt. Der Charismatiker unterscheidet eine Logik oder Theorie

der Kontingenzzreduktion von der empirisch sich ihm offenbarenden; er vollzieht eine rationalitätsinterne Abstraktionsleistung. Das im Laufe der gesellschaftlichen Entwicklung seine theoretische Erkenntnis irgendwann einmal eine sich vollziehende Praxis sein kann, liegt nicht daran, dass sie bereits praktisch repräsentiert war, als vielmehr daran, dass, ist die Theorie einmal geäußert, ein Vergemeinschaftungsprozess einsetzen kann. Ausgangspunkt dieses Vergemeinschaftungsprozesses ist ein sich möglicherweise steigerndes Ambivalenzempfinden bei anderen Akteuren, die nun reflektieren können, welchen praktischen Nutzen sie aus den theoretischen Erkenntnissen des Propheten ziehen. Weber nannte diese Akteure soziale Trägerschichten. Wird die Idee integriert, wird aus einer Imagination gesellschaftliche Realität. Durch den Charismatiker verändert sich die Gesellschaft nicht, sie entwickelt sich – dank ihm – weiter. Man kann immer noch mit Weber argumentieren, dass diese Art von Prophetie wahrscheinlicher wird, je größer die Anzahl in einer Gesellschaft zur Internalisierung angebotener Theorien ist. Oder von der Seite der Praxis ausgedrückt: je komplexer eine Gesellschaft organisiert ist, desto wahrscheinlicher wird es, dass Rationalitätsansprüche gestellt werden, die an der gesellschaftlichen Praxis zerbrechen. Was Weber nicht erkennt ist, dass diese säkularisierte Form der Prophetie in einer sich stetig in verschiedene Wertsphären differenzierenden Gesellschaft nicht verschwindet, sondern in Form einer gleichsam religiösen Überzeugungsleistung professioneller Akteure erhalten bleibt und durch das von Simmel vornehm genannte Individuum *getragen* wird.

Im vornehmen Individuum hat sich neben der Einsicht der Kontingenz der gesellschaftlichen Praxis aufgrund der Differenzierung anderer Praktiken, auch die Erkenntnis der Kontingenz der *eigenen* Überzeugungen durchgesetzt. Für das vornehme Individuum ist alles kontingent, auch das eigene Wissen und die eigene gesellschaftliche Position. Soziale Differenzierung führt dazu, dass in unterschiedlichen Bereichen auch *gleiche* praktische Probleme unterschiedlich definiert oder auch gelöst werden; ja sogar, dass unter einer „Lösung“ unterschiedliches verstanden wird, unterschiedliches Wissen zugrunde liegt. Die aufgrund von Rationalisierung erreichte *Lösung* eines praktischen „innerweltlichen“ Problems kann aus der Sichtweise einer anderen Rationalität ein sowohl praktisches als auch ein theoretisches *Problem* darstellen. Die rationale Reflexion dieser Beobachtung kann dazu führen, dass nicht nur – wie bei Weber – Theorie mit Praxis sondern auch Theorie mit Theorie verglichen wird.

Man kann daher im Verhältnis von Kontingenz und Ambivalenz zwei Idealtypen der individuellen Positionierung herausstellen. Erstens jene, die gesellschaftliche Rationalität nutzt, aber eine individuelle Unterscheidung von Theorie und Praxis vornimmt und aufgrund dieser Unterscheidung sich gleichsam innerhalb ihrer Rationalität ambivalent verhält. Und zweitens eine Position, die sich aufgrund

der Eingebundenheit in verschiedene Rationalitäten ambivalent gegenüber interaktionalen Widersprüchen verhält. Auch diese Widersprüche können welche der Praxis sein; sie können sich also an praktischen Problemen entzünden und auf diese Weise sich widersprechende theoretische Deutungsmuster offenbaren. Sie werden aber nicht durch die Bezugnahme auf eine einzig Geltung erfahrende Rationalität „gelöst“. Dieser zweite Typus kommt aber auch ohne einen aktuellen Widerspruch von Theorie und Praxis zu einer ambivalenten Position. Ich nenne den ersten Typus Profession, den zweiten Typus nenne ich Religion.²⁶

Mit Simmel und Weber kann man moderne Politik als ein Raum beschreiben, in dem eine große Kontingenz auf eine große Ambivalenz treffen kann. Dennoch kann dies nicht der „Regelfall“ moderner Politik sein, man hätte es mit einer stetig latenten politischen Krise zu tun. Vielmehr gilt es jene Strukturen des politischen *Alltags* von jenen zu unterscheiden, in denen die Wechselbeziehung von Ambivalenz und Kontingenz im politischen Prozess wirksam und nicht durch andere strukturellen Muster abgearbeitet wird. Ziel muss es sein, Begriffe wie Rationalität und Moral, wie Kontingenz und Ambivalenz und letztlich Routine und Krise, in einem kongruenten Verhältnis zueinander im politischen Handlungsraum zu verorten. Hierzu lohnt ein Blick auf die moderne funktionalistische Gesellschaftstheorie.

2.4 Kontingenzbewältigung durch Komplexitätssteigerung: Der moderne Funktionalismus

Die Hauptthese dieses Kapitels stelle ich vorweg: Der moderne Funktionalismus hat sich nicht hinreichend mit der Ebene der Ambivalenz auseinandergesetzt. Die Konzepte des Charismas und des vornehmen Individuums wurden lediglich als spezifisch-klassische Lösungen eines theoretischen Problems – des Problems der Ordnungsbildung – gesehen und verworfen. Das Problem der Kontingenzreduktion tritt so in den Fokus moderner Gesellschaftstheorie, ohne dass diese mit spezifisch modernen Vergesellschaftungsformen des Individuums in Verbindung gebracht wurden. Gesellschaftliche Entwicklung hat daher in der Theoriekonstruktion die Bedeutung eines gleichsam automatisch sich vollziehenden Prozesses der

²⁶ Wichtig ist aber bereits an dieser Stelle, den *analytischen* Charakter meiner Begrifflichkeiten hervorzuheben. Die hier in einem ersten Ansatz dargestellte analytische Trennung von Profession und Religion bezieht sich *nicht* auf empirische Entitäten. Vielmehr gelingt es mir durch diese Trennung den *professionellen* Charakter einer streng organisierten Religion ebenso herauszustellen, wie den *religiösen* Charakter einer wissenschaftlich orientierten Forschung.

sozialen „Evolution“ angenommen. Teleologisch positioniert und, wie wir sehen werden, grundlegend positivistisch orientiert.

Wie konnte die Ambivalenz aus der Gesellschaftstheorie verschwinden? Die soziologische Theorie hat sich von Beginn an mit der Entwicklungsdynamik von Gesellschaften befasst. Vor allem die Gründungsväter der Soziologie waren in ihren gesellschaftstheoretischen Konzepten an einer Bestimmung der Modernität interessiert, die sich aus der Differenz zu vormodernen Gesellschaften ergeben sollte. Die Aufdeckung einer Entwicklungslogik der Gesellschaft von der Tradition zur Moderne hatte daher doppelte Bedeutung: Sie diente zum einen zur Etablierung der Soziologie als positive Wissenschaft, die nach Gesetzmäßigkeiten zu suchen im Stande ist, und sie diente zum anderen zur Spezifizierung und positiver oder negativer Stellungnahme zum offenbaren Entwicklungsstand der Moderne, letztlich also auch zur Zeitkritik. Diese Verknüpfung von Modernisierungstheorie und Zeitkritik findet sich in wohl allen klassischen Texten, wobei in der Anfangsphase soziologischer Theoriebildung bei Comte und Spencer die Zeitkritik noch der Vormodernen galt, währenddessen sich die Zeitkritik der zweiten Generation, vor allem seit Durkheim, *gegen* die Moderne wandte. Dabei haben Durkheim, Weber und Simmel einen Modernisierungsprozess nachgezeichnet, der in eine spezifisch westliche Sackgasse führt; folgerichtig haben sie sich für Auswege interessiert und unterschiedliche Lösungsmöglichkeiten angeboten. Durkheim etwa hat die Bedeutung eines spezifisch modernen Kollektivbewusstseins hervorgehoben und nach Mechanismen gesucht, die auch in hoch differenzierten Gesellschaften ein solches Bewusstsein schaffen können. Weber hat in der charismatisch legitimierten Verantwortungsethik eine Kraft gesehen, welche die Fesseln des stahlharten Gehäuses zu sprengen in der Lage ist, und Simmel schließlich hob die Bedeutung „vornehmer“ Individualisierung hervor, mit deren Hilfe es möglich sein könnte, der durch die galoppierenden objektiven Kultur bedingten uniformen Individualisierung in der modernen Geldgesellschaft kreativ zu begegnen.

Comte und Spencer haben hingegen gerade in der Zwangsläufigkeit der beobachteten Entwicklungslogik der Gesellschaft eine Möglichkeit gesehen, zu kritisierende Verhältnisse der Vormoderne zu überwinden. Eine Kulturkritik der Moderne fehlt daher verständlicher Weise in ihren Theorien. Dies hat jedoch nicht nur mit dem der Zeit geschuldeten Erkenntnisinteresse zu tun. Vielmehr können Spencer und Comte auf einer methodologischen Ebene nicht kulturkritisch sein. Dieses methodologische Problem hat schon frühzeitig bei Durkheim, vor allem aber bei Weber, zu einer Ablehnung des bei Comte und Spender angelegten, funktionalistisch-organistischen Theoriemodells geführt. Denn die dort implizierten Entwicklungsgesetzmäßigkeiten erscheinen als nicht aufzuhaltender Prozess. Zumal, weil nie wirklich klar sein kann, wann eine Theorie der Moderne, die sich vor allem

als eine Theorie der Modernisierung versteht, die postulierten Modernisierungsmechanismen aufgrund empirischer Forschung aufgeben kann, ohne sich gleich mit aufzugeben, kann der klassische Funktionalismus nicht anders, als in jeder aktuellen Gesellschaft eine moderne Gesellschaft zu erblicken, die den theoretischen Entwicklungslogiken folgt. Die Moderne nimmt aus dieser Perspektive daher theoretisch kein Ende, sie ist zwar immer noch im Werden begriffen, und vielleicht zeichnet sie sich gerade durch dieses Werden aus, aber sie nimmt als Moderne nie ein Ende. Sie ist mithin nicht das quantitative, sehr wohl aber das qualitative Ende der Geschichte.

Diese Geschichtsphilosophie ist jedoch nicht auf den klassischen Funktionalismus zu beschränken. Auch Francis Fukuyama hat in seinem Buch „The End of History and the Last Man“ (1992) dieses Ende der Geschichte kommen sehen. Liberale Modernisierung ist für ihn ein Prozess, der durch die Ideologien des zwanzigsten Jahrhunderts nur unterbrochen wurde, ohne jedoch wirklich aufgehalten worden zu sein. Ein Ende der Geschichte besteht darin, dass „there would be no further progress in the development of underlying principles and institutions, because all of the really big questions had been settled“ (Fukuyama 1992, S. xii). Dies müsste auch zwangsläufig die Zukunftsperspektive des klassischen Funktionalismus sein, da er in der Aufdeckung universaler Entwicklungsmotoren das Grundprinzip einer Modernen sieht, das sich überall durchzusetzen scheint. Um diese Teleologie zu vermeiden, haben besonders Simmel und Weber sehr großen Wert darauf gelegt, formal soziologische Methodologie von Zeitkritik zu unterscheiden. Daher unterscheiden Simmel und Weber die Theorie der Gesellschaft von der Theorie der Moderne. D. h. vor allem: die Gesetzmäßigkeiten, die für Weber und Simmel die Soziologie als Disziplin zu suchen hat, sind nicht gleichzeitig Modernisierungsgesetze. Aus diesem Grunde können sie theoretisch offen sein, für die Kontingenz historischer Entwicklung. Anders Comte und Spencer, denn ihre modernen Gesellschaften gehorchen einem höheren natürlichen Prinzip. Wenn die Gesellschaft sich in ihrer kulturellen Entwicklung diesem Prinzip annähert, kann es keine „höhere“, oder besser gesagt: bessere, funktionalere Gesellschaftsordnung mehr geben. Es ist sicherlich common sense, diese Idee mit dem Stigma des Positivismus zu versehen. Ich nenne sie in Abgrenzung zu den später zu beschreibenden funktionalistischen Gesellschaftstheorien den „klassischen Positivismus“.

In einer Beziehung unterscheidet sich dieser klassische Positivismus. Nämlich bei der Frage, auf welcher natürlichen Ebene die Letztbegründung funktionaler Prinzipien ansetzt. Für Comte dient die menschliche „Natur“ und der ihr zu Grunde liegende Verstand als Letztinstanz, für Spencer hingegen die natürliche Ordnung von Leben schlechthin. Wir können in diesem Sinne von einem humanistischen und einem organizistischen klassischen Positivismus sprechen. Gemein

ist beiden jedoch die Vorstellung eines Endes der Geschichte. Negative Erscheinungen der Moderne sind „problems of incomplete implementation“ (Fukoyama 1992, S. xi). *Ich möchte an dieser Stelle die These aufstellen, dass die Vorstellung eines Endes der Geschichte zwingende Notwendigkeit jeder Gesellschaftstheorie ist, die einseitig das Problem struktureller Kontingenz thematisiert und sich nicht mit dem Problem individueller Ambivalenz auseinandersetzt.* Dies hängt in starkem Maße von der erkenntnistheoretischen Begründung der postulierten funktionalen Gesetzmäßigkeiten ab. Das Ende der Geschichte ist dann erreicht, wenn sich der durch die jeweilige theoretische Brille gebrochene, empirische Status einer Gesellschaft den erkenntnistheoretisch gesetzten Funktionserfordernissen einer Gesellschaft angeglichen hat. Das schwerwiegende methodologische Problem funktionalistischer Gesellschaftstheorien besteht nun darin, dass diese allgemein theoretischen Funktionserfordernisse der Gesellschaft die gleichen sind, wie jene, die sich für sie als Spezifikum der Moderne darstellen. Funktionalistische Gesellschaftstheorien sind daher immer Theorie der Gesellschaft *und* Theorie der Moderne, allgemeine soziologische Theorie *und* Theorie eines historischen Sonderfalls, wobei sich die funktionale Analyse des Sonderfalles lediglich auf die theoretisch postulierten Gesetzmäßigkeiten allgemeiner Art beziehen und sich daher von empirischen Irritation abschließen kann.

Dies gilt auch für die nun zu beschreibenden neopositivistischen Gesellschaftstheorien von Niklas Luhmann und Richard Münch. Auch diese beiden Autoren unterscheiden sich in starkem Maße auf der Ebene der Letztbegründung funktionaler Entwicklungslogiken, und interessanter Weise in gleicher Art wie Comte und Spencer. Münch erblickt in dem Prinzip der Interpenetration, eine universell gültige Grundlage zur Beschreibung moderner Gesellschaften. Luhmann setzt die spezifische Differenzierungsform moderner Gesellschaften mit der Operationsweise aller lebenden Systeme gleich. Auch hier finden sich also eine humanizistische und eine organizistische Version wieder.

Dass moderne Gesellschaften also so sind, wie sie aus der Sichtweise des Neopositivismus sein sollen, liegt darin begründet, dass sie sich in ihrer Entwicklung den allgemeinen, natürlichen Funktionserfordernissen, die sich entweder aus der natürlichen Handlungslogik (Münch), oder aus der systemischen Lebenserhaltungsstrategie allgemeiner Systeme (Luhmann) ergeben, immer mehr angepasst haben.

Methodologisch gesehen reduzieren die beiden Autoren Ambivalenz dadurch, dass sie ihre Instrumente auf das gesellschaftliche Kontingenzproblem fokussieren. Luhmann und Münch arbeiten sich am Problem der sozialen Ordnung in modernen Gesellschaften dadurch ab, dass sie *spezifisch* moderne Kontingenzbewältigungsmechanismen postulieren. Damit gerät die moderne Ambivalenz aus dem Auge, ist individuelles „Rauschen“ in einem strukturgegenetischen Prozess. Aber

eben aufgrund der Ausblendung moderner Ambivalenz werden die erkannten Kontingenzbearbeitungsmechanismen geschichtliche Notwendigkeiten. Methodologisch gesehen sind sie selbst nicht mehr kontingent. Wir werden sehen, dass man diesen methodologischen Fehler vermeiden kann, wenn man in die Theorie moderner Strukturierung die Steigerungskapazität moderner Ambivalenz mit denkt.

2.4.1 Das Prinzip der Moderne: Funktionale Differenzierung

Für die hier zu behandelten Autoren ist der gemeinsame Bezug auf Parsons von besonderer Bedeutung. Dieser hatte in der funktionalen Differenzierung eine evolutionäre Universalie gesehen, deren Analyse die Entwicklung einer jeden Gesellschaft erlaubt. Dass sich moderne Gesellschaften durch soziale Differenzierung auszeichnen, ist dabei sicherlich nicht strittig. Bereits die Klassiker, besonders Durkheim, aber auch Weber und Simmel hatten hierzu umfangreiche Analysen vorgelegt. Die Frage ist vielmehr, nach welcher spezifischen Logik diese gesellschaftliche Differenzierung erfolgt. Dem methodologischen Problem des Funktionalismus, dass jede funktionale Analyse von gesellschaftlicher Differenzierung empirisch nur auf die Differenzierungsformen spezifischer Gesellschaften verweisen kann, welche dem gleichen Wandel unterworfen sein müssen, wie die analysierte Gesellschaft selbst, mithin also eine funktionale Analyse des Wandlungsprozesses, nicht auf empirische Basis zu rücken ist, umgeht Parsons mit dem Hinweis, sein AGIL- Schema sei: „grounded in the essential nature of living systems at all levels of organisation and evolutionary development, from the unicellular organism to the highest human civilization“ (Parsons 1970, S. 26). Mit dem AGIL-Schema ist jedoch nicht nur ein allgemeingültiges analytisches Konzept zur Beschreibung lebender Systeme geschaffen. Zugleich offeriert es mit der Analyse von Wandlungsprozessen einen Horizont der Beurteilung eines Fortschrittstandards. Die Übertragung des AGIL-Schemas auf den Prozess des sozialen Wandels durch Institutionalisierung bis hin zur universalen Entwicklung einer modernen Differenzierung – also der Beschreibung der Spezifika der Moderne – ergibt sich jedoch nicht zwangsläufig aus dem analytischen Modell, sondern bleibt auf empirische Plausibilität angewiesen. Wie sieht nun die Übertragung des AGIL- Schemas auf die Moderne aus? Für Parsons gibt es vier allgemeine Mechanismen von sozialen Wandlungsprozessen (Parsons 1972). Die Standardanhebung durch Anpassung (A), die Differenzierung (G), die Inklusion (I) und die Wertegeneralisierung (L). Die Standardanhebung durch Anpassung ist die sicherlich einfachste Form sozialen Wandels, sie besteht darin, dass sich Institutionen aufgrund von veränderten Umweltbedingungen verändern. Diese Veränderung steigert jedoch in hohem Maße die

Komplexität einer Institution, die Folge ist: Gesetzbücher, Studienordnungen und Steuerbescheide werden immer dicker. Sollen gemeinschaftliche Ziele erreicht werden, stößt diese Wandlungsstrategie an ihre Grenzen, Differenzierung ist die Folge. So verstanden ist Differenzierung eine spezifische Komplexitätsreduzierung durch Arbeitsteilung im Durkheimschen Sinne. Diese Differenzierung der Sozialstruktur führt jedoch zu unterschiedlichen Motivations- und Orientierungslagen der Akteure, was direkt zum Problem der sozialen Integration führt. Institutionen können hierauf mit der Inklusion unterschiedlicher Akteursmotivationen in das Muster normativer Kultur reagieren, was jedoch wiederum nur möglich ist, wenn die der normativen Orientierung zugrundeliegenden Werte immer weiter generalisiert werden. Die Kultur der Moderne zeichnet sich nun für Parsons gerade durch die Schaffung hochgradig komplexer Institutionen aus (A), die sich weiter arbeitsteiligungsfunktional im Sinne einer Zielerreichung differenziert haben (G), dadurch auf die Inklusion letztlich aller funktionalen Akteursmotivationen angewiesen sind (I), und dies durch die Generalisierung von Werten auf Dauer stellen können (L). Der liberal verfasste „Schmelztiegel USA“ hat hier sicherlich als Vorbild gedient. Auf der Ebene der Struktur der Moderne, also in Bezug auf die spezifische Form ihrer Differenzierung, hat dies ebenso Folgen. So ist für Parsons das Ergebnis der modern-universalen Kulturentwicklung die Differenzierung von sozialen Teilbereichen, die nicht nur funktional auf die Erfüllung der vom AGIL-Schema vorgegebenen Funktionen ausgerichtet sind, sondern die zugleich als Ergebnis einer universalen Kulturentwicklung verstanden werden müssen, die sich ebenso am AGIL-Schema orientiert wie der Differenzierungsprozess selbst. So braucht z. B. jedes Gesellschaftssystem eine Herrschaftsordnung, die sicher stellt, dass gemeinschaftliche Ziele definiert und erreicht werden (G-Funktion). Dass sich diese Ordnung in der westlichen Moderne als liberal-demokratische Ordnung herausgebildet hat, begründet sich bei Parsons nicht aus der Funktion allein, sondern aus der Analyse eines evolutionären Institutionalisierungsprozesses, der die vergleichbar „beste“ Form der Zielerreichung erreicht hat. Welche diese „beste“ Lösung ist, lässt sich jedoch wiederum universalistisch anhand des AGIL-Schemas begründen, denn auf der Ebene der Evolutionstheorie sind jene Ordnungen zur integrierten Komplexität fähig, die einen hohen Grad an Inklusion mit einem hohen Grad an Wertegeneralisierung verbinden können. Das gleiche gilt im Übrigen auch für eine kapitalistisch verfasste Wirtschaftsordnung. Das funktionalistische AGIL-Paradigma findet bei Parsons also auf zwei Ebenen Verwendung: Einmal auf der Ebene der gesellschaftlichen Entwicklung, wo er mit Hilfe des Paradigmas von „Universalien“ spricht (Parsons 1971), und ein anderes Mal auf der Ebene eines rein analytischen Modells der Beschreibung statischer sozialer Ordnung. Letzteres ist Ergebnis analytisch-theoretischer Konstruktion, ersteres jedoch ist Ergebnis einer geschichtlich-empirischen

Beschreibung mit Plausibilitätsabwägungen. Methodologisch müssen diese beiden Ebenen voneinander unterschieden werden, aber dennoch ist das zugrundegelegte Paradigma Produkt der „grundlegenden Natur lebender Systeme“. Dies führt zu einem entscheidenden Ergebnis: Die moderne Gesellschaft mag sich noch wandeln, die spezifische Logik ihrer Strukturierung vermag dies nicht mehr. Zwar gehorchen Gesellschaften als menschliche Kulturprodukte nicht zwangsläufig den gleichen natürlichen Funktionserfordernissen, wie dies einzellige Lebewesen tun, aber im historischen Evolutionsprozess haben sich jene gesellschaftliche Ordnungen als besonders überlebens- und vor allem leistungsfähig erwiesen, die sich dieser natürlichen Organisationsweise angeglichen haben. Die Logik funktionaler Differenzierung entstammt also einer Naturanalyse, währenddessen die Setzung, moderne Gesellschaften zeichnen sich durch die Differenzierung nach eben diesem Prinzip aus, sich nur historisch begründen lässt. Vereinfacht könnte man diese Argumentation folgendermaßen ausdrücken: Moderne (westliche) Gesellschaften sind leistungsfähiger und mächtiger als andere Gesellschaftstypen, folglich müssen sie sich den natürlichen Funktionserfordernissen besser angepasst haben als andere Gesellschaften. Grundlage dieser Argumentation ist dabei die Behauptung, dass der gesellschaftliche Wandel ähnlichen (Selektions-) Mechanismen unterworfen ist, wie der natürliche Wandel. Eben aus diesem Grunde sprechen funktionalistische Systemtheorien der Gesellschaft nicht von „sozialem Wandel“ oder „gesellschaftlicher Entwicklung“, sondern von sozialer „Evolution“. Funktionalistische Gesellschaftstheorien müssen also von einer gesellschaftlichen Evolution ausgehen, die in Analogie zur biologischen Evolution zu verstehen ist, um ihre Begründung übersozialer Funktionslogiken in irgend einer Weise auf empirische Basis stellen zu können. Aus einem methodologischen Blickwinkel heraus besehen, setzt sich eine solche Argumentation schnell dem Ideologieverdacht aus (Schmid 1998, S. 387); als empirische Zeitdiagnose verstanden führt sie zur Beschreibung der Moderne als Utopie (Dahrendorf 1967, S. 255). „Eine solche Theorie ist – um dies ganz klar zu halten – nicht utopisch, weil einige ihrer Annahmen ‚unrealistisch‘ sind. Das würde für die Annahmen nahezu jeder wissenschaftlichen Theorie gelten. Sie ist vielmehr utopisch, weil sie sich darauf beschränkt, die Funktionsbedingungen eines utopischen Sozialen Systems zu artikulieren. Die strukturell-funktionale Theorie führt nicht etwa unrealistische Annahmen zum Zwecke der Erklärung wirklicher Probleme ein; sie führt vielmehr mancherlei Annahmen, Begriffe und Modelle zu dem alleinigen Zweck ein, ein Soziale System zu beschreiben, das es nie gegeben hat und das es wahrscheinlich auch niemals geben wird“ (Dahrendorf 1967, S. 253). Aber warum? Weil die Theorie bestrebt ist, Funktionsbedingungen aus einem anderen als aus einem rein sozialen Kontext heraus zu begründen. Weil man damit eine Theorie schaffen kann, die nicht nur für eine *spezifische* Ge-

sellschaft, aus der sie entspringt, Gültigkeit hat, sondern eine *allgemeine* Theorie der Gesellschaft. Die sozialen Funktionserfordernisse sozialer Systeme sind gleichsam übersozialer Natur. In einem zweiten Schritt wird dann diese übersoziale Natur auf moderne Gesellschaften übertragen, die sich als solche auszeichnen, die dieser, jenseits des Sozialen liegenden Gesetzmäßigkeit am nächsten kommt. Aus diesem Grunde lassen sich dann die allgemeinen Aussagen zu Systemen auf die moderne Gesellschaft umstandslos übertragen. Das wichtigste (und einzige) empirische Argument dafür, dass diese Übertragung richtig ist, besteht in der (behaupteten) Effektivität der Moderne. Sie ist so effektiv, weil sie sich an die natürliche Ordnung hält. Die moderne Gesellschaft hat sich quasi von selbst in die natürliche Ordnung eingefügt. Sie ist daher jenen Gesellschaftsformen überlegen, die dies nicht in der gleichen Weise getan haben oder tun konnten. Die moderne Gesellschaft funktioniert einfach besser, weil sie den außersozialen Funktionserfordernissen besser genügt. Das lässt sich natürlich in vielerlei Weise bestreiten, wichtig ist mir aber zu zeigen, dass sich durch diese Vorgehensweise die Beschreibung der Gesellschaft nicht nachvollziehen lassen kann, weil sich bereits die zu ihrer Beschreibung verwendeten natürlichen Gesetze einer empirischen Überprüfung entziehen. Nun werden diese Gesetzmäßigkeiten aber im Funktionalismus paradigmatisch angenommen, begründen sich gleichsam aus sich selbst heraus, anders ist Funktionalismus nicht vorstellbar. Dieses Parsonssche Erbe hat sich sowohl bei Münch als auch bei Luhmann bewahrt.

2.4.2 Die Theorie der Interpenetration

Der von Dahrendorf offengelegte utopische Kern der Parsonsschen Gesellschaftstheorie wurde von Münch *nicht* übernommen. Dies liegt daran, dass Münch sich mit der analytisch-realistischen Systemtheorie nicht in Übereinstimmung bringen konnte. Trotz der augenfälligen Ähnlichkeiten der Münchschen Gesellschaftstheorie mit den Arbeiten von Parsons, die sich vor allem in der Übernahme des AGIL-Schema ausdrückt, hat Münch doch erhebliche Modifikationen des Strukturfunktionalismus vorgenommen.

Das Münchsche AGIL-Schema ist nicht, wie bei Parsons, als empirische Anforderung einer geordneten Systemdifferenzierung zu verstehen, sondern muss vielmehr als ein rein analytisches Hilfsmittel aufgefasst werden, mit dessen Hilfe es möglich ist, durch Kreuztabellierung einen holistischen Handlungsraum zu konstruieren. Nicht die Systemerhaltung steht daher im Vordergrund, sondern die analytische Einordnung unterschiedlicher Handlungsmöglichkeiten und Orien-

tierungen. Systeme die sich nach dem AGIL-Schema ausdifferenzieren, sind für Münch nicht per se „geordnete“ Systeme.

Für Parsons war ja die Steuerungshierarchie, welche die Strukturhaltung an die oberste Stelle setzt, Garant für die Identitätserhaltung eines notwendigerweise offenen Systems. Münch begreift hingegen den analytischen Handlungsraum als „Kräftefeld“ analytischer Möglichkeiten, welches empirisch zu unterschiedlichsten Ausprägungen gelangen kann. Die entscheidende Wendung ist dadurch gegeben, dass Münch die Parsonsche Steuerung-Bedingungshierarchie verwirft und hierfür den Mechanismus der Interpenetration einsetzt. Empirische Ordnung differenzierter Systeme wird nicht durch Steuerung hergestellt, sondern durch einen Mechanismus, der das Kräftefeld in „Balance“ hält. Diesen Mechanismus nennt Münch „Interpenetration“: Interpenetration „ist diejenige Art der Beziehung, durch welche sich gegensätzliche Sphären bzw. Subsysteme zugleich ausdehnen können, ohne dass dadurch sofort Interferenzen zwischen ihnen entstehen. Die Schwellen ihrer Unverträglichkeit werden durch Interpenetration erhöht und dadurch Nullsummenbedingungen in gewissem Ausmaß außer Kraft gesetzt. Interpenetration ist insofern das Geheimnis der Entwicklung jedes Systems zu höheren Niveaus der Selbstentfaltung und damit der grundlegende Mechanismus der Evolution“ (Münch 1980, S. 3 f.).

Systeme sind für Münch keine empirischen Einheiten, sie sind analytische Konstruktionen, die es erlauben, den empirischen Differenzierungsprozess nachzuzeichnen. In diesem Sinne handelt es sich bei der Münchschen Form des Funktionalismus eher um einen Ideen- oder Leitbildfunktionalismus.²⁷ Interpenetration ist in diesem Sinne bei Münch schon immer ein handlungstheoretischer Begriff. Er ist die Bezeichnung für einen spezifischen Mechanismus der Komplexitätssteigerung durch Differenzierung eines Handlungsraumes. Andere Beziehungen sind durchaus vorstellbar. So kann ein spezifischer Bereich empirisch dominant oder steuernd sein, es kann zu unregelmäßigen Konflikten der Handlungsbereiche kommen oder auch zum „Nebeneinander“ ohne wechselseitige Beeinflussung. Ein gewisser Grad an „Komplexität“ kann jedoch nur durch Interpenetration erreicht werden, da Komplexitätssteigerung nur durch die Ausschaltung des „Nullsummenproblems“ erreicht werden kann. Diese rein handlungstheoretische Uminterpretation des Parsonschen AGIL-Schemas führt dazu, dass Münch sich dem Problem der sozialen Ordnung in anderer Weise nähern kann. Er betrachtet das Problem nicht aus system- sondern aus handlungstheoretischer Perspektive. Münch fokussiert in viel stärkerem Maße die grundlegenden Möglichkeiten sozialer Ordnung. „Für ihn

²⁷ Die Verwendung des Systembegriffes ist daher wenig elegant und sollte zum besseren Verständnis vielmehr mit „Ordnung“ oder „Deutungsmuster“ übersetzt werden.

gibt es nicht nur ein ‚mehr oder weniger‘ von sozialer Ordnung, sondern es besteht die faktische Möglichkeit der totalen Ordnung und der totalen Unordnung. (...) Münch geht es darum, wie systemische Ordnung (im Gegensatz zum Chaos) überhaupt entsteht, während Parsons bereits durch die Verwendung des Systembegriffs mit seinen kybernetischen Implikationen unterstellt, dass es soziale Ordnung gibt (...)“ (Jetzkowitz 1996, S. 62).

Nun könnte man erwarten, dass durch diese handlungstheoretische Perspektive das für unseren Untersuchungsgegenstand wichtige Ambivalenzproblem Eingang in die Theoriekonstruktion finden müsste. Es lohnt sich also, diese handlungstheoretische Grundlegung des Ordnungsproblems bei Münch näher zu betrachten.

War für Parsons das AGIL-Schema noch Mittel zur Konstruktion einer ganzen Kosmologie, entwirft Münch auch die *conditio humana* als *Handlungsraum* (Parsons 1982, S. 245). Organisches Leben, physikalisch-chemische Prozesse und transzendente Bedingungen sinnhafter Existenz werden für ihn immer in Bezug auf die Möglichkeiten menschlichen Verhaltens interpretiert. Menschliches Verhalten ist jedoch für Münch gezwungen, sich mit Hilfe von Interpenetration auf diese natürlichen Umwelten einzustellen, wenn es komplexe Formen annehmen will. Es kann in vier Handlungsmöglichkeiten mit jeweils eigenen Rationalitäten differenziert werden, wenn man die Beziehungen zu den möglichen Umwelten bedenkt. So führt die Notwendigkeit, (das eigene) organische Leben zu sichern, zum Handlungsraum zielgerichteten Verhaltens, d. h. das Spezifikum organischen Lebens hat eine Interpenetrationszone im menschlichen Verhalten dort, wo eine spezifische Handlungsrationaltät der Lebenserhaltung entwickelt wird. Physikalisch-chemische Prozesse spielen insofern eine Rolle im menschlichen Verhalten, als deren Bedingungen in rein adaptiven Reiz-Reaktions Prozessen erlernt werden müssen. Die transzendentalen Bedingungen schließlich führen zu symbolischen Deutungen innerhalb des menschlichen Verhaltens. Die Differenzierung des menschlichen Handlungsraumes ist also das Resultat der Interpenetration des menschlichen Verhaltens mit der *conditio humana*. Ein Ausdruck dieser Interpenetration ist die Differenzierung spezifischer Rationalitäten. Diese müssen dann wiederum in Einklang miteinander gebracht werden, wozu es auf der nächsten Analyseebene einer weiteren Interpenetration bedarf. Diese nächst höhere, analytische Ebene bezeichnet Münch mit *sozialem Handeln*. Dort wo Individuen miteinander Handeln, müssen zielgerichtetes Verhalten, adaptives Reiz-Reaktions-Lernen und symbolische Deutung der Transzendentalität aufeinander abgestimmt sein. D. h. die Tatsache, dass unterschiedliche Menschen unterschiedliche Ziele haben, führt im sozialen Kontext zu Machthandeln usw. (Münch 1982, S. 244 f.).

Eingeordnet und miteinander in Beziehung gesetzt werden diese Interpenetrationszonen dadurch, dass man sie danach unterscheiden kann, ob sie die Sym-

bolkomplexität und/oder die Handlungskontingenz menschlichen Verhaltens reduzieren oder erweitern. „Insofern stellt das Vierfunktionenschema, das Komplexitäts- Kontingenzschema, einen weiteren Erkenntnisfortschritt gegenüber dem ursprünglichen Handlungsrahmen dar.(...) In diesem Schema können nun alle sechs möglichen horizontalen, vertikalen und diagonalen Beziehungen und Abstufungen zwischen den Extrempositionen analysiert werden“ (Münch 1982, S. 244). Das natürliche Spannungsverhältnis der *conditio humana* determiniert also die Möglichkeiten menschlichen Verhaltens und zeigt auf, welcher spezifischen Rationalität menschliches Verhalten folgen muss. Die natürliche Art sich in dieser *conditio humana* zu verhalten, besteht darin, die spezifischen Gesetzmäßigkeiten dieser Umwelten in das Verhalten zu integrieren. Organisches Leben, physikalisch-chemische Welt und transzendente Bedingungen führen zu *spezifischen* Handlungsrationalitäten. Deren Differenzierung ist also *natürliche* Voraussetzung menschlichen Verhaltens und kein Produkt menschlicher Kulturentwicklung. So entstehen dann auch auf nächst höherer Ebene des sozialen Handelns, gleichsam zwangsläufig, Machtrationalitäten, ökonomische Rationalitäten und Rationalitäten der symbolischen Verständigung. Wenn sich dann in diesem Handlungsraum eine soziale Gemeinschaft ausbildet, entsteht gleichsam wiederum aufgrund der Voraussetzungen der *conditio humana* Herrschaft, Tausch und Diskurs.

Auf dieser Ebene ist Interpenetration ein *formal-logisches* Modell der Komplexitätssteigerung. Man kann nicht sagen, dass es Interpenetration geben *muss*, aber sobald es einen Menschen gibt, der feststellen muss, dass er nicht alleine ist, ergeben sich diese Differenzierungsprozesse des Handelns. So verstanden ist Interpenetration kein *Produkt* der Evolution, sondern ihr Grundmechanismus. Diese formale Interpenetrationstheorie sagt also, dass es in menschlichen Gemeinschaften Herrschaft, Tausch und Diskurs geben muss, sie sagt aber nicht, *wie* diese Handlungsbereiche konkret inhaltlich auszusehen haben.

Wenn man nun auf die Ebene der Gesellschaftssysteme springt, sieht dies anders aus. Dort ist Interpenetration *eine* von verschiedenen Möglichkeiten der Beziehung ausdifferenzierter Systeme zueinander, aber eben jene, die Nullsummenbedingungen ausschaltet und damit zur Komplexitätssteigerung führt. Die moderne Gesellschaft ist für Münch deshalb so leistungsfähig, weil sie ganz *spezifische* Herrschafts-, Diskurs- und Tauschmechanismen ausgebildet hat. Die Leistung der Moderne besteht darin, dass sie durch ihre spezifischen Kulturleistungen ein Gesellschaftssystem geschaffen hat, dass eine andere Form von Interpenetration ermöglicht, eine *kulturell-inhaltliche*. Was ist damit gemeint?

Um diese Frage beantworten zu können, ist es notwendig, drei Ebenen der Übertragung des Interpenetrationstheorems auf die moderne Gesellschaft zu unterscheiden. Zum einen ist für Münch Interpenetration ein formal logischer Be-

griff der Theoriebildung und bezeichnet die Etablierung neuer komplexerer Ordnungen. Geht man davon aus, dass sich Evolution durch Komplexitätssteigerung auszeichnet, dann ist „Interpenetration der zentrale Mechanismus der Evolution“ (Münch 1988, S. 519). Bezogen auf das menschliche Handeln heißt das dann analog: „Interpenetration ist ein Mechanismus der Überwindung von Begrenzungen und ein Mechanismus der Selbstentfaltung von Subsystemen des Handelns, der keinen Nullsummenbedingungen unterliegt“ (Münch 1988, S. 519). Nullsummenbedingungen würden ja den Grad der Komplexität trotz weiterer Differenzierung einer Handlungseinheit konstant halten. Bei der Beschreibung des Spezifikums der Moderne führt Münch jedoch noch zwei weitere Interpenetrationsebenen ein. Zum einen baut er auf die Theorietradition von Weber und Durkheim auf und versteht die Moderne als in spezifische „Sphären“ differenziert. Die Übertragung des Konzeptes der Interpenetration auf diese Ebene besagt, dass die gesellschaftliche Differenzierung von funktionalen Systemen nur durch Interpenetration möglich ist. Gesellschaftliche Differenzierung in Politik, Ökonomie, Gemeinschaft und Sozialkultur (Münch 1984, S. 300) erklärt den hohen Komplexitätsgrad der Moderne; zumal, weil sich all diese Sphären wiederum ausdifferenziert haben. Dadurch dass diese gesellschaftliche Differenzierung durch Interpenetration erfolgt, ist es der Moderne möglich, stark arbeitsteilig organisiert zu sein und *dennoch* nicht in Anomie zu verfallen. Hier haben wir die Durkheimsche Fassung von Interpenetration.

Die Moderne ist komplexer als andere Gesellschaften, aber ist sie auch besser? Um diese Frage zu beantworten, kann der Verweis auf die gesteigerte Integrationsfähigkeit komplexer Einheiten nicht ausreichen, denn auf dieser Ebene erklärt das Konzept der Interpenetration nur, warum das Ganze nicht in sich zusammenfällt. Die Leistungsfähigkeit der Moderne im Vergleich zu anderen Gesellschaften liegt für Münch auf einer anderen Ebene der Interpenetration: der spezifisch modernen Differenzierung von Wertorientierungen. Hier haben wir es gleichsam mit der Münchschen Weberinterpretation zu tun. Der Modernen ist es im Laufe der Geschichte gelungen, sich widersprechende Wertorientierungen zu institutionalisieren, die aufgrund ihrer spezifischen Widersprüchlichkeiten einen Handlungsraum bilden, welcher den Bedingungen des deduktiv-theoretisch erschlossenen Handlungsraumes sehr nahe kommen. *Die Moderne ist eine spezifische Kulturleistung, der es in einem evolutionären Rationalisierungsprozess gelungen ist, Wertorientierungen zu etablieren, die alle schon in der conditio humana angelegten Handlungsorientierungen zulässt. Die Moderne ist aus diesem Grunde für alle Handlungsoptionen offen und zugleich hochgradig integriert.* „Alle vier Wertideen (Rationalismus, Individualismus, Universalismus, Aktivismus) zusammen stellen die Grundpfeiler des modernen Wertmusters dar. Die allgemeine Gültigkeit dieses normativen Musters muss sich darin erweisen, dass dessen korrekte Anwendung eine Ordnung des

Handelns und eine entsprechende Regelung von Konflikten mit größerer Reichweite gewährleistet als jedes andere normative Muster (...). soweit das normative Muster der Moderne sich gegen entsprechende Falsifikationsversuche bewähren kann und in diesem Sinne alternativen Mustern überlegen ist, können wir ihm eine universelle Gültigkeit zuschreiben“ (Münch 1984, S. 25).

Dass Deutungen und Leitbilder in einer differenzierten Gesellschaft immer widersprüchlich sind und auch widersprüchlich bleiben, führt nach Münch zur Notwendigkeit einer Ordnungsbildung „höherer“ Ordnung. Diese bearbeitet Widersprüche und synthetisiert sie in neue Leitbilder, die in sich jedoch wieder neue Widersprüche produzieren u. s. w. Diesen Widerspruchsabarbeitungsprozess durch Ordnungsbildung nennt Münch dann ebenso „Interpenetration“. Aber genau durch diese doppelte Bedeutung von Interpenetration wird gesellschaftlich wirksame Ambivalenz mit gesellschaftlicher Differenzierung gleich gesetzt. Interpenetration ist auf einer theoriebautechnischen Ebene ein reiner Kontingenzbearbeitungsmechanismus. Auf einer methodologischen Ebene verhindert er, dass das Problem gesellschaftlich gesteigerter Ambivalenz in das Blickfeld der Theorie gerät. Dass Ambivalenz selbst zum Motor struktureller Kontingenzreduktion werden kann, wird dadurch schlechterdings übersehen, und die ordnungszerstörende Option ambivalenter Positionierung wird damit in das Reich der Vormoderne verbannt. Letztlich kann die Kontingenz gesellschaftlicher Entwicklung dadurch in Abrede gestellt werden, dass die kreative Reflexivität ambivalenter Individualisierung theoriebautechnisch nicht vorkommt. Das macht die Modernisierungstheorie dadurch normativ, dass gesellschaftliche Diskurse, wie der Diskurs zur Stammzellenforschung, nur aus der Ebene differenzierter Rationalitäten und ggf. auftretender Widersprüche beobachtet werden können. Ambivalenz wird zur Irrationalität emotionalisierter Modernisierungsgegner und kann gesellschaftstheoretisch von der Münchschen Soziologie nicht verstanden werden.

Durch seine an Webers religionssoziologischen Schriften orientierte Entwicklungstheorie gelingt es Münch jedoch, den in Parsons Theorie eingearbeiteten utopischen Kern der Moderne zu vermeiden: „even in the modern age we will have to acknowledge the fact, that the world is and always will be incomplete“ (Münch 1998, S. 361). Die Moderne wird also aufgrund der in ihr angelegten Widersprüchlichkeiten immer negative Folgen haben. Für Münch gibt es also kein quantitatives Ende der Geschichte. Sehr wohl aber ein qualitatives, denn mit der Interpenetration hat die Gesellschaft sich eine Organisationsform geschaffen, der es gelingt, Widersprüchlichkeiten funktional abzuarbeiten und damit sogar zu höheren Ordnungen oder Entwicklungsstufen zu gelangen. Das methodologische Problem dieser funktionalistischen Gesellschaftsanalyse bleibt aber erhalten, *denn Interpenetration ist ein Produkt menschlicher Kultur und gleichzeitig eine außergesellschaftliche, natürli-*

che Organisationsform. Um beides miteinander in Einklang zu bringen, kann man nur evolutionstheoretisch argumentieren. Damit ist aber mit der Organisationform der Interpenetration der natürliche und effizienteste Ordnungsbildungsmechanismus erreicht, es kann hier entwicklungsgeschichtlich nur noch Rückschritte, aber keine Verbesserungen mehr geben. Die Gesellschaft hat sich in die Natur der Dinge gefügt – was lange genug gedauert hat. Der Nebeneffekt der Modifizierung der Parsonsschen Theorie ist allerdings, dass mit der Aufgabe des utopischen Kerns der Modernisierungstheorie auch die negativen Effekte der Moderne erhalten bleiben und gleichzeitig durch die übernatürliche Natur des grundlegenden Organisationsprinzips der Moderne legitimiert werden. Die Münchsche Gesellschaftstheorie ist nicht mehr utopisch, aber sie ist normativ (Schwinn 1996, S. 2001).

Die Normativität der Münchschen Gesellschaftstheorie entspringt einem humanistischen Funktionalismus, der zum einen das Grundprinzip gesellschaftlicher Weiterentwicklung – die Interpenetration – als Resultat des Grundprinzips eines allgemeinen menschlichen Handlungsraumes ansieht und zum anderen in der Moderne jene gesellschaftliche Organisationsform erblickt, die diesem Grundprinzip aufgrund einer spezifischen Wertestruktur am meisten Raum lässt. Damit wird der spezifisch westlich modernen Werteorientierung gleichzeitig die größte Integrationskraft sozialen Handelns zugesprochen. „Es ist deshalb eine zwangsläufige Konsequenz dieser Entwicklung, dass die moderne westliche Kultur die Herrschaft über die ganze Welt angetreten hat“ (Münch 1991, S. 294). „Diese Sicht der Moderne behauptet nicht, dass die nicht-westlichen Kulturen keinen wichtigen Beitrag zur Weltkultur geleistet hätten und noch weiterhin leisten können. Gemeint ist vielmehr, dass die Idee der Moderne einen umfassenden Bezugsrahmen darstellt, in dem sich die besonderen Beiträge der verschiedenen Kulturen integrieren lassen müssten“ (Münch 1984, S. 26). Diese Zwangsläufigkeit leitet Münch nicht aus einer empirischen Betrachtung her, sondern aus der natürlichen Ordnung des formalen Interpenetrationsmodells. Formale und inhaltliche Interpenetration werden hier nicht mehr unterschieden, sondern auf einer zeitdiagnostischen Ebene gleichgesetzt.

Die Verbindung von formaler Interpenetration eines holistischen Handlungsraumes und inhaltlicher Interpenetration eines spezifischen gesellschaftlichen Wertemusters wird daher bei Münch nur scheinbar theoretisch hergeleitet. In der Tat ist sie Resultat der im Kern positivistischen Setzung, nur eine Kongruenz von natürlichen Funktionsanforderungen und gesellschaftlicher Kultur könne die Moderne und ihre Leistungsfähigkeit erklären. Dies führt zu Widersprüchen in der Zeitdiagnose.

Die mangelnde Unterscheidung von inhaltlicher und formaler Interpenetration wird am deutlichsten, wenn man sich das Politikmodell der Münchschen Theorie

ansieht, das er in den letzten Jahren auf der Grundlage komparatistischer Studien herausgearbeitet hat (Münch et al. 2001; Münch und Lahusen 2000).

Die Unterschiede zwischen den Politikstilen verschiedener moderner Gesellschaften sind kulturell begründet, sie sind Ergebnis eines soziokulturellen Entwicklungsprozesses, der zwar bei allen modernen Gesellschaften mit dem Begriff der Interpenetration gefasst werden kann, jedoch eine unterschiedliche empirisch-inhaltliche Gewichtung der Zusammenhänge zwischen den einzelnen Teilsystemen der Gesellschaft zur Folge hatte. Münch hat hier idealtypisch vier Steuerungsmodelle entworfen, die sich gerade durch die Gewichtsverschiebung in den Interpenetrationszonen voneinander unterscheiden.²⁸ Jedes dieser Modelle orientiert sich verstärkt an einer funktionalen Rationalität des holistischen Handlungsraums. D. h. Münch muss auf dieser formalen Ebene davon ausgehen, dass politische Steuerung dann am effektivsten ist, wenn sie alle diese Handlungsräume im Sinne von Interpenetration integriert. Auf der empirisch-inhaltlichen Ebene weist Münch jedoch jedem dieser Handlungsräume eine spezifische Gesellschaft zu.²⁹ Die Unterschiede dieser Gesellschaften erklären sich dann aus einer jeweiligen Tendenz zur Übergewichtung *einer* gesellschaftlichen Logik im politischen Entscheidungsfindungsprozess, die im Extremfall jeweils spezifische Negativfolgen haben kann.³⁰ In Gesellschaften, in denen das eine oder andere Modell stärker beobachtet werden kann, können nun Probleme und Blockaden beschrieben werden, die genau aus diesen Übergewichtungen spezifischer Gesellschaftslogiken entstehen.

An dieser Stelle wird bereits die Vermischung von formaler und inhaltlicher Interpenetration deutlich. Sie hat ihre Wurzeln in der Münchschen Theorie der gesellschaftlichen Differenzierung und würde theoriebautechnisch nur dann strin-

²⁸ Es handelt sich um das sog. Wettbewerbsmodell (A), das Etatismusmodell (G), das Synthesemodell (I) und das Kompromissmodell (L).

²⁹ Empirisch sieht er diese analytischen Modelle aufgrund eines jeweils eigenständigen soziokulturellen Entwicklungsprozesses am ehesten in den Staaten USA (Wettbewerb), Großbritannien (Kompromiss), Frankreich (Etatismus) und Deutschland (Synthese) verwirklicht (Münch 1986).

³⁰ Im Etatismusmodell ist die politische Entscheidungsfindung stärker durch die Logik der politischen Plan- und Berechenbarkeit geprägt, was im Extremfall zum Autoritarismus führen könnte (Münch 1996, S. 209 f.). Im Wettbewerbsmodell wird eine stärkere Gewichtung der Logik von Tausch und Nutzen unterstellt, was im Extremfall zum Anarchismus führt (Münch 1996, S. 200 f.). Das Kompromissmodell zeichnet sich durch eine Verstärkung der Logik von gemeinschaftlicher Kompromissbildung aus, was im Extremfall zum Ständestaat führt (Münch 1996 S. 217 f.), und das Synthesemodell schließlich ist durch ein Streben nach der symbolischen Verständigung, der ‚Wahrheit‘ und der Logik des gesellschaftlichen Diskurses gekennzeichnet, was im Extremfall in einen Totalitarismus der Experten führt (Münch 1996, S. 182 f.).

gent sein, wenn Münch gleichzeitig auf der Ebene der Evolutionstheorie die jeweilige Unausgewogenheit und damit die Weiterentwicklungsnotwendigkeit *aller* empirischen politischen Systeme betonen würde. Genau dies kann er jedoch auf Grundlage seines *inhaltlichen* Interpenetrationskonzeptes nicht tun. Auf dieser Ebene sieht er die USA als kulturellen Vorreiter und behauptet eine evolutionäre Zwangsläufigkeit der Einbeziehung amerikanischer Wettbewerbsstrukturen in die anderen empirischen Systeme (Münch 2000). Diesen Widerspruch gilt es näher zu beleuchten.

Da eine Subsystembildung auf der formalen Ebene von Münch als Ausdruck der Interpenetration unterschiedlicher Rationalitäten auf einer höherstufigen Ebene verstanden wird, die durch die Bildung einer neuen Handlungsordnung ein Nullsummenspiel der Interaktion verhindert, kann eine Komplexitätssteigerung der Gesellschaft, eine evolutionäre Weiterentwicklung, nur durch Interpenetration erfolgen. Stagnation und Sozialpathologien sind Ausdruck eines Mangels an derselben. Wenn dem aber so ist, stellt sich inhaltlich die Frage, welche politische Verfassung eine solche Interpenetration auch empirisch am ehesten ermöglicht. Da Interpenetration ja das Ineinandergreifen von Handlungslogiken meint, kann dies nur eine politische Verfassung sein, welche alle unterschiedlichen Handlungsrationitäten bei der politischen Entscheidungsfindung zu Wort kommen lässt, ohne dass die eine oder andere durch die Struktur der Politik ausgeschlossen oder benachteiligt wird. Je mehr Akteure ihre unterschiedlichen Standpunkte und Interessen vertreten können, um dennoch zu einer kollektiven Entscheidung zu gelangen, die von allen als legitim anerkannt wird, desto eher kann empirisch von einer Interpenetration gesprochen werden. Dieses Generieren einer neuen politischen Ordnung ist als Interpenetration empirisch am ehesten vom Liberalismus zu erwarten, der keine inhaltlichen, verschiedenen Rationalitäten verpflichteten Begrenzungen der politischen Entscheidungsfindung kennt, sondern lediglich – im Lichte der funktionalistischen Handlungstheorie – neutrale Verfahrensregeln aufstellt. Empirisch ist also eine Komplexitätssteigerung des Politischen (Parsons) bei gleichzeitigem Legitimationsvertrauen der Akteure (Weber) am besten in liberal verfassten Gesellschaften zu erreichen. Münch unterstellt daher – im Weberschen Sinne von Rationalität – einen Rationalitätsvorsprung des empirischen Liberalismus, und dies versteht er nicht als normative Vorgabe, sondern als Ergebnis seines Versuches, soziale Ordnung (Systeme) zu erklären und diese Erklärung dann in Beziehung zu einer evolutionistischen Modernisierungstheorie zu setzen. Diese Idee von Interpenetration ist dort am besten verwirklicht, wo die Selbstbindung des Akteurs am stärksten verbunden ist mit der Komplexität politischer Entscheidungen und Entscheidungsstrukturen. Diese Form der Effizienz politischen Handelns scheint jedoch wiederum dort am stärksten gegeben zu sein, wo die Inklusion aller durch

die Artikulationsmöglichkeiten aller Interessen durch die Etablierung lediglich von Spielregeln oder Verfahrensregeln der politischen Entscheidungsfindung ihre Begrenzung findet. Größtmögliche Inklusion bei größtmöglicher Bindungskraft politischer Entscheidung erlaubt größtmögliche Effizienz, da ein hohes Maß an Interpenetration konstitutiv auf ein hohes Maß an Einflussmöglichkeiten unterschiedlicher Rationalitäten auf die Politik angewiesen ist. Je mehr Akteure also am politischen Prozess teilhaben können und je mehr durch Interessen transformierte Rationalitäten im Entscheidungsfindungsprozess eine Rolle spielen, desto größer ist der Grad der Interpenetration und damit der Zusammenhang von individueller Selbstbindung und systemischer Komplexität. Eine formale Begrenzung der Artikulations- und Interessenvertretungsmöglichkeiten innerhalb des politischen Systems bedeutet daher auch umgekehrt eine Begrenzung der Möglichkeiten empirischer Interpenetration. Wo politische Inhalte zu sehr durch den Diskurs von Fachleuten bestimmt (Deutschland), zu stark an der verwaltungstechnischen Umsetzung orientiert (Frankreich) oder zu abhängig von konservativ-lebensweltlichen Gemeinschaftsprozessen sind (GB), findet eine zu starke inhaltliche Begrenzung von Interpenetration statt. Lediglich der inhaltsneutrale Modus der reinen Verfahrensregelung des politischen Liberalismus hebt diese Interpenetrationsbeschränkungen auf, hat damit das Problem der sozialen Ordnung am besten gelöst und ist somit am effizientesten. In modernen kapitalistischen Gesellschaften hat ein solcher Rationalitätsvorsprung jedoch die Nachahmung durch andere Gesellschaften zur Folge, und so bewegen sich für Münch gleichsam alle westlichen Gesellschaften in Richtung Liberalismus. Münch spricht daher von der Einbeziehung amerikanischer Wettbewerbsstrukturen in das deutsche, das französische und das britische Modell. Zwar werden diese Strukturen noch durch die Kulturen der einzelnen Gesellschaften gebrochen, doch ist es nur eine Frage der Zeit, bis sich – gerade in Zeiten zunehmender, vor allem wirtschaftlicher Globalisierung – der Liberalismus faktisch durchsetzt. Eine Weltgesellschaft kann letztlich nur liberal konstruiert sein, weil nur der Liberalismus Kulturen und damit Inhalten neutral begegnet. Soweit die Münchsche Argumentationskette.

Interessant ist, dass Münch in Bezug auf die politische Philosophie den Gleichgewichtsgedanken des AGIL-Schemas aufgeben muss. Sollte man bisher annehmen, dass das „Ordnungsideal“ sozialer Systeme und damit auch des politischen Systems in einem Gleichgewicht aller vier Funktionen des Schemas zu finden wäre, macht es die Verbindung von formaler und inhaltlicher Interpenetration notwendig, in Hinblick auf die Politik nicht ein Gleichgewicht funktionaler Kräfte, sondern das *Übergewicht* der adaptativen Funktion, also des amerikanischen Wettbewerbsmodells, zu idealisieren. Die Modernisierung von Staatlichkeit basiert nicht auf einem anzustrebenden Gleichgewichtszustand unterschiedlicher Steuerungsmodelle und

den dahinter stehenden politischen Philosophien und Demokratievorstellungen, sondern auf dem innovativen und progressiven Potential jenes politischen Systems, welches sich am meisten unterschiedlichen Rationalitäten „öffnet“.³¹

Hier gibt es also einen Widerspruch: Einmal ist der Liberalismus *eines* von vier analytischen Modellen möglicher Interpenetration von Politik mit ihrer gesellschaftlichen Umwelt und der dort tragenden politischen Kultur, also *eine* von vier idealtypischen Möglichkeiten der politischen Verfassung moderner Gesellschaften mit je eigenen Blockaden und Vorteilen. Auf der anderen Seite suggeriert das Konzept der Interpenetration einen Rationalitätsvorsprung des politischen Liberalismus gegenüber anderen politischen Philosophien, der sich gerade *nicht* aus der Bindung an eine spezifische politische Kultur erklärt, sondern aus der Kapazität, unterschiedliche inhaltliche Kulturvorstellungen durch rein verfahrensmäßige Kriterien der Entscheidungsfindung zu integrieren.³² Bringt man diesen theoriebautechnischen Widerspruch auf den Punkt, muss man fragen, wie das Prinzip der Evolution auch das spezifische Merkmal der Moderne darstellen kann. Die Antwort: Die Interpenetration des Handelns hat auf evolutionärem Wege dazu geführt, dass sich Systembeziehungen entwickelt haben, die diesem Prinzip am besten entsprechen. Die Moderne kann dies durch ihre spezifischen Wertideen, die als solche zu weiterer Integration unterschiedlichster Kulturen durch Interpenetration fähig sind. Es kann daher keine vernünftigeren (funktionalere) Gesellschaftsordnung und keine vernünftigeren Wertdifferenzen, als die der Moderne geben, weil im Gesellschaftsvergleich nur diese zu weiterer Komplexitätssteigerung führen können. Das ist eine Behauptung, die sich theoretisch nur anhand des Differenzierungsprinzips des Handelns und empirisch nur historisch begründen kann. Dass Interpenetration also sowohl auf der Ebene des Handelns als auch auf der Ebene gesellschaftlicher Entwicklung das einzige Mittel zur Komplexitätssteigerung darstellt, begründet sich letztlich aus den allgemeinen und gleichsam natürlich gegebenen Möglichkeiten menschlichen Verhaltens in der *conditio humana*. Die Moderne hat sich in diesem Sinne den natürlichen Voraussetzungen menschlichen Handelns am besten

³¹ Dem formalen Interpenetrationsliberalismus steht daher der empirisch-inhaltliche Liberalismus gegenüber, den Münch am ehesten in den USA verwirklicht sieht. Diese Form von Liberalismus ist jedoch Resultat einer spezifischen politischen Kultur, die sich so nur in den USA entwickelt hat.

³² Interpenetration hat bei Münch folglich unterschiedliche Bedeutungen: Als erstes ist es das Grundprinzip der Komplexitätssteigerung von analytischen Handlungssystemen, die innerhalb eines Handlungsraumes empirisch existieren. Zweitens ist es aufgrund dieser Komplexitätssteigerungsfähigkeit Grundprinzip der gesellschaftlichen Evolution. Drittens ist es eine spezifische Art und Weise der Beziehung ausdifferenzierter Sozialsysteme und viertens ist es ein Spezifikum der Moderne.

angepasst und kann daher – zumindest funktional – nicht mehr überboten werden. Interne Handlungskonflikte treiben die Moderne dann noch voran, aber sie können sie nicht enden lassen. Und so ist für Münch die Moderne das qualitative Ende der Geschichte.

Der Vorteil der Münchschen Theorie liegt darin, dass es ihr möglich ist, Politik und Gesellschaft als Handlungsraum zu beschreiben, in dem sich Strukturen entwickelt haben, die individuelle Deutungsmuster und Orientierungen anbieten. Die Einschränkung auf kontingenzreduzierende Ordnungsbildung – also in der Münchschen Terminologie: auf das Problem sozialer Ordnungsbildung – führt jedoch zu einer Negierung des Ambivalenzproblems per definitionem. Die methodologisch nicht haltbare Position des Begriffes der Interpenetration ist hierfür lediglich ein Ausdruck.

Es ist die systemtheoretische Semantik die verhindert, dass der im Kern wissenssoziologische Gedanke bei Münch zur Geltung kommt. Die für diese Untersuchung wichtigsten Punkte an der Münchschen Interpenetrationstheorie sind die streng analytischen Betrachtung gesellschaftlicher Differenzierung und die Verbindung dieser Analyse mit Rationalitäten im Sinne von gesellschaftlichen Wertungsideen. Die Münchschen Teilsysteme der Gesellschaft sind viel mehr Deutungsmuster und Wertungslogiken als systemische Institutionen. Man kann sie durchaus als Interpenetrationszonen verstehen; aber nicht im systemtheoretischen Sinne als Ort des balancierten Wechselspiels von gesellschaftlicher Institutionalisierung und individueller Internalisierung, denn vielmehr als eine empirische Ausprägung des praktischen Widerspruchs von spezifischer Rationalität und spezifisch-individueller Akteursinklusion (Stark 1998). Durch die Fokussierung der Akteursinklusion kann die Mehrdeutigkeit des Münchschen Interpenetrationsbegriffes zumindest partiell aufgehoben werden. Die Analyse konkreter (historischer) Akteursinklusionen oder sogar von Inklusionsmustern kann aufzeigen, dass die von Münch beschriebenen kulturellen Unterschiede moderner Gesellschaften *nicht* auf der Ebene spezifischer Kontingenzreduktionen zu verorten sind, sondern auf der Ebene der praktischen *Ambivalenzreduktion*.³³ Ambivalenz zu beobachten bedeutet, sich die Frage zu stellen, inwieweit verschiedene Akteure durch ihre Inklusion in diese stw. widersprüchliche Deutungsmuster in der Lage sind, in einem spezifischen gesellschaftlichen Prozess, für sich und andere *theoretische* Widersprüche *praktisch* zu lösen. Mit der Frage nach der kulturellen Spezifik moderner Gesellschaften richtet sich das Augenmerk daher auf spezifische *Mechanismen der Akteursinklusion*, auf Re-

³³ Münch hat dies zu einem früheren Zeitpunkt insoweit angedeutet, als er in der stetigen Prozessierung von Wertungswidersprüchen, einen Motor sah, der die Moderne als solche immer weiter anzutreiben vermag (Münch 1982).

gelmäßigkeiten dieser Mechanismen, auf Exklusionswahrscheinlichkeiten und auf Orte der praktischen Politik. Hier dürften die Hauptunterschiede moderner Gesellschaften zu finden sein und nicht in einer, von einem konstruierten Idealzustand abweichenden Verschiebung in den Wertungsgesichtspunkten als solche.

Akteursinklusion fragt: Welche Akteure, mit welchem Wissen und welchem Grade an Professionalisierung finden Eingang in den politischen Entscheidungsfindungsprozess? Dass dies nicht durch die Unterstellung der Dominanz einer Art Leitrationalität abgebildet werden kann liegt daran, dass *Ambivalenzreduktion* etwas anderes ist als *Kontingenzzreduktion*. Denn würde man die Münchsche Theorie um die oben angesprochene Inklusionsproblematik erweitern, käme man in die Situation, mit einer hohen Akteursinklusion eine niedrige Ambivalenz gegenüber der inkludierenden Rationalität annehmen zu müssen (Pokol 1990). Ambivalenz wäre dann ein emotionaler Zustand moderner Laien. Mit Simmel hatten wir weiter oben jedoch erkannt, dass der Ambivalenzbegriff nur Sinn macht, wenn man das Gegenteil behauptet: Hohe Akteursinklusion ist geradezu die Voraussetzung von hoher Ambivalenz, und damit jener Sprengstoff politischer Verfahren, der durch die systemtheoretische Ordnungssemantik unentdeckt bleibt.

2.4.3 Sich selbst reproduzierende Ambivalenzreduktion: Niklas Luhmann

Die gesellschaftstheoretische Einbindung des Ambivalenzproblems ist bei Luhmann noch schwerer zu fassen. Seine eher dem radikalen Konstruktivismus denn der Systemtheorie geschuldete strenge Unterscheidung von psychischen und sozialen Systemen und seine Beschreibung des Verhältnisses dieser beiden Entitäten als „strukturelle Kopplung“ bringt nicht wirklich Licht in das hier zu untersuchende Feld: der Bedeutung spezifischer „Kopplungswidersprüche“ für die Entwicklung gesellschaftlicher Rationalität und menschlichem Wissen. In auffällig ähnlicher Weise wie bei Münch, der dieses Feld durch den Interpenetrationsbegriff verdeckt, setzt auch Luhmann auf eine definitorische Lösung. Die entscheidenden Begriffe sind hier Emergenz, Verselbständigung und letztlich: Autopoiesis.

Bei Luhmann findet eine sehr schwerwiegende Verkettung von empirischer Verselbständigungstheorie und konstruktivistischer Systemtheorie statt. Empirische Systeme sind aus seiner Sichtweise immer *verselbständigte* Phänomene, obgleich diese Verselbständigung auf der Ebene der sozialen Teilsysteme der Gesellschaft nur als das Produkt einer historischen Entwicklung verstanden werden kann. Dieses Verständnis gewinnt Luhmann aus dem Bestreben, den Erkenntnisgegenstand der Soziologie als *emergente* Entität zu konstruieren und diese Konstruktion zu-

gleich als Hauptmerkmal der Moderne zu kennzeichnen. Wie kommt Luhmann auf diese Idee, und worauf bezieht sich seine Konstruktion emergenter Entitäten?³⁴

Die Luhmannsche Idee ist einfach: Wenn sich die Emergenz lebender und psychischer Systeme aufgrund ihrer jeweiligen Autopoiesis ergibt, könnte eine Möglichkeit darin bestehen, diese Organisationsform auch sozialen Systemen zu unterstellen, um quasi die Eigenart sozialer Systeme kenntlich zu machen und damit die Grenzen der Soziologie von ihrem empirischen Gegenstande her ziehen zu können.

Das gleiche erkenntnistheoretische Problem hat bereits Parsons zur Systemtheorie geführt. Für ihn gibt es jedoch nur eine analytisch-empirische Bestimmung der Einheit des Sozialen. Die Einheit eines Systems ist eine analytische, die durch empirische Phänomene einer Bestätigung bedarf. Das AGIL-Schema ist also nicht einfach nur ein Modell zur Eingruppierung empirischer Phänomene, sondern beansprucht zugleich selbst empirische Realität zu sein. Auf diese Weise existieren Systeme als empirische Ordnungen, obgleich man sie sich analytisch zugänglich machen muss. Diese für Parsons typische Lösung wurde in der deutschen Diskussi-

³⁴ Die Soziologie hat es hier besonders schwer: Zwar haben bereits die Klassiker einen Weg aufgezeigt, den die Soziologie bei der Abgrenzung ihres Gegenstandes einschlagen kann, doch haben sie sich in diesem Sinne nie wirklich von einer Subjekttheorie trennen wollen. Aus verständlichen Gründen, denn eine Soziologie als Handlungstheorie kann wohl keine strenge Trennung zwischen subjektiver Handlung und objektiver sozialer Realität vornehmen. Wir haben ja weiter oben bei der Betrachtung der soziologischen Klassiker gesehen, dass dies bei der Beantwortung der Frage, wie man dem diagnostizierten Verselbständigungsprozess und dem damit verbundenen Kulturpessimismus entgegen kann, besonders deutlich wird. Simmel sah im vornehmen Individuum die Möglichkeit angelegt, sich trotz gesellschaftlicher Modeerscheinungen, dem Wirken des Geldes und der damit zusammenhängenden galoppierenden objektiven Kultur eigenständig, d. h. kreativ zu individualisieren (Simmel 1996, S. 535). Besonders deutlich wird dieses Problem jedoch bei Weber, der zum einen sehr deutlich von einer „Verselbständigung“ sozialer Phänomene spricht (Weber 1988a), auf der anderen Seite jedoch seiner Zeitdiagnose eine am *Subjekt* orientierte Verantwortungsethik gegenüberstellen muss, die sich letztlich aus subjektiv-reflexiver Kapazität speist und nur im Sinne charismatischer Erscheinungsform eines Subjektes gesellschaftliche Bedeutung erlangen kann (Weber 1988b).

Es ist unter diesen Umständen nicht verwunderlich, dass sich Luhmann bei der Bestimmung der soziologischen Einheit nicht auf diese Klassiker beruft, sondern auf die moderne Kognitionswissenschaft und dem hinter dieser schlummernden radikalen Konstruktivismus. Wie einfach haben es hier scheinbar die Naturwissenschaften: Um die zu beobachtende Einheit der Physik, der Chemie oder der Biologie zu beschreiben, können diese auf das Phänomen der Emergenz verweisen (Krohn und Küppers 1992). Wenn man wie Luhmann diesem Phänomen eine große Bedeutung beimisst, ist es nur verständlich, den Weg von der Physik über die Chemie, der Biologie und Psychologie bzw. Kognitionswissenschaft bis zur Soziologie weiter zu gehen und jeweils ein empirisch feststellbares Emergenzphänomen zu unterstellen. Und so hat sich Luhmann besonders in seinem Werk „Soziale Systeme“ sehr stark am Biologen Maturana orientiert, der als Kennzeichen der Emergenz lebender Systeme den Begriff der Autopoiesis eingeführt hat.

on häufig missverstanden, zumal der erkenntnistheoretische Hintergrund des Analytischen Realismus sich hier nie durchsetzen konnte (Jetzakowitz 1996), und die Gleichsetzung von „System“ und „Verselbständigung“ viel besser in die deutsche Theorietradition passte.

Luhmann übernimmt daher zwar das Analyseinstrument der Systemtheorie, verzichtet jedoch bewusst sowohl auf die erkenntnistheoretischen Grundlagen als auch auf das AGIL-Schema von Parsons. Für ihn *sind* soziale Systeme als emergente Einheiten, zwar wie bei Parsons, wenn sie als solche beobachtet werden können. Die Existenz der Systeme ist jedoch nicht von der analytischen Beobachtung, sondern von der realen Etablierung eines systemspezifischen Grenzerhaltungsmechanismus abhängig, der sich nicht am AGIL-Schema oder lediglich an Funktionen orientiert. Die Beobachtung emergenter sozialer Systeme als Einheiten, die sich von ihrer Basis verselbständigt haben, macht nur Sinn, wenn diese Systeme in einem quasi naturwissenschaftlichen Sinne *sind*. „Soziologische Aufklärung“ ist daher für Luhmann vor allen Dingen auch eine Aufklärung der Soziologie über sich selbst und als Programm zu verstehen, die Soziologie auf naturwissenschaftlich „solide“ theoretische Füße zu stellen. Daher ist für ihn die Emergenz sozialer (Kommunikations-)Systeme gegenüber den kommunizierenden Akteuren vor allen Dingen ein erkenntnistheoretisches Postulat jenseits des Funktionalismus. Auf Grundlage des Problems der doppelten Kontingenz betont er die Eigengesetzlichkeit sozialer Prozesse und wendet zu deren Erklärung das biologische Konzept der Autopoiesis an. Auf dieser Ebene kann man das durchaus als eine erkenntnistheoretische Überwindung des Funktionalismus betrachten. Ich möchte dies an dieser Stelle nicht weiter diskutieren und vielmehr die These aufstellen, dass sich Luhmann auf der Ebene der Gesellschafts-, Evolutions-, und Differenzierungstheorie wieder am Parsonsen Funktionalismus orientieren muss. Dem ist so, weil er in gleicher Weise wie Münch mit dem Konzept der Interpenetration, mit dem Konzept der Autopoiesis beides möchte: Er möchte eine naturwissenschaftlich grundlegende Theorie des Sozialen und gleichzeitig eine Kennzeichnung der Moderne und ihrer Differenzierungsform liefern. Evolutionstheoretisch ist dies nur möglich, wenn man die Moderne auf Grundlage ihrer Differenzierungsform als den natürlichen Voraussetzungen am stärksten funktional angepasst beschreibt.

Die Bedeutung der Luhmannsche Gesellschaftstheorie besteht daher nicht in dieser, dem radikalen Konstruktivismus geschuldeten Gesellschaftsdefinition. Viel wichtiger ist die Luhmannsche Behauptung, die moderne Gesellschaft differenziere sich in funktionale Teilsysteme, die sich in Form einer Beobachtung zweiter Ordnung selbst konstituieren. Diese gesellschaftlichen Teilsysteme sind also ebenso autopoietisch organisiert, wie die Gesellschaft als allumfassendes Sozialsystem in Bezug auf ihre Umwelt. Das Sozialsystem ist jedoch gleichsam naturgesetzlich autopoietisch organisiert, währenddessen die Autopoiesis gesellschaftlicher Teilsyste-

me eine kulturelle Leistung darstellt. Diese Differenzierungsform kennzeichnet er als das Spezifikum der Moderne: „Wir definieren den Begriff der modernen Gesellschaft durch ihre Differenzierungsform (...)“ (Luhmann 1997, S. 743).

Luhmann steht hier in der Tradition der soziologischen Differenzierungstheorie, die bereits früh mit dem Differenzierungs- auch einen Verselbständigungsprozess verbunden hat. Luhmann möchte diese von Weber, besonders aber von Durkheim ausgearbeitete Idee in seine Theorie der Moderne übernehmen. Dabei werden zwei unterschiedliche Konzepte der Autopoiesis eingeführt. Einmal Autopoiesis als Kennzeichen einer erkenntnistheoretischen Setzung zur Beschreibung der Emergenz des Sozialen und einmal Autopoiesis als Konzept der Beschreibung der (historisch-empirischen) Verselbständigung gesellschaftlicher Teilbereiche; wobei das Phänomen der Emergenz als Anknüpfungspunkt erhalten muss: „Die hier vorgeschlagene Kombination der Theorie autopoietischer sozialer Systeme mit dem Konzept funktionaler Differenzierung liefert uns den Ausgangspunkt für eine Theorie der modernen Gesellschaft“ (Luhmann 1997, S. 761).

Die allgemeine Systemtheorie bietet sich für Luhmann als Methode an, weil selbstbeobachtende Systeme immer bereits verselbständigte – autopoietische – Systeme sind. Bezeichnet man also die Gesellschaft als systemisch differenziert, betrachtet man für Luhmann per definitionem *verselbständigte* Einheiten. Um von gesellschaftlichen Teilsystemen der Gesellschaft sprechen zu können, müssen diese daher als selbstbeobachtete Systeme definiert werden.³⁵ Anders als bei der von Luhmann angenommenen Grenze von psychischen und sozialen Systemen hat seine Vorstellung von der Grenze zwischen verschiedenen Teilsystemen der Gesellschaft jedoch keinen erkenntnistheoretischen Grund (Schmidt 2005). Die Gesellschaft als allumfassendes Sozialsystem ist zwar für Konstruktivisten gleichsam schon immer autopoietisch organisiert, was einfach daran liegt, dass sich psychische Systeme nicht direkt miteinander verbinden lassen. Doch die Autopoiesis der angenommenen Teilsysteme der Gesellschaft ergibt sich aus dieser erkenntnistheoretischen

³⁵ „Die Unterscheidung von System und Umwelt (wird) von einem System getroffen (...), und (bleibt) daher mit all ihren Folgen eine systemeigene Leistung (...). Die Umwelt kann nicht unterscheiden. Sie kann überhaupt nicht operieren“ (Luhmann 1990, S. 130). „Entsprechend ist alle Grenzziehung immer Grenzziehung eines Systems“ (ebd.). Beobachtung zweiter Ordnung ist dann einheitsbildendes Moment von Systemen, die auf eine gewisse Rationalität in ihrem Milieu angewiesen sind. Auf diese Weise gelingt es Systemen, soweit sie mit Sinn operieren, auch „funktionale“ Systeme zu sein. „Die Beobachtung zweiter Ordnung ersetzt die Einheit durch die doppelte Differenz. Sie kann auf diese Weise zur Selbstbeobachtung werden, wenn sie ein System bildet, in dem beobachtet werden kann, wie im System beobachtet wird. Das kann zu Bewusstseinstheorien oder zu Gesellschaftstheorien führen je nach Systemreferenz (Emergenzstufe A. d. A.), die der Selbstbeobachtung zugrunde liegt“ (Luhmann 1990, S. 127).

Position nicht, ist vielmehr der soziologischen Tradition der Differenzierungstheorie geschuldet. Deren Autopoiesis ist also nicht schon immer da, sondern Ergebnis einer historischen Entwicklung. Für deren Existenz als Einheiten ist also das Konzept der Autopoiesis selbst kein Indiz. Vielmehr ist die Setzung autopoietischer Teilsysteme der Gesellschaft auf eine empirisch-historische Begründung angewiesen. Dadurch dass Luhmann das Konzept der Autopoiesis auch auf das Phänomen der sozialen Differenzierung überträgt, muss er zeigen, wie sich differenzierte Systeme historisch-empirisch ebenfalls als emergente Einheiten etablieren (Schmid 1987, S. 27). Aber für unsere Untersuchung besteht gerade an diesem Punkt ein nicht zu unterschätzender Unterschied: Wenn wir die Beziehung zwischen Internalisierung gesellschaftlicher Rationalität auf der einen und Institutionalisierung praktischer Interaktionsbeziehungen auf der anderen Seite betrachten wollen, macht es einen entscheidenden Unterschied, ob wir von Gesellschaft als das alle Kommunikationen umfassende (emergente) soziale System oder von gesellschaftlichen Teilsystemen sprechen. Währenddessen in Bezug zu ersterem Ambivalenzen als Rauschen einer niederen Emergenzstufe verstanden werden könnte, bilden Ambivalenzen in Bezug zu letzteren für diese existenzielle Probleme ab; und dies auch schon ohne auf eine handlungstheoretische Ebene wechseln zu müssen.

2.4.3.1 Exkurs: Die Ambivalenz sozialer Identität

Das mit dieser Differenz entstehende theoretische Problem lösen Münch und Luhmann normativ. Der Unterschied zwischen einer Legitimation des Liberalismus zu der des Staatszentrismus kann man also methodologisch in der unterschiedlichen sozialtheoretischen Orientierung begründet sehen. In dem Sinne, dass eine funktionalistische Handlungstheorie zum Liberalismus, eine funktionalistische Systemtheorie zum Staatszentrismus führt. Aber derartige Erklärungen führen hier nicht weiter. Denn es ist nicht die Fokussierung von individuellem Handeln oder systemischer Eigengesetzlichkeit, die zur Negierung der Normativität von Kontingenzreduktion führt, sondern die fehlende Einbeziehung von gesellschaftlichen Ambivalenzstrukturen in die funktionalistische Theoriebildung. Man kann dieses Manko sehr gut verdeutlichen, wenn man die Theorie sozialer Systeme mit einer Theorie vergleicht, welche das Problem der Ambivalenz besonders hervorhebt: dem symbolischen Interaktionismus. Wir haben ja gesehen, dass man durchaus auch in der Luhmannschen Theorie das Thema der Ambivalenz behandeln sehen kann, es wird nur selbst strukturalistisch als Systemproblem definiert und damit unter den Bereich systemischer Komplexitätsreduktion subsummiert. Die Frage ist nun, ob die Luhmannschen sozialen Systeme als differenzierte Teilsysteme in der Lage sein können, das Ambivalenzproblem moderner Gesellschaften zu integrieren.

ren, bzw. welche Auswirkungen es hat, wenn dem nicht so ist (hierzu auch Greshoff 2008).

Natürlich geht es mir dabei um eine Verknüpfung von Handlungs- und Systemtheorie. Handlungs- und Systemtheorien, das sind zwei scheinbar miteinander unvereinbare Dinge (erneut wieder Srubar 2008). Vor allem mit dem Luhmannschen Konzept der Autopoiesis scheint dieser Widerspruch ins Extreme gesteigert, lässt sich dieses Konzept doch als Radikalisierung von Verselbstständigungsprozessen deuten, die schon von Spencer, Durkheim, Weber und Simmel als Kennzeichen der Moderne beschrieben wurden (hierzu Haferkamp 1987, S. 62 f.). Das „stahlharte Gehäuse“ (Weber 1988b, S. 332) etwa ist auf das Individuum und seine Motivation letztlich nur noch als bedingender Faktor angewiesen. Steuern kann man das „Gehäuse“ oder eben das „System“ nicht. Auch in einer Gesellschaft galoppierender objektiver Kultur (Simmel 1919, S. 249) ist der individualisierte Akteur als kreativer Veränderer gesellschaftlicher Prozesse nicht mehr gefragt. Simmels Zeitdiagnose radikal weitergedacht kann es letztlich kein Individuum mehr geben, das in irgendeiner Form etwas Materielles zur objektiven Kultur beitragen kann. Die Idee, der objektiven Kultur deshalb selbststeuernde Eigendynamik zuzuschreiben, liegt auf der Hand. Derartige klassische Begründungen der Luhmannschen Systemtheorie könnten viele genannt werden. Letztlich ist es wahrscheinlich diese Einbettung in die klassisch-soziologische Gedankenwelt, die Luhmanns Theorie in Deutschland so populär gemacht hat. Selbst Habermas verwendet ja den Begriff „System“ in diesem Sinne von Verselbständigung (Habermas 1981, II, S. 304 f.).

Problematisch ist dabei jedoch, dass dieser Verselbständigungsthematik eine einseitige Klassikerinterpretation zugrunde liegt; nämlich eine, die sich lediglich an der *kulturpessimistischen* Zeitdiagnose orientiert und die bei den Klassikern diskutierten sozialtheoretischen Gedanken zur Rolle des Subjektes bei gesellschaftlichen Rationalisierungsprozessen weitgehend unberücksichtigt lässt.³⁶

Es ist wohl bisher deutlich geworden, dass ich diese Abkehr von den Klassikern nicht vertreten möchte; vielmehr geht es mir darum, durch die Rückbeziehung auf die klassische Perspektive den Blick auf die interdependente Beziehung von Kontingenz und Ambivalenz zu öffnen.

Neben den offensichtlichen Unterschieden weist die Luhmannsche Theoriekonstruktion, besonders aber ihre Bestimmung emergenter Identitäten, interessante Parallelen zu Meads Identitätstheorie auf. Um diese Parallelen deutlich machen zu können, muss man zwar das Konzept der Identitätsbildung von Individuen bei

³⁶ Es wäre eine wissenschaftshistorische Arbeit wert zu untersuchen, wie eine derartige Beziehung zustande gekommen ist. Oder warum aus stw. essayistischen Zeitdiagnosen sozialtheoretische „Erkenntnisse“ geworden sind. Sicherlich ist bei diesem Prozess der Einfluss der amerikanischen Klassikerinterpretation nicht zu unterschätzen.

Mead auf die sozialen Systeme von Luhmann übertragen; da dieser eine solche Analogie jedoch auf der formalen Ebene selbst bemüht, scheint dieser Vergleich gerechtfertigt. Vor allem, weil auf diese Weise möglich ist, auf spezifische Mängel des Luhmannschen Identitätskonzeptes hinzuweisen.³⁷ Was macht es also (sozialen Systemen oder Individuen) möglich, sich selbst von Anderen als Einheit zu unterscheiden?

Die Trennung zwischen Subjekt und Objekt ist eine intellektuelle Leistung, die Geist voraussetzt und Identität schafft. So schrieb Georg Simmel in seiner Philosophie des Geldes: „Denn das Bewusstsein, ein Subjekt zu sein, ist selbst schon eine Objektivierung. Hier liegt das Urphänomen der Persönlichkeitsform des Geistes; dass wir uns selbst betrachten, kennen, beurteilen können, wie irgendeinen „Gegenstand“, dass wir das als Einheit empfundene Ich dennoch in ein vorgestelltes Ich-Subjekt und ein vorgestelltes Ich-Objekt zerlegen, ohne dass es darum seine Einheit verliert, ja, an diesem inneren Gegenspiel sich seiner Einheit eigentlich erst bewusst werdend – das ist die fundamentale Leistung unseres Geistes, die seine gesamte Gestaltung bestimmt“ (Simmel 1989, S. 31). Georg Herbert Mead, der die Philosophie des Geldes noch im Erscheinungsjahr für das *Journal of Political Economy* rezensierte (Mead 1900), hat dem Gegenspiel zwischen Ich-Objekt (me) und Ich-Subjekt (I) eine entscheidende Wendung gegeben, in dem er dem Objekt an sich eine gesellschaftlich-interaktive Bedeutung zuschrieb, die Simmel lediglich dem verobjektivierten Wert beimaß. Gemeint ist aber bei beiden Autoren, dass das sich „betrachten“, „kennen“ und „beurteilen“ als Grundlage von Identitätsbildung aufzufassen ist. Das Beurteilen ist dabei ein reflexiver Prozess, der in starkem Maße abhängig davon ist, *wie* man sich kennt und *wie* man sich betrachtet. Bei Mead sind die letzten beiden Momente der Identitätsbildung durch das I und das me beschrieben (Mead 1973, S. 236 f.). Dass man sich kennt, ist für Mead die Voraussetzung dafür, dass man als I interagieren kann. Für ihn ist jedoch zusätzlich die Frage wichtig, wie es möglich ist, sich selbst zu betrachten. Die Antwort ist bekannt: der Mensch kann sich nicht alleine als Identität betrachten. Er kann lediglich beobachten, wie er als I auf andere Identitäten wirkt. Die Beobachtung seiner selbst durch andere im Interaktionsprozess führt im Individuum zur Differenz von I und me, wobei das me die reale oder antizipierte Wirkung der eigenen Identität in Interak-

³⁷ Dass die theoriebautechnische Stellung des Akteurs bei Luhmann ein großes Problem darstellt, hat neuerdings besonders pointiert Greshoff (2008) herausgearbeitet. Für ihn kann Handlung nur als Ergebnis von Deutungen verstanden werden. Er bestreitet, dass die Luhmannschen Systeme in diesem Sinne zu Deutungen fähig sind. Ich denke dass eine Bezugnahme zum symbolischen Interaktionismus dieses Problem auf der Ebene der Ambivalenzstrukturen zu positionieren erlaubt, ohne gänzlich auf die differenzierungslogischen Vorteile der Luhmannschen Theorie verzichten zu müssen (hierzu Srubar 2008).

tionsprozess aufzeigt. Mead und Simmel benennen den *Geist* als jene Instanz, welche die Einheit dieser Differenz durch Reflexion schafft. Beiden Autoren ist klar, dass die inhaltlichen Kriterien für diese reflexive Beurteilung seiner selbst jedoch nicht im Individuum zu finden sind, sondern als *gesellschaftliche Objekte* begriffen werden müssen. Simmel führt dieser Gedanke zusammen mit der spezifisch modernen Objektivierung durch das Geld zu seiner pessimistischen Zeitdiagnose (Simmel 1986). Mead hingegen sieht in der durch Reflexion ermöglichten gegenseitigen Rollenübernahme zumindest die Möglichkeit für eine „harmonische“ Gesellschaftsordnung (Mead 1973, S. 366).³⁸

Für Mead schafft sich Identität selbst (wenn man so will: autopoietisch) durch reflexive Selbstbeobachtung auf Grundlage der bewerteten Interaktion mit anderen Identitäten. Die inhaltliche Bewertungsgrundlage dieser reflexiven Leistung wird durch Rollenübernahme und der damit einhergehenden Internalisierung gesellschaftlicher Objekte (Werte, Normen, Erwartungserwartungen) geschaffen.

Es sind vor allem zwei Punkte in Meads Theorie, die sich für einen Vergleich mit Luhmann anbieten. Zum einen ist Identitätsbildung immer ein interaktiver Prozess des sich selbst Beobachtens. Zum anderen kommt der Reflexivität bei diesem Prozess eine besondere Bedeutung zu, denn das sich selbst Beobachten bedarf eines regulierenden, einordnenden und wertenden Mechanismus, der die soziale Integration der sich selbst Beobachtenden gewährleistet. Ausgangspunkt dieser Art interaktiver Identitätsbildung ist für Mead der Umstand, dass „we talk to ourselves, but do not see ourselves“ (Mead 1934, S. 174). Das *me* ist eine Reaktion des Individuums auf diesen Umstand. Es ermöglicht sich selbst zu „sehen“, wenn auch nur indirekt durch die Beobachtung derer, die uns beobachten. Das man diese Beobachtung dann im Augenblick des Beobachtens nicht *ist*, kennzeichnet Mead mit dem *I*, wobei er die Frage danach, wie ein Individuum immer zugleich beides sein kann, *I* und *me*, als „metaphysical“ (Mead 1934, S. 173) bezeichnet. Mit Luhmann könnte man sagen, dass das *self*, also die Identität, die Differenz von *I* und *me* ist, weil sie sich ohne diese Differenz selbst nicht beobachten lässt, sie ist gleichsam der „blinde Fleck“ des Beobachters. Es ist auf dieser Ebene sehr leicht anschaulich zu machen, wie stark Luhmann bei seinem Konzept der Systembildung von Meads Identitätstheorie beeinflusst ist, denn auch er erkennt, dass mit dieser Form des Prozessierens von Fremd- (*me*) und Selbstreferenz (*I*), noch nicht gewährleistet ist, dass die dadurch entstandene Identität (System) als angemessenes, rationales oder auch nur funktionales Produkt des Interaktionsprozesses angesehen werden

³⁸ Mir geht es an dieser Stelle natürlich nicht um „Harmonie“. Mead hat die Logik von sozialer Differenzierung und Individualisierung systematisch unterschätzt. Aber gerade dieser Umstand macht den Vergleich mit Luhmann noch lohnender.

kann. Luhmann spricht in diesem Zusammenhang von „Sinn“. Die Differenz von I und me ist für Mead Grundlage eines jeden Interaktionsprozesses. Mit Luhmann würde man sagen, dass jede Operation auf der Grundlage der Differenz von Selbst- und Fremdreferenz entsteht. Damit aus der Differenz von I und me jedoch eine in sich und für sich eigene Identität entstehen kann, bedarf es nach Mead eines *jenseits* der Interaktion stattfindenden Prozesses des reflexiven Abgleichs, der die Differenz zwar in der Interaktion nicht auflöst, wohl aber neue Interaktionen als Resultat eines spezifischen Abgleichs der Differenz verstehen lässt. Eine Identität kann nur dann entstehen, wenn auch zukünftige Interaktionen als *spezifisch* individuelle Reaktionen auf frühere Interaktionsprozesse verstanden werden kann. Identität ist das Produkt dieses sinnvollen Abgleichs. Hierzu Luhmann: „Selbstreferenz allein (...) ist noch nicht rational. Rationalität ist erst gegeben, wenn der Begriff der Differenz selbstreferenziell benutzt, das heißt, wenn auf die Einheit der Differenz reflektiert wird. Die Forderung der Rationalität besagt mithin, dass Orientierungen an Differenzen auf ihre begriffliche Selbstreferenz hin kontrolliert und die daraus sich ergebenden Folgerungen gezogen werden“ (Luhmann 1984, S. 640). Ebenso wie für Mead, der den reflexiven Abgleich von I und me vor allem als Prozess versteht, der lediglich *im* Individuum stattfindet, ist es auch für Luhmann wichtig, dass systemische Operationen nur an *systemeigene* Operationen anschließen können, daraus ergibt sich ja ihre Autopoiesis. Dies ist wichtig für die Einheit des Systems, „sie ist (...) aufgrund der im System selbst produzierten Anschlussfähigkeit der systemeigenen Operationen. Sie ist das, was sich ergibt, wenn das System rekursiv operiert“ (Luhmann 1990, S. 130). Die Frage danach, wie diese Differenz – also der Sinn – auch in Bezug für das Spezifikum des Systems (also seiner Identität) Sinn macht, muss sowohl für Mead als auch für Luhmann mit der Existenz einer reflexiven Instanz beantwortet werden, die in der Lage ist, Operationen auf eine Art anschlussfähig zu machen, die Identität nicht zerstört sondern zum Ausdruck bringt. „Abstrakt gesehen handelt es sich (um ein) „re-entry“ einer Unterscheidung in das durch sie selbst Unterschiedene. Die Differenz System/ Umwelt kommt zweimal vor: als durch das System produzierter Unterschied und als im System beobachteter Unterschied. Mit dem Begriff des „re-entry zitieren wir zugleich angebbare Konsequenzen (...). Das System wird für sich selbst unkalkulierbar. Es erreicht einen Zustand von Unbestimmtheit, der nicht auf die Unvorhergesehenheit von Außenerscheinungen (...) zurückzuführen ist, sondern auf das System selbst. Es braucht daher ein Gedächtnis, eine „memory function“, die ihm die Resultate vergangener Selektionen als gegenwärtiger Zustand verfügbar machen (...) und es versetzt sich selbst in den Zustand des Oszillierens zwischen positiv und negativ gewerteten Operationen und zwischen Selbstreferenz und Fremdreferenz. Es konfrontiert sich selbst mit einer für es selbst unbestimmbaren Zukunft, für die

gleichsam Anpassungsreserven für unvorhersehbare Lagen gespeichert sind. Das für das System selbst sichtbare Resultat dieser Konsequenzen des re-entry soll (...) mit dem Begriff „Sinn“ bezeichnet werden“ (Luhmann 1997, S. 46).

Für Mead ist jedoch nicht nur die Geschichte der Beobachtungen Garant für Reflexivität, denn diese Geschichte kann auch als unsinnige Anreihung von Interaktionssequenzen verstanden werden, wie man es etwa bei einem psychisch Kranken erwarten würde. Es ist der sinnspezifisch individuelle Umgang mit dieser Geschichte von Beobachtungen, die eine Identität konstruiert. Dieser spezifische Umgang mit der eigenen Verhaltensgeschichte gewinnt seinen „Sinn“ durch Interaktionsprozesse und dem reflexiven Umgang mit diesen. Es ist daher der Geist (mind), der Identität ermöglicht, indem er für das Individuum in der Interaktion Sinn schafft. „Sinn entwickelt sich und liegt innerhalb des Bereiches der Beziehung zwischen der Geste eines bestimmten menschlichen Organismus und dem folgenden Verhalten dieses Organismus, wie es anderen menschlichen Organismen durch diese Geste angezeigt wird. Wenn diese Geste einem anderen Organismus so das anschließende (oder daraus resultierende) Verhalten des jeweiligen Organismus anzeigt, hat sie einen Sinn“ (Mead 1973, S. 115). Als typisch für den Geist sieht Mead die reflexive Intelligenz an, die wiederum darin besteht, *dass sich der Mensch nicht nur selbst zum Objekt machen kann, sondern zugleich das so beobachtete in den Rahmen der eigenen Verhaltensweise einordnen kann*. „Der Unterschied zwischen der Intelligenz des Detektives und der des Bluthundes liegt in der Fähigkeit des ersteren, die spezifische Merkmale aufzuzeigen, die seine Reaktion, eben die Jagd auf den Mann, auslösen“ (Mead 1973, S. 133). „Geist setzt jedoch eine Beziehung zu den Merkmalen der Objekte voraus. Diese Merkmale sind in den Objekten, und obwohl die Reize Reaktionen auslösen, die in gewissem Sinn im Organismus vorhanden sind, sind sie doch auf Objekte gerichtet, die sich außerhalb desselben befinden. Der Prozess als ganzer ist kein geistiges Produkt, man kann ihn nicht ins Gehirn verlegen. Geistigkeit ist jene Beziehung des Organismus zur Situation, die durch Symbole vermittelt wird“ (Mead 1973, S. 165–166). An dieser Stelle verlässt Mead die Luhmannsche Rekursivität. Der reflexive Prozess als solcher ist zwar ein geistiger Vorgang, aber kein geistiges Produkt. Vielmehr ist er auf interaktive Symbolvermittlung angewiesen, welche diesen Prozess erst ermöglichen, ihm seinen „Sinn“ geben.

Als Gemeinsamkeit der Luhmannschen und Meadschen Beobachtungsmetapher kann jedoch gelten: Zur Entstehung einer Identität ist es notwendig, dass diese Identität sich selbst zum Objekt machen kann. Sie kann sich jedoch selbst nur dadurch von anderen Objekten unterscheiden, dass sie den spezifischen Sinn ihrer Reaktionen erkennt. Soweit stimmen Luhmann und Mead in ihrer Identitätstheorie überein. Grundlage dieses identitätseigenen Sinnprozessierens ist auch bei bei-

den Autoren eine reflexive Instanz, die den eigenen Sinn mit dem Sinn der Umwelt in Verbindung, besser: in Abgleich bringen kann. Reflexives Sinnprozessieren ist daher auch für beide Autoren wichtig. Reflexive Situationsabgleichung ist sowohl für Luhmann als auch für Mead nur durch Symbole möglich, die etwas anderes sind als die Objekte selbst. Die Möglichkeit diese Symbole überhaupt verwenden zu können, ist für Mead durch den Geist gegeben. Auch für Luhmann spielen Symbole in Form von Codes eine entscheidende Rolle. Aber im Gegensatz zu Mead sind diese Symbole nicht aus der Interaktion erwachsen, basieren also nicht auf dem gesamten Pool gesellschaftlicher Symbolzuweisungen an Objekten. Zwar existieren für die Luhmannschen Systeme aufgrund der Fremdreferenz einer jeden Operation auch externe Objekte in symbolisierter Form (komplementär zu Meads Begriff des *me*), aber diese Fremdreferenz weist dem Objekt nur ein *systemeigenes* Symbol zu. Und genau das ist mein Punkt: Auf diese Weise können Systeme keine ambivalenten Zustände einnehmen.

An dieser Stelle lohnt es, sich die weiter oben angebotene Unterscheidung von professionellen und religiösen Deutungsmustern in Erinnerung zu rufen. Ich hatte ja anhand der Analyse der Klassiker Simmel und Weber zwei Formen der Bezugnahme von gesellschaftlicher Kontingenz und individueller Ambivalenz unterschieden. Wir können nun erkennen, dass Luhmann sich lediglich auf die professionelle Ebene bezieht. Die von Mead „geistig“ und von mir religiös bezeichnete Ebene gerät vollkommen aus dem Blick. Genau diese theorieimmanente Setzung, die dem Bestreben geschuldet ist, auch gesellschaftliche Teilsysteme als emergente Entitäten zu fassen, stellt den entscheidenden Punkt dar, der die Teilsysteme der Gesellschaft im interaktionistischen und übertragenen Sinne „verrückt“ werden lässt (hierzu auch Schmidt 2005).

Soziale Teilsysteme der Gesellschaft schaffen für Luhmann eine eigene emergente Ordnung (Identität), wenn sie in der Lage sind, sich selbst als Differenz von System und Umwelt zu beobachten. Sie sind gleichsam die Differenz von System und Umwelt. Sie integrieren dabei Selbst- und Fremdreferenz in einem Bildnis von sich selbst, dass sie nur durch die Beobachtung anderer Systeme schaffen können. Die eigene Differenz, so Luhmann, stellt sich für das System als „blinder Fleck“ dar. In gleicher Weise wie ein Mensch nur durch die Beobachtung der Reaktion anderer Menschen auf seine Handlungen zu einer Identität gelangen kann, können auch soziale Teilsysteme der Gesellschaft nur durch die Beobachtung anderer Teilsysteme und deren Reaktion auf die eigene Operationsweise den blinden Fleck umgehen und eigene Identität (Entität) ausbilden. Für Luhmann ist nur auf diese Weise eine autopoietische Reproduktion systemeigener Operationen möglich, und gerade durch die Etablierung derartiger Teilsysteme zeichnen sich für ihn moderne Gesellschaften aus.

Differenzierungstheorie hat jedoch immer zwei Seiten: Wenn man von ausdifferenzierten Einheiten spricht, die empirische Entitäten sind, muss auch klar gemacht werden können, 1. wie man sich diese Einheiten in ihrem Zusammenspiel vorstellen kann und 2. wie dieses Zusammenspiel in gewisser Weise funktional, rational oder doch zumindest nicht pathologisch wird. Wir suchen also nach dem Luhmannschen Äquivalent für den Meadschen Geist.

Die Frage nach der Beobachtung der Beobachtung und nach der sinnhaften Anschlussfähigkeit von Beobachtungen, die in sich eine Identität ausbildet, die nicht pathologisch ist, muss also auch auf die Luhmannsche Theorie der gesellschaftlichen Differenzierung übertragen werden. „Für die Fortsetzung der Autopoiesis genügt die einfache Unterscheidung von Selbstreferenz und Fremdreferenz. So wie ein Bewusstsein sich selbst nicht mit den Gegenständen verwechseln darf, so kann das Recht nicht als autopoietisches System operieren, wenn es Rechtspflichten ständig mit bloßen Wünschen oder mit Bedingungen moralischer Achtung oder Missachtung verwechselt. Eine andere Frage ist: welche Möglichkeiten der Beobachtung von Systemen sich ergeben, wenn es zur Bildung von Teilsystemen kommt. Aus rein Logischen Gründen sind drei Möglichkeiten gegeben, nämlich 1) die Beobachtung des Gesamtsystems, dem das Teilsystem angehört, 2) die Beobachtung anderer Teilsysteme in der gesellschaftsinternen (...) Umwelt, und 3) die Beobachtung des Teilsystems durch sich selber (...). Wir (wollen) die Beobachtung des Gesamtsystems Funktion, die Beobachtung anderer Systeme Leistung und die Beobachtung des eigenen Systems Reflexion nennen“ (Luhmann 1997, S. 757). Letzteres ist besonders wichtig, denn die Funktionssysteme der Gesellschaft „müssen entsprechende Formen und Gelegenheiten für Selbstbeobachtung einrichten und können nur auf diese Weise Realität konstruieren“ (767). Oder mit den Worten des symbolischen Interaktionismus, können sie das nicht, konstruieren sie irgendetwas, aber eben keine Realität, sie sind schlicht und einfach verrückt. Wie sind gesellschaftliche Teilsysteme aber zur Beobachtung zweiter Ordnung fähig?

2.4.4 Reflexivität und systemische Integration

Da Teilsysteme der Gesellschaft für Luhmann Differenzen *sind*, die sich anhand eines spezifischen Codes als Entität konstruieren und beobachten, stellt sich die Frage, wie es derart konstituierten Systemen möglich sein kann, sich selbst als Entitäten durch die Beobachtung anderer Systeme zu definieren. Wie ist also Beobachtung zweiter Ordnung bei Systemen möglich, die lediglich *einen* Code benutzen und nur mit Hilfe dieses Codes eine systemische Integration mit anderen Teilsystemen herstellen können? Dieses sich selbst durch andere Beobachten und

seine Operationen an diesen Beobachtungen ausrichten, nennt Luhmann Reflexion. Reflexivität wiederum ist Grundvoraussetzung für die Identitätsbildung von Systemen, die in ihrer Umwelt mit anderen Systemen operieren müssen, und nicht das isolierte Leben von Monaden führen können, oder anders ausgedrückt: die nicht als pathologische Erscheinungen von der Welt abgesondert, weggeschlossen werden können. Wie ist also Reflexion möglich? Für Mead, der auf der Ebene der menschlichen Identitätsbildung, wie gezeigt, ebenfalls von einem Mechanismus der Beobachtung zweiter Ordnung ausgeht, sieht die Lösung folgendermaßen aus: „Die Kontrolle der Handlungen des Einzelnen im kooperativen Prozess kann im Verhalten des Einzelnen stattfinden (also im Luhmannschen Sinne selbstreferenziell, A. d. A.), wenn er die Rolle des anderen zu übernehmen vermag. (...) Und so kommt es, dass diese gesellschaftliche Kontrolle, die mittels der Selbstkritik wirkt, das Verhalten des Einzelnen so eindringlich und umfassend beeinflusst und dazu dient, den Einzelnen und seine Handlungen im Hinblick auf den organisierten gesellschaftlichen Erfahrungs- und Verhaltensprozess zu integrieren“ (Mead 1973, S. 301). Dass dies im Individuum selbst geschieht, und sich nicht etwa als diskursiver Prozess darstellt, ist für den symbolischen Interaktionismus genauso wichtig, wie für die Theorie autopoietischer Systeme die Setzung wichtig ist, dass dies *im* System und nirgends sonst geschehen kann. Ebenso wie Mead auf die Selbstgenügsamkeit gesellschaftlicher Institutionen verzichten möchte, um den Standpunkt des Interaktionismus zu stärken, ist es für Luhmann wichtig, nicht auf die menschlich-kognitive Ebene verweisen zu müssen, um seinen konstruktivistischen Standpunkt festigen zu können. Auf dieser erkenntnistheoretisch- methodologischen Ebene ist Luhmann dem symbolischen Interaktionismus näher als jeder andere Systemtheoretiker. Dennoch ist es für Mead leichter seine Position durchzuhalten, denn er hat für das Problem der sozialen Integration eine Lösung, die Luhmann auf seiner Ebene – also dem Problem der systemischen Integration – nicht anbieten kann. Der entscheidende Punkt ist, dass *Selbstkritik* (im Luhmannschen Sinne: Reflexion) nur anhand der Übernahme der Rolle der anderen möglich ist. Diese Übernahme basiert für Mead darauf, dass das Individuum sich nicht selbst in den anderen, sondern durch die Augen der anderen sehen kann. Dies ist durch die Internalisierung von Symbolzuweisungen möglich, die für alle Individuen gleiche oder ähnliche Bedeutung haben.

Eine solche Rollenübernahme anhand gleicher Symbolzuweisungen ist für Luhmann in Bezug auf gesellschaftliche Teilsysteme der Gesellschaft *nicht* möglich. Die Wirtschaft beobachtet etwa die Politik mit ihrem eigenen Code: Zahlungen/ Nicht-Zahlungen. Sie beobachtet auch mit Hilfe dieses Codes, wie sie in der Politik als Wirtschaft erscheint, sie beobachtet in diesem Sinne Wirtschaftspolitik, aber eben nur wieder im Sinne von Zahlungen bzw. Nicht-Zahlungen. Für Luh-

mann kann die Wirtschaft nur in diesem Sinne beobachten, weil sie diese codegeleitete Differenz *ist*. Sie kann aber nicht die Rolle der Politik übernehmen und sich selbst mit dem Code Machterhalt/ Machtverlust beobachten. Sie ist also nicht in der Lage, die Kritik der anderen als Stimulus für die Kritik an sich selbst zu nehmen. Am Reflexivitätskonzept Luhmanns kann somit folgendes eingewendet werden: „Anspruchsgemäß muss auch und gerade in einem reflexionstheoretisch gefassten Begriff der Systemidentität die Identität nicht nur als Einheit einer sie selbst als Einheit enthaltenden Differenz, sondern darüber hinaus als Einheit einer Differenz von Differenzen gedacht werden (...). Nur unter dieser Voraussetzung ist der im und durch das System gebildete Begriff der Systemidentität als Problem innerhalb eines Vergleichsbereichs von möglichen Problemlösungen logisch haltbar. Diese Voraussetzung aber ist transzendentallogischer Art; sie weist endgültig über den Gegenstandsbereich einer systemtheoretisch gefassten Reflexionstheorie hinaus“ (Merz-Benz 2000, S. 51). Was Merz-Benz als „transzendentallogisch“ begreift, kennzeichnet für mich die Bedeutung, die dem Meadschen Geistes in der Luhmannschen Identitätstheorie zukommen müsste. Da Luhmann diesen Schritt jedoch aus Gründen der Theoriesyntax nicht gehen kann, gibt es für ihn keine Bedingung unter der „die Geste des einen Individuums dazu dient, die anderer Individuen zur richtigen Haltung gegenüber äußerlichen Bedingungen zu bringen“ (Mead 1973, S. 300).³⁹ Ein Einfaches „sich die Umwelt selbst spinnen“ wird nicht ausreichen, um nicht verrückt zu werden. Derartig konstruierte Systeme sind im Prinzip pathologische Erscheinungen. Für den symbolischen Interaktionismus sind es asozialisierte Individuen, die aufgrund mangelnder Reflexivität nicht sozial integriert werden können. In der Luhmannschen Theorie müssten es zwangsläufig asozialisierte Teilsysteme der Gesellschaft sein, die aufgrund mangelnder Reflexivität nicht zur Systemintegration fähig sind. Da nutzt es auch nichts zu postulieren,

³⁹ Die Tragik der Beobachtungsmetapher in Verbindung mit sozialen Teilsystemen der Gesellschaft wird in einem Zitat deutlich, das den Stil Luhmanns geradezu bis ins Extrem weiterführt und dabei jeglicher „versteckter Ontologie“ auf der Spur ist. „Für solche Systeme ist (...) eine Information nicht einfach ein Unterschied, der einen Unterschied macht. Sie ist ein Unterschied, der unterschieden wird. Sie ist der Unterschied als Unterscheidung, die sich von anderen Unterscheidungen unterscheiden lässt. Sinnsysteme sind unterschiedene Systeme. Sie beobachten Unterscheidungen, und unter anderem unterscheiden sie in sich selbst Innen und Außen, und selbst diese Unterscheidung können sie, ohne es zu müssen, noch einmal unterscheiden, wie wir es gerade tun. Sie schreiben, wie man sagen könnte, in die Welt der Unterschiede eine eigene Welt der Unterscheidungen ein. Nur sie unterscheiden Unterschiede. Sie sind in dieser Hinsicht konkurrenzlos. Nur sie lassen die Frage zu, wie die Umwelt von ihnen unterschieden wird. Und nur für sie gilt, dass die Antwort tautologisch ist: sinnförmige Systeme spannen sinnförmige Umwelten auf. Sie können, was immer sie beobachten, nur in der Form der Wahl aus Überschüssen registrieren“ (Fuchs 2000, S. 62–63).

dass differenzierungstheoretisch die Einheit des Gesamtsystems auch die Einheit des Teilsystems ist. Die Wirtschaft ist gleichsam die Gesamtgesellschaft, nur aus wirtschaftlicher Beobachtungsweise gesehen. Denn in irgendeiner Form muss es eine Antwort auf die Frage geben, wie derartige Differenzen darauf rational- reflexiv reagieren können, dass auch alle anderen Teilsysteme der Gesellschaft für sich das Gesamtsystem *sind*.

Anstelle einer Transzendentallogik des Geistes führt Luhmann hier den systemtheoretisch „einwandfreien“ Begriff des Programms ein. Durch seinen sinnspezifischen Code etabliert sich ein System als operativ geschlossen. Es gibt jedoch auf einer anderen Ebene auch Kriterien für die Richtigkeit der als Selektion verstandenen Operation. Auf dieser Ebene können Teilsysteme der Gesellschaft für Luhmann Strukturen auswechseln, ohne ihre durch den Code festgelegte spezifische Identität zu verlieren. Unter Programmen versteht Luhmann derartige Kriterien. Durch Programme ist es gesellschaftlichen Teilsystemen möglich, zugleich als geschlossene und offene Systeme zu operieren (Luhmann 1986, S. 91). Programme entscheiden durch Zuordnung zum positiven oder negativen Wert eines spezifischen Codes darüber, wie Umweltinformation in das jeweilige System eingebaut wird. In der Wirtschaft bedeutet dies z. B., dass mit Hilfe von Kalkulationen darüber entschieden wird, ob eine bestimmte Selektionsofferte (etwa der Bau eines Atomkraftwerkes) dem negativen oder dem positiven Wert des Codes Zahlen-/ Nicht- Zahlen zugewiesen wird. Entscheidet die Kalkulation (also die codegeleitete Kommunikation, nicht etwas Individuen), dass mit dem Bau von Atomkraftwerken Gewinn zu erzielen ist, wird diese Selektion als Zahlung(en) in das System eingebaut. In diesem Sinne entscheidet die Kalkulation als Programm darüber, dass der Bau von Atomkraftwerken für das System rational ist. Aber was kann als Grundalge der Kalkulation herhalten? Für Luhmann können dies nur wiederum Zahlungen sein. Wenn es Zahlungen über Zahlungen gibt (etwa in Form von Zinsen), oder Zahlungen über Zahlungen die Zahlungen ermöglichen (wie etwa bei Leitzinsen) reflektiert das Wirtschaftssystem über sich selbst. Zahlungen erfüllen für Luhmann daher alle Eigenschaften eines rekursiven Elementes: „Sie sind aufgrund von Zahlungen möglich und haben im rekursiven Zusammenhang der Autopoiesis der Wirtschaft keinen anderen Sinn, als Zahlungen zu ermöglichen“ (Luhmann, 1988, S. 52).

Daher sind aber die Teilsysteme der Gesellschaft wenn es um die Variierung ihrer Programme geht stark eingeschränkt (hierzu Miller 1987, S. 205). Auch Programme können aus theorieimmanenten Gründen nur aus spezifischen Codes bestehen. Damit kann auch eine durch Programme strukturierte Beobachtung zweiter Ordnung nur anhand der eigenen Codes stattfinden. Sowohl Rationalität als auch Reflexivität eines Teilsystems der Gesellschaft sind daher rein spezifische

Produkte, die ihr Spezifikum nicht, wie bei Mead aus der selbstkritischen Distanz durch Rollenübernahme gewinnen, sondern aufgrund der differenzialistischen Systemdefinition (Systeme sind ja die Differenz von System und Umwelt) an ihre Selbstgenügsamkeit gebunden bleiben. Und so schließt Luhmann die Frage auch konsequent mit dem Hinweis ab, dass das von ihm definierte „Differenzierungsprinzip der modernen Gesellschaft (...) die Rationalitätsfrage dringlicher – und zugleich unlösbarer (macht)“ (Luhmann 1984, S. 645). Aber diese Unlösbarkeit ist nicht empirisch hergeleitet, sondern theoretische und letztlich normative Setzung. Da die Luhmannschen Programme aufgrund dieser Definition kein funktionales Äquivalent für den Meadschen Geist sein können – ist doch Rollenübernahme nur möglich, wenn man mit dem „Code“ der anderen operieren kann – kann auch die Meadsche Lösung des Problem der Sozialintegration nicht auf das Luhmannsche Problem der Systemintegration übertragen werden. „Wenn man die ausdifferenzierten Teilsysteme und ihre spezifische Rationalität als Einengung auf einen einzigen Wertgesichtspunkt thematisiert hat, erscheint es sofort als ein Wunder, wie denn die Gesamtgesellschaft überhaupt noch diesen Zustand vertragen könne“ (Pokol 1990, S. 332). Der Verweis auf die Evolution, den Luhmann an dieser Stelle vornimmt (Luhmann 1989, S. 158), kann hier nicht für eine empirische Evidenz sprechen. Denn dieses Argument setzt die Existenz autopoietischer Teilsysteme der Gesellschaft bereits voraus. Überträgt man den Rationalitäts- und den Sinnbegriff von Mead auf die Luhmannsche Gesellschaftstheorie – und diese Analogie drängt sich auf, wird von Luhmann durch die Beobachtungsmetapher selbst bemüht – wird vielmehr sichtbar, dass beobachtende Systeme, die darauf angewiesen sind, sich selbst zu beobachten, um eine spezifische Identität (mit Luhmann: spezifische Differenz) aufzubauen, ohne eine reflexive Instanz und die Möglichkeit, sich selbst in die Rolle anderer zu versetzen, nicht in der Lage sein können, zu einer wie auch immer rationalen Gesellschaftsordnung beizutragen. Oder um bildlicher zu sprechen: Die Luhmannschen Systeme beobachten ein Bild von sich selbst, das durch den jeweiligen Spiegel (andere Teilsysteme) verzerrt wird. Diese Verzerrung bauen sie dann in Form eines re-entry in die eigene Systemstruktur ein. Aber eine derartige Selbstabbildung reicht nicht aus, um ein rationales Zusammenspiel verschiedener Systeme zu gewährleisten (Teubner 1989, S. 127). Es führt zwar sehr wohl zu einer eigenen spezifischen Identität, die für das System selbst rational ist, aber auch ein pathologisches Bewusstsein, dass den ganzen Tag vor einem Spiegel Grimassen schneidet, entwickelt ein solche interne Rationalität. Es ist aber zum Abgleich der internen Rationalität und zur reflexiven Selbstkritik nicht mehr fähig, wenn diese interne Rationalität allein das Verhalten bestimmt.

2.4.5 Funktionalistische Kontingenzzreduktion: Geschichte als Verwirklichung eines höheren Prinzips

Das Ambivalenzproblems moderner Gesellschaften ist im Funktionalismus durch normativen Setzungen verschwunden, besser: durch Definitionen abhanden gekommen. Interpenetration (Münch) und Autopoiesis (Luhmann) führen daher dazu, dass sich derart konstruierte Gesellschaftstheorien nicht mehr wertneutral gegenüber gesellschaftlichen Veränderungsprozessen positionieren können. Gerade bei Luhmann wird deutlich, dass es ohne eine sozialtheoretische Positionierung des Akteurs nicht möglich ist, systematisch Ambivalenzstrukturen zu erkennen. Soziale Systeme sind damit überfordert (hierzu auch Greshoff 2008).

Münch und Luhmann haben sich in je spezifischer Weise von Parsons' strengen Systemfunktionalismus verabschiedet. Luhmann, indem er auf die Differenzierung des holistisch angelegten AGIL-Schemas verzichtete und Münch dadurch, dass seinem AGIL-Schema nur noch rein analytische Bedeutung zukommt und seine „Systeme“ aufgrund des Interpenetrationsgedankens mehr als Deutungsmuster verstanden werden müssen. Dennoch halten *beide* an der von Parsons vorgegebenen außersozialen Fundierung funktionaler Erfordernisse fest. Übrig bleibt ein „Quasifunktionalismus“, in dem Sinne „versteckt“, dass die Lösung des spezifisch funktionalistisch-methodologischen Problems der Begründung funktionaler Analyse erhalten bleibt, aber nun selbst als *Grundbaustein* der Gesellschaftsanalyse eingeführt wird.

Die Moderne ist komplex und deshalb ist sie erfolgreich. Aber wie gelingt es, integriert Komplexität zu steigern, ohne dass die komplexen Ordnungen Nullsummenbedingungen unterliegen? Diese Möglichkeit der Komplexitätssteigerung wird von Münch mit dem Konzept der Interpenetration und von Luhmann mit dem Konzept der Autopoiesis erklärt. Die Steigerung von Komplexität wird als solches an natürliche Gesetzmäßigkeiten gebunden. Deshalb stellen Autopoiesis und Interpenetration nicht nur Formen sozialer Differenzierung dar, sondern sind auch Kennzeichen menschlichen Handelns in der *conditio humana* (Münch) oder Sozialität (Luhmann) schlechthin. Grundlage der funktionalistischen Evolutions- und Modernisierungstheorie ist demnach die Behauptung, es hätte eine evolutionäre Anpassung der gesellschaftlichen Differenzierungsform an die natürlichen Gesetzmäßigkeiten der Komplexitätssteigerung statt gefunden.

Interpenetration ist daher ein sich humanistisch-naturalistisch begründender normativer Begriff zur Erklärung des Rationalitätsvorsprunges (Komplexitätsgrades) westlicher Gesellschaften. Autopoiesis ist ein sich organizistisch-naturalistisch begründender normativer Begriff zur Erklärung des Komplexitätsgrades westlicher

Gesellschaften. Dieser Begriff ist herausgehobenes Kennzeichen einer neopositivistischen Gesellschaftstheorie systemtheoretischer Prägung.

Die Normativität beider Theorien kommt darin zum Ausdruck, dass die Entwicklungslogiken moderner Gesellschaften nicht aus dem Sozialen heraus erklärt werden. Sie werden dadurch als Prinzipien dem sozialen Handlungsraum entzogen. Geschichte wird zur Verwirklichung eines *höheren Prinzips*, welches zur Beurteilung empirischer Phänomene dienen soll. Da die Theorien zu den sozialen Prinzipien keine Stellung nehmen müssen, können sie die Beurteilung der Faktizität als wertneutral darstellen, müssen aber auf der anderen Seite auf die empirische Plausibilität der historischen Entwicklung bestehen. Im Prinzip sind sowohl Interpenetration als auch Autopoiesis erkenntnistheoretische Kategorien, die damit überfordert sind, auch gleichzeitig als Spezifikum der Moderne herzuhalten. Denn dort wo Erkenntnistheorie und Theorie der Gesellschaft eins werden, ist die Stufe der natürlichen Ordnung erreicht.⁴⁰

Die Theorie der Autopoiesis und der Interpenetration zeigen das Ende einer langen Evolutionskette auf.⁴¹ Wann ist die beschriebene Gesellschaft nicht mehr modern? Die Antwort: die Gesellschaft ist immer modern, oder zumindest befindet sie sich noch mittendrin im Prozess der Modernisierung. Weiter gedacht heißt das aber, dass mit dem funktionalistischen Bild der Gesellschaft mit der Moderne das Ende der Geschichte mitgedacht und gleichsam auf naturalistischer Ebene begründet wird. Die funktionale Teleologie moderner Entwicklungsgesetzlichkeiten offenbart damit eine höhere als eine gesellschaftliche Ordnung. Sie ist, wenn man so will, transzendental, göttliche Ordnung. Ich hatte weiter oben in der Analyse der Theorien von Simmel und Weber gezeigt, dass diese letztlich eine religiöse Ebene der Beziehung zwischen Kontingenzreduktion und Ambivalenzerleben herstellen müssen. Interessanter Weise kann man nun die These aufstellen, *dass sowohl die Luhmannsche als auch die Münchsche Gesellschaftstheorie aufgrund der fehlenden Bezugnahme auf dieses spezielle Phänomen selbst einen quasi religiösen Zustand annehmen. Oder anders ausgedrückt: Sie behandeln Ambivalenzen lediglich als Kontingenzreduktionsprobleme und werden wissenssoziologisch gesehen dadurch selbst*

⁴⁰ Deutlich wird die Normativität auch darin, dass Interpenetration und Autopoiesis funktionaler Gesellschaftsdifferenzierung zwar im Sinne eines gesellschaftlichen Rückschrittes vermieden werden können, im Sinne eines gesellschaftlichen Fortschrittes aber nicht zu übertreffen sind. Gesellschaften, die diesen Prinzipien folgen, können sich zwar quantitativ verändern, aber sie können ihre Organisationslogik nicht mehr verbessern.

⁴¹ Schon die abschließende Analyse von Simmel und Weber hatte aber weiter oben gezeigt, dass Ambivalenz nicht nur darauf reduziert werden kann, Widersprüche oder sogar systeminterne Paradoxien zu „bearbeiten“, sondern auch die Infragestellung der Rationalität als solche beinhalten muss.

kontingent, oder besser: normativ. Der amerikanische Soziologie Francis Fukuyama, der mit seinem Buch über das Ende der Geschichte diese funktionalistische Modernisierungstheorie auf den Punkt bringt, ist indes weiter. In seinem neuen Buch „Das Ende des Menschen“ (2002) zeigt er auf, wie stark gesellschaftliche Strukturen von materiellen Veränderungen in Frage gestellt werden können. Gleichgültig in welche Richtung sich die Gesellschaft durch die in seinem Buch fokussierte neue Biotechnik ändern wird: Funktionalisten werden auch darin im Nachhinein einen weiteren Modernisierungsschritt sehen und damit normativ begründen, dass die Frage in welcher Gesellschaft wir in Zukunft leben möchten, *keine* normative Frage ist. Die Normativität jeder auch rückblickenden Beschreibung gesellschaftlicher Entwicklung negierend, wird Kontingenzreduktion selbst aus dem Lichte des analytischen „auch anders möglich seins“ in den Schatten einer „Normativität des selbstproduzierten Faktischen“ gerückt. Auf diese Weise wird das Ambivalenzproblem von Luhmann und Münch per Definition „gelöst“. Kontingenz wird bei ihnen durch eine evolutionär entwickelte Struktur reduziert, die einerseits als soziale Konstruktion und andererseits als natürliches Phänomen betrachtet wird.

Für die weitere Analyse des Politischen möchte ich mich von dieser Theoriekonstruktion lösen. Es ist nicht die Aufgabe einer Gesellschaftstheorie, durch die Einschränkung des Möglichkeitsraumes eigenen Denkens auch gesellschaftliche Präferenzen der Komplexitätsreduktion zu offerieren. Eine derartige Fehlinterpretation der politischen Bedeutung einer politischen Soziologie würde letztlich lediglich als Legitimationsbasis eines nicht hinterfragbaren Liberalismus wie bei Münch (Schwinn 1996) oder eines sich selbst erhaltenden Staatszentrismus wie bei Luhmann (Lange 2003) führen.

2.5 Auf der Suche nach einer gesellschaftlichen Reflexionsinstanz: Ambivalenz

Es soll und kann hier nicht behauptet werden, dass die Meadsche Theorie der Systemtheorie Luhmanns in jeder Hinsicht überlegen wäre. Vielmehr unterliegt sie ähnlichen Beschränkungen, aus einer anderen Perspektive. So ist zum Beispiel fraglich, ob eigenmotivierte Selbstkritik reflexiver Individuen ausreicht, um als Grundlage einer „harmonischen“ Gesellschaftsordnung zu dienen. Der symbolische Interaktionismus kennt keine gesellschaftliche Differenzierungstheorie, kann aber zeigen, dass, wenn man an einer solchen Theorie festhalten möchte, es notwendig ist, auch auf der Ebene der Gesellschaft eine reflexive Instanz denken zu können. Der Vergleich von Mead und Luhmann offenbart somit ein grundlegendes theoretisches Problem, dass in der Frage zusammengefasst werden kann: wie

ist systemische Reflexivität möglich? In der systemtheoretischen Fassung der Verselbständigungstheorie lautet diese Frage zugleich: Wie ist verselbständigte *Ordnung* reflexiv möglich? Man kann im Sinne eines strengen Relativismus die Position vertreten, dass kein Problem damit verbunden sein muss, dass Teilsysteme der Gesellschaft in dem von mir beschriebenen Sinne „verrückt“, d. h. asozialisiert sind. Wenn jedoch Verselbständigung im Sinne von Emergenz begriffen wird, handelt es sich um ein empirisches und um *kein* analytisches Phänomen. Die Frage nach Reflexivität ist dann selbst nicht als normativ zu disqualifizieren. Vielmehr umschreibt sie einen Erkenntnisgegenstand, dessen Bearbeitung notwendige Bedingung dafür ist, einen plausiblen Bezug zwischen spezifisch moderner Zeitdiagnose und theoretischen Eigengesetzlichkeiten herzustellen. Sieht man diese Konsequenz der Differenzierungstheorie ein, ist es jedoch unmöglich die Verselbständigung gesellschaftlicher Entitäten genauso absolut zu setzen, wie die Individualisierung gesellschaftlicher Akteure (Haferkamp 1987, S. 81). Auch hier kann der symbolische Interaktionismus Anregungen liefern, wenn man dessen Lösung des Problems der Sozialintegration auf das Problem der Systemintegration überträgt. Denkt man vergesellschaftete Teilsysteme der Gesellschaft als differenzierte Ordnungen, ist es gesellschaftstheoretisch unabdingbar, funktionale Äquivalente für den „Geist“ als reflexive Instanz und für „Symbole und Gesten“ als undifferenzierte und gesellschaftsübergreifende Einheiten zu finden.⁴² In Bezug auf die Differenz von Psyche

⁴² Die in diesem Sinne am weitesten ausgearbeitete Gesellschaftstheorie findet sich bei Jürgen Habermas (1981), der im Diskurs jene gesellschaftliche Instanz ausmacht, auf deren Grundlage die selbstgenügsame Differenzierung gesellschaftlicher Teilsysteme erst möglich wird. Der differenzierungsübergreifende Pool an „Gesten“ und „Symbolen“ findet sich in der Lebenswelt, die man in diesem Sinne nicht als normativen Anker, als vielmehr als funktionelle Basis einer arbeitsteiligen Gesellschaftsordnung verstehen muss. Durch die Bemühung der Meadschen Identitätstheorie und der Übertragung dieses Modells auf das Phänomen der gesellschaftlichen Differenzierung kann man also zeigen, dass Habermas den Diskurs als reflexive Instanz und die Lebenswelt als undifferenzierte Einheit verstehen muss, um am Konzept selbstgenügsamer Teilsysteme festhalten zu können. Auf diese Weise gelingt Habermas jedoch auch eine differenziertere Betrachtungsweise auf jene Phänomene, die hier mit „asozialisierten“, „verrückten“ oder „pathologischen“ Systemen beschrieben wurden. Je nach Weltbezug handelt es sich für Habermas um Sinnverlust, Anomie oder Psychopathologie (Habermas 1988, I II, S. 215 f.). Man kann also durchaus Mead bemühen um sich zu fragen, warum es für Habermas zu diesen Krisenerscheinungen der Moderne kommen muss. Aber handelt es sich hier nicht um unempirische und theoretisch selbstproduzierte Probleme? Letztlich hat Habermas den Gedanken, gesellschaftliche Teilsysteme der Gesellschaft als selbstgenügsame emergente Phänomene in seinen Konsequenzen weiter beleuchtet als Luhmann aber der eigentliche Ausgangspunkt dieser Theoriekonstruktion ist ebenso eine empirische Setzung (Schmid 2000, S. 140): Die Behauptung, gesellschaftliche Differenzierung gehe in der Moderne mit Verselbständigung im Sinne einer Etablierung formal emergenter Ordnungen einher.

und Sozialität unterstellt Luhmann eine autopoietische Grenze, um das Phänomen der Emergenz auch auf die Soziologie anwenden zu können. Eine Übertragung dieses Konzeptes wiederum auf die gesellschaftliche Differenzierung macht nur dann Sinn, wenn man eine ähnlich konstituierte Grenze auch zwischen Teilsystemen der Gesellschaft behaupten will, was, wie gezeigt, nur funktionieren kann, wenn man den so konstituierten Systemen quasi-menschliche Eigenschaften zuschreibt.

Die Luhmannsche Nähe zum symbolischen Interaktionismus wird gerade dadurch augenscheinlich, dass er die Gesellschaft vom Subjekt befreien will, um ihr dann selbst subjektive Qualitäten zuschreiben zu können. „Wo Luhmann (...) vom Sozialen System spricht, können die meisten symbolischen Interaktionisten diesen Begriff wie soziales Handeln lesen und dann meinen, in Luhmann einen Mead-Nachfolger vor sich zu haben“ (Haferkamp 1987, S. 68). Den gesellschaftlichen Teilsystemen ist aber – schon theorieimmanent gedacht – kein Geist einzuhauchen. Soziale Teilsysteme der Gesellschaft können daher empirisch nicht autopoietisch organisiert sein. Sie bilden keine reflexiven Identitäten aus.

Es bedarf daher in der soziologischen Theorie einer stärkeren Auseinandersetzung mit der klassischen Differenzierungstheorie. Besonders das Problem der Verselbständigung muss in seiner Bedeutung für die Subjektphilosophie stärker in das Blickfeld geraten. Dazu gibt es eine Reihe von Ansätzen (Haller 1999; Mayntz 1988; Münch 1984; Schimank 1988; Schluchter 1998; Schmid 1998). Der von mir vorgeschlagene Weg besteht nun darin, die Idee der Integration durch Rollenübernahme, also der Antizipation der Position des Gegenübers als reflexiv geistigen Prozess um die Idee eines internen Konfliktbearbeitungsmechanismus zu ergänzen, der mehr darstellt, als der rein mechanische Abgleich von interdependenten Beobachtungsstrukturen.

Auf diese Weise ist es dann möglich, Identitätstheorie und Theorie funktionaler Differenzierung miteinander zu verbinden. Moderne Individualisierung ist in diesem Sinne latenter innerer Konflikt, ist individueller Abgleich systemisch-struktureller Widersprüche, die *personaler Positionierung* bedürfen. Das moderne Individuum ist den gesellschaftlichen Anfragen an seine Person gegenüber ambivalent eingestellt (Schimank 2002). Dies mag in vielen alltäglichen Situationen, aufgrund der *professionellen* Orientierung des Akteurs an eine dominante Systemrationalität unproblematisch sein (Pokol 1990; Schmidt 2005, S. 409), tritt aber besonders in jenen persönlichen Krisensituationen zu Tage, in denen die Kontingenz jedweder Systemrationalität besonders offenbar wird (*religiöser* Bezug). All dies ist vor allem deshalb als ein basal politischer Prozess zu verstehen, weil das Leben in der Welt (Weber) auch dann individuelles Entscheiden notwendig macht, wenn gesellschaftlich konstruierte Weltdeutungen dem Individuum nur widersprüchliche Komplexitätsreduktion ermöglichen. Das innerweltliche Entscheiden wird damit zutiefst

individuell aber eben auch dann politisch, wenn dem Entscheiden ein gesellschaftliches Handeln folgen soll, welches sich nicht einzig an institutionalisierte Muster halten kann.

Diese Webersche Einsicht lässt sich wieder mit der Simmelschen Erkenntnis verbinden, dass aus jedweder gesellschaftlichen Konfliktbearbeitung neue gesellschaftliche Integration erfolgt. Der Motor dieses Prozesses kann jedoch nur darin gesehen werden, dass die moderne Gesellschaft dem Individuum verstärkt ambivalente Positionierung ermöglicht. An dieser Stelle setzen wir den im Weberschen Sinne „ausseralltäglichen“ politischen Prozess an.

2.5.1 Ambivalenz und Wissenssoziologie

Um die hier aufgeworfene Frage gesellschaftlicher Rationalität mit dem Problem der Ambivalenzreduktion zu verbinden, setze ich am beschriebenen funktionalistischen Theorieproblem an und suche eine wissenssoziologische Lösung.

Auch für Wissen als Gegenstand der Soziologie gilt „dass alles, was wir über ihn wissen, ihn zugleich neuerlich erzeugt (Autopoiesis). Und dieses Wissen stellt unter Beweis, dass es selbst schon immer seinen Typus und seiner Struktur nach in seinem Gegenstand verkörpert war (Selbstreferentialität). Bei allen Differenzen in den wissenssoziologischen Theorievorschlägen kann über diesen Umstand kein Streit entstehen. Deshalb muss jegliche Wissenssoziologie mit dem Schema einer transzendentalen Begründung der Erfahrungswissenschaft schon immer gebrochen haben, denn jegliche Annahme eines synthetischen a priori muss zugleich als Wissen angesehen werden, und mithin als Gegenstand seiner selbst“ (Oevermann 2006b, S. 79). Dieses Zitat fasst sehr deutlich meine wissenssoziologische Kritik an der funktionalistischen Gesellschaftstheorie zusammen. Das dort offenbarte synthetische a priori besteht in der Setzung ordnungsbildender „höherer“ Kräfte durch Anpassungsprozesse, die man mit „Interpenetration“ oder „Autopoiesis“ bezeichnen kann. Dennoch bieten sich mit Münch und Luhmann wichtige Ansatzpunkte, die hier aufgegriffen werden sollen. So können wir mit Münch die Differenzierung sozialer Teilsysteme als Differenzierung von Deutungsmustern und Idealen beschreiben, die durch kulturelle Muster gebrochen in jeder modernen Gesellschaft andere praktische Probleme aufwerfen können. Luhmanns Idee einer Beobachtung zweiter Ordnung hilft uns dabei, die ideelle Verselbständigung dieser Rationalitäten in einen Zusammenhang mit dem Prozess der Identitätsbildung zu bringen (auch wenn Mead dabei Pate stehen musste). Was von mir noch beschrieben werden muss, ist das Verhältnisses von gesellschaftlich – kontingentem Wissen und

persönlicher Ambivalenz, bevor wir uns den Diskurs zur Stammzellenforschung daraufhin ansehen können.

Ambivalenzen und nicht Kontingenzen in den Mittelpunkt zu stellen heißt vor allem, den durch die soziologische Gesellschaftstheorie beschriebenen Rationalisierungsprozess aus der Ebene des ambivalenten Individuums zu betrachten und erst an zweiter Stelle einen Rückbezug zur gesellschaftlichen Institutionalisierung herzustellen. Ohne dass dies zu einer reinen Handlungstheorie führen muss. Vielmehr muss die Reziprozität von normativen Mustern und individuellen Handlungsentscheidungen hervorgehoben werden. Diese Reziprozitätsleistung wird nach meiner Auffassung u. a. von Professionen und Religionen erbracht.

Bevor ich hierauf näher eingehe, schlage ich daher vor, das Ergebnis der Differenzierung gesellschaftlicher Teilsysteme aus der Perspektive des Individuums als institutionalisierte *Routinen* zu bezeichnen. Diese Routinen reduzieren gesellschaftliche Komplexität und erlauben es dem Individuum zugleich professionell, bzw. systemkonform zu handeln. Routinen können in diesem Sinne schriftlich fixiert, traditionell gelebt, in Gesetze gegossen oder an Börsen gehandelt werden. Vom Standpunkt des Individuums aus gesehen ist ihnen jedoch gemeinsam, dass sie professionell betrachtet nicht kontingent sind. Das heißt *der Ablauf von Routinen kommt ohne die Infragestellung der Position des Akteurs durch den Akteur aus*. Im Meadschen Sinne bedürfen sie keines Geistes, im Luhmannschen Sinne laufen sie programmiert ab. Als gesellschaftliche Konstruktionen sind Routinen jedoch nicht fehlerfrei bzw. unveränderlich. Zum einen sind Routinen erst einmal gesellschaftlich vorgehaltenes und vom Individuum internalisiertes Wissen, das sich täglich neu bewähren muss. Diese „innerweltliche“ Bewährung führt stetig zu einem stellenweise problematischen Verhältnis von gesellschaftlich – theoretischem Wissen einerseits und konkret individuellem Handeln andererseits (Weber). Weltdeutungen machen in diesem Sinne den „Praxistest“. So sieht sich etwa der Neoliberalismus der Finanzkrise ebenso ausgesetzt, wie die katholische Kirche der Sexualität ihrer Priester. An dieser Stelle offenbart sich dem Individuum die Kontingenz der Routine.

Ich hatte weiter oben zwei Typen der Beziehung von Ambivalenz und Kontingenz beschrieben. Die erste habe ich professionell, die zweite religiös genannt. Die erste hatte sich an Webers charismatischen Führer orientiert, an einem Individuum, das *innerhalb* einer spezifischen Deutungslogik das innerweltliche Handeln hinterfragt und neue Lösungen rational einbaut. Die zweite hatte sich an Simmels vornehmen Individuum orientiert, an einem Menschen, der die Kontingenz seiner Deutungen aufgrund seiner Einbindung in verschiedene „soziale Kreise“ erkennt und sich *persönlich* gesellschaftlich positioniert. Ich kann nun diese beiden Formen mit der funktionalistischen Differenzierungstheorie in Einklang bringen, wenn ich

im Oevermanschen Sinne zwischen Krise und Routine unterscheide und diese Unterscheidung als Ergebnis ambivalenter Orientierung des Individuums im gesellschaftlichen, kontingenzreduzierenden Differenzierungsprozess beschreibe.

„Im Falle von Strittigkeit über Recht und Unrecht (Krise) versuchen wir durch intuitiven, fallkonkret mit Beispielen und Gedankenexperimenten arbeitenden Rekurs auf jene Regel eine Einigung herbeizuführen. (...) Wenn wir Erfolg im Einigungsversuch haben, dann haben wir fallkonkret mit der Auflösung der Strittigkeit auch (1) eine Bestimmung dieser in sich nicht repräsentationsfähigen Regeln gefunden und mit ihr (2) eine Bestimmung des zuvor als Strittigkeit Unbestimmten“ (Oevermann 2006b, S. 86).

Oevermann spricht von einer Krise, wenn etwas *innerhalb* einer spezifischen Rationalität strittig ist. Die Qualifizierung als „strittig“ bedingt jedoch bewerten- de Individuen, die unterschiedliche Positionen einnehmen. Die Einigung in einem solchen krisenhaften Fall wird durch den Diskurs jener Individuen hergestellt, die in irgendeiner Form als Fachleute der betroffenen Rationalität gelten. Die hier angesprochenen Geltungsregeln, also jene, die ein Individuum als Fachmenschen bestimmen, sind dabei selbst Teil der zu betrachtenden Rationalität, in diesem Sinne werden sie durchaus autopoietisch organisiert. Es handelt sich um Muster der Inklusion, die sich dem Primat der differenzierten Rationalität unterstellen, aber durch die Inklusion potentiell universalistischen Wissens das Ambivalenzproblem steigern. Ich komme weiter unten beim Thema „Profession“ darauf zurück.

Eine Krise die sich *außerhalb* dieses Diskurses stellt, nennt Oevermann eine Geltungskrise: „Mit der Geltungskrise, in die ein Wissen gerät, z. B. ganz einfach dadurch, dass ein praktisches Handeln, das durch es angeleitet war, überraschend scheiterte, verbindet sich zwar immer auch die Krise einer Lebenspraxis, wenn für sie dieses Wissen wie selbstverständlich Geltung hatte und Bestandteil ihrer kognitiven Ausstattung war. Aber die Geltungskrise des Wissens lässt sich doch von dem allgemeineren Fall der Krise einer Lebenspraxis, die diese autonom zu bewältigen hat, kontrativ abheben: Ihre spezifische Lösung erfordert nämlich im Vergleich zur akuten lebenspraktischen Krisenbewältigung ein Mindestmaß an eigenständigem reflexiven Ausklinken aus dem akuten Praxisdruck, damit eine intensive, möglichst methodisierte rekonstruktive Denkfähigkeit Platz haben kann“ (Oevermann 2006b, S. 108). Nun ist es nicht nur so, dass eine derartige Geltungskrise *nur* durch praktisches Scheitern einer Rationalität konstruiert werden kann, vielmehr kann sie sich auch an der Widersprüchlichkeit, vor allem aber: diskursiven Unvereinbarkeit von differenzierten DeutungsROUTINEN ergeben. Oevermann sieht diesen differenzierungstheoretischen Zusammenhang nicht, sondern macht seine Einschätzung einzig an der Unterscheidung von Theorie und Praxis fest.



Abb. 2.2 Ambivalenz und Kontingenz

Wie wir aber seit Simmel wissen, ist es gerade die Einbeziehung des Akteurs in unterschiedliche soziale Kreise, die jene Individualisierung fördert, die dann auch Oevermann von einem Akteur erwartet, der Geltungskrisen löst. Es braucht ein „Moratorium der Muße“ (Oevermann 2006b, S. 108), oder mit Simmel: ein vornehmes Individuum. Der Akteur bezieht daraufhin eine Stellung, die er schlechterdings nur noch als *seine* darstellen und begründen kann. Aber diese vornehme Zurückziehung auf sich selbst ist nicht nur Lösung von Geltungskrisen, sondern kann auch ihre Ursache sein. Geltungskrisen können also sowohl praktisch erzwungen als auch theoretisch angestoßen werden. Für letzteres entscheidend ist ja nicht die individuelle Reflexion zwischen Theorie und Praxis, also die „Arbeit an der Theorie“ (Weber) sondern die individuelle Reflexion und Infragestellung jedweden Wissens an sich.

Durch diese wissenssoziologische Ergänzung kann ich jetzt die an den Klassikern orientierten Formen der Beziehung von Ambivalenz und Kontingenz einmal aus der Ebene der Differenzierungstheorie und ein anderes Mal aus der Ebene des Akteurs heraus betrachten und damit sowohl gesellschaftliche Institutionalisierung der Beziehung als auch individuelles Erleben in Verbindung bringen, vgl. Abb. 2.2.

Oevermann stellt diese Beziehung durch die spezifische Qualifizierung von Wissensinhalten als *Überzeugung* oder *Glaube* her. Für die hier vorliegende Untersuchung besonders interessant ist dabei die Verbindung mit dem Professionalisierungsprozess. Professionelle Akteure haben – obgleich sie unpersönliches, professionelles Handeln in Form von Routinen hochgeradig internalisiert haben – Krisen zu bewältigen:⁴³

⁴³ Dieses Problem hat Pokol (1998) auf die Luhmannsche Systemtheorie bezogen und argumentiert, dass lediglich professionelle Akteure in der Lage sein können, funktionale Diffe-

„Dass das professionalisierte Handeln durch die widersprüchliche Einheit von spezifischen und diffusen Handlungs- und Beziehungskomponenten geprägt ist, also durch die widersprüchliche Einheit davon, dass einerseits der Professionsangehörige unpersönlich eine normative Rolle zu erfüllen hat, die durch das expertisierende und standardisierende Wissen gekennzeichnet ist, gleichzeitig aber auch andererseits als ganzer Mensch gefordert ist, was sich darin ausdrückt, dass er Krisen, wenn auch stellvertretend für eine primäre Lebenspraxis, zu bewältigen hat“ (Oevermann 2006b, S. 109).

Krisen stellen die Routine in Frage. Sei es, dass der Akteur zu neuen theoretischen Erkenntnissen gelangt, dass er wie die Weberschen Propheten, Theorie und Praxis nicht im Einklang sieht, oder dass die Praxis die Routine dadurch gefährdet wird, dass erwartete Problemlösungen ausbleiben. Aber alle diese Krisenerscheinungen sind welche *innerhalb* einer Profession. Im Laufe seiner Praxiserfahrung generiert der Akteur eine Reihe von Krisenbewältigungen, die ihn gerade als *erfahrenen* Profi auszeichnen. Der Diskurs über diese Lösungen ist einer *innerhalb* der professionellen Gemeinschaft. D. h. wer gegen die Routinen verstößt stellt sich gegen die professionelle Gemeinschaft, wer durch diesen Verstoß neue Lösungen anbietet hat, kann sich exkulpieren, wenn die professionelle Gemeinschaft diese Lösung akzeptiert und damit gleichsam eine neue Routine zu schaffen bereit ist. Professionelle Krisen werden durch ambivalente Akteure gelöst, durch Akteure, die bereit sind, Routinen in Frage zu stellen und sich einem professionellen Diskurs zu stellen. Der professionelle Akteur generiert durch sein professionelles Handeln aber nicht nur die kontingenzreduzierenden Strukturen rationaler Deutungsmuster, vielmehr ist gerade *er* am besten in der Lage, aufgrund professioneller Erfahrungen die Kontingenz der Strukturen zu erkennen und zu thematisieren. Der professionelle Akteur schafft also nicht nur die Grundlage systemischer Autonomie, sondern auch die Grundlage zu deren Infragestellung. Der professionelle Akteur sieht sich u. a. praktischen Fragen gegenüber, die ihn in eine Krisensituation bringen. Diese Krisensituationen können dann eine professionelle Gemeinschaft politisieren, wenn aufgrund praktischer Probleme für alle entschieden werden muss. Auch wenn das „System“ hierfür *eigene* Entscheidungsfindungsstrukturen vorhält (Luhmann), sagt dies noch nichts darüber aus, *welche* konkret-inhaltlichen Entscheidungen gefasst werden (Münch). Die inhaltliche Bezugnahme auf die interne

renzung auch im Sinne des Primates der teilsystemischen Rationalität in ihrem Handeln zu aktualisieren. Im Umkehrschluss ist also die Autopoiese funktionaler Teilsysteme auf professionelle Akteure angewiesen. Publikumsrollen wirken in diesem Sinne systemfremd. Unterscheidet man jedoch Krise und Routine erkennt man, dass professionelle Akteure nicht nur für systemische Ordnung, sondern auch für systemische Unordnung verantwortlich zeichnen.

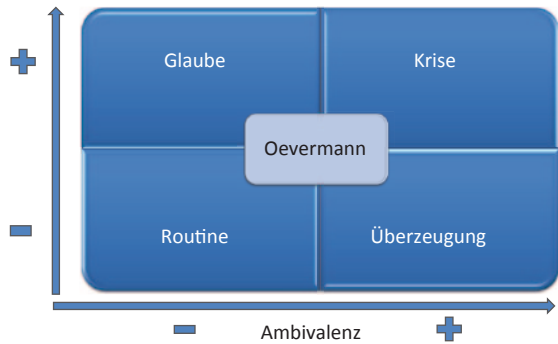
Rationalität stellt dabei nur *eine* Möglichkeit dar. Eine andere bezieht die Wechselwirkung mit anderen Rationalitäten aufgrund der Identität des Akteurs oder der Akteure mit ein. Ohne die Ambivalenz des *professionellen* Akteurs ist dies nicht zu denken.

Die Grundlage dieser Lösung ist die professionelle *Überzeugung*:

„Um diese Krise auszuhalten und als Problemlage stabil festzuhalten, braucht das Erfahrungssubjekt, das sich diese Krise zu Eigen macht, einen fraglosen Bezugspunkt bzw. Hintergrund dessen, was gilt. Dieser Bezugspunkt besteht aus Überzeugungen“ (Oevermann 2006b, S. 111). In der Luhmannschen Terminologie würde man von Überzeugungen als der „blinde Fleck“ von Routinen sprechen. Der Unterschied zwischen diesem blinden Fleck und dem „Glauben“ resultiert für Oevermann daraus, dass Erfahrungen einen Bezug zum eigenen Leben haben, der Glaube hingegen etwas mit der Schuldverstricktheit des Erfahrungssubjektes zu tun hat; also seinen Bezugspunkt außerhalb der Erfahrungswelt findet (Oevermann 2006b, S. 115), gleichsam als struktureller Archetyp fungiert. Diese Verbindung von Glauben zur Schuldverstrickung ist Oevermann zu Recht vorgeworfen worden (Wohlrab-Saar 2006), offenbart diese Theorie doch selbst einen kulturspezifischen Bezug zur protestantischen Glaubenslehre. Ich schlage daher vor, den Glauben auf die zweite Form der Ambivalenz zu beziehen und ihn ebenso mit professionellen Vergemeinschaftungsprozessen in Verbindung zu bringen, wie die Überzeugung. Der Glaube entzündet sich an professionellen Geltungskrisen. Aber im Unterschied zu jemandem, der lediglich *überzeugt* ist, bezieht sich derjenige der *glaubt* auf etwas, was nicht nur in der eigenen professionellen Rationalität, sondern gesamtgesellschaftlich Geltung haben soll.⁴⁴ Möglich ist dieser Glaube jedoch nur durch einen ambivalenten Akteur, der aufgrund seiner Kenntnis anderer professioneller Rationalitäten, professionelle Überzeugungen als kontingent betrachtet; nicht nur die Überzeugungen der *anderen*, sondern auch die eigenen.

Der Akteur, der sich an dieser Stelle – einer Geltungskrise – noch moralisch positionieren will, kann sich *nicht* auf professionelle Überzeugungen stützen, er muss vielmehr „glauben“, siehe Abb. 2.3. Aber es kann außer Frage stehen, dass erst der Glaube das Individuum in jenes Zentrum rückt, in dem es sich selbst als einzigartig (individualisiert) betrachtet. Die *Überzeugung* eint das Individuum mit einer

⁴⁴ Interessant wird diese Unterscheidung natürlich dann, wenn wir es mit professionell Glaubenden zu tun haben, also mit Menschen, die einen Glauben zum Beruf haben. Die Analyse der Interviews wird weiter unten zeigen, dass hier deutlich zwischen Glauben als Resultat rationalisierter Professionalität (repräsentiert z. B. durch die Amtskirche) und Glaube als Resultat professioneller Krisen unterschieden werden muss. Es ist offensichtlich, dass die vornehmlich katholische Negierung dieser Differenz die Funktion hat, Ambivalenz zu verhindern.

Abb. 2.3 Wissenssoziologie

professionellen Gemeinschaft, der *Glaube* eint es mit sich selbst. Dies geschieht aber ohne dass es darauf verzichten kann, diese Selbsterkenntnis selbst einem Vergemeinschaftungsprozess zu unterziehen; hat sie doch per se den Anspruch, allgemeinverbindlich zu sein, *um* daran glauben zu können. Glaube ist daher keine rein persönliche Sache der Ambivalenzreduktion, sondern auch eine Form des Umgangs mit gesellschaftlicher Kontingenz durch *gemeinschaftliche* Kontingenzreduktion. Man kann also zwei auch *institutionalisierte* Typen der Reduktion von Ambivalenz und Kontingenz unterstellen, die beide sowohl individuelle Krisenbewältigung als auch gesellschaftliche Geltung beanspruchen: Profession und Religion. Professionen erzeugen und bearbeiten mit Hilfe ambivalenter Akteure professionelle Krisen und sichern auf diese Weise ihre Selbstreferentialität. Religionen erzeugen und bearbeiten mit Hilfe ambivalenter Akteure Geltungskrisen und sichern auf diese Weise eine interprofessionelle Integration. Woran der Einzelne glaubt – an sich, an die Wissenschaft, an Gott, an den Eigennutz, an außerirdische Wesen usw. – ist dann keine rein persönliche Frage, sondern auch eine Frage danach, woran die Gemeinschaft zu glauben bereit ist. Inhaltlich ist das aber keine theoretische, sondern eine empirische Frage.

Fassen wir diese wissenssoziologische Deutung der klassischen Differenzierungstheorie mit Oevermann zusammen:

„Ob also etwas im Sinne des sozialen Konstruktivismus eine Konstruktion ist oder nicht, ist nicht eine Funktion des ontologischen Status von Gegenständen, sondern ihrer jeweiligen Stellung in der epistemischen Grundrelation von Repräsentierendem und Repräsentiertem. Und diese Stellung wird wesentlich von der handlungslogisch eingerichteten Differenz bestimmt, ob etwas als Krise thematisch ist oder in einer Routine für gültig gehalten wird“ (Oevermann 2006b, S. 85) (Abb. 2.4).

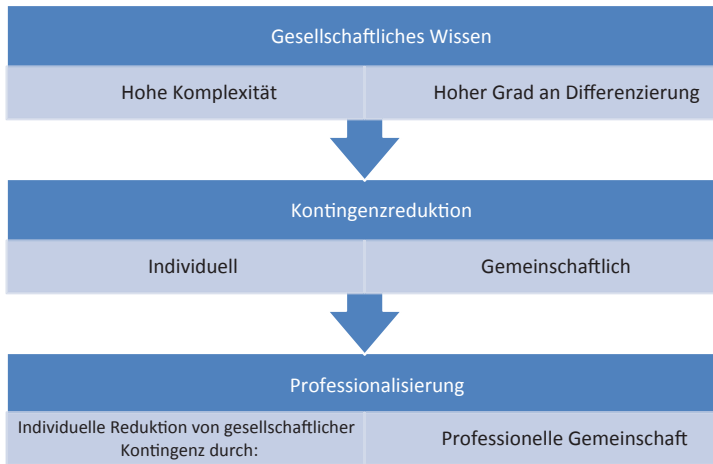


Abb. 2.4 Professionalisierung

Die Luhmannsche Systemtheorie der sozialen Differenzierung setzt die Gültigkeit der Routine als autopoietisch voraus. Der Bereich des Repräsentierten wird lediglich als eine Funktion der konkret repräsentierenden Routine betrachtet. Luhmann verwendet hierzu die Formensprache von Spencer-Brown und unterscheidet Unterscheidung und Unterschiedenes. Eine Krise im Oevermannschen Sinne wird vom System daher routinemäßig abgehandelt, wenn sinnlogisches Prozessieren nur anhand der Unterscheidung an sich stattfinden kann. Damit wird Krisenbewältigung wieder mit einer gesellschaftlich nicht hinterfragbaren Ontologie verbunden. Die Konsequenzen dieser Ontologie hatte ich im letzten Kapitel anhand der Modernisierungstheorie dargestellt. Um diesen Fehler zu vermeiden, müssen wir in der Wissenssoziologie den Begriff der Kontingenz mit dem Begriff der Routine, den der Ambivalenz jedoch mit dem der Krise verbinden, dazu auch Abb. 2.3. Es kann dabei nicht nur darum gehen, sich mit individuellen Überzeugungen und Glaubensinhalten zu beschäftigen, vielmehr muss der Zusammenhang mit den gesellschaftlichen Institutionen Profession und Religion hergestellt werden.

2.6 Profession und Religion. Zur wissenssoziologischen Rekonstruktion des politischen Raumes

Diese wissenssoziologischen und weiterhin an der Differenzierungstheorie orientierten Aussagen müssen nun auf eine politische Ebene gebracht werden. Da ich die Dimension der Kontingenz von der Dimension der Ambivalenz scheide, gehe

ich auch davon aus, dass sich jede Analyse des politischen Raumes mit dem Problem auseinander setzen muss, dass vom Standpunkt der gesellschaftlichen Entscheidung aus gesehen, viele Positionen denkbar sind, und keine dieser Positionen im vorhinein als die einzig richtige angesehen werden kann. Gesellschaftstheoretisch formuliert heißt dies, dass unterschiedliche gesellschaftliche Rationalitäten für sich genommen Geltung haben, aber vom Standpunkt der Entität aus besehen jeweils weder moralischer noch vernünftiger noch richtiger sind. Dieser im Prinzip Luhmannsche Kontingenzbegriff führt zu der Einsicht, dass jede politische Entscheidung immer auch *aus guten Gründen* anders ausfallen kann. Die systemtheoretische Lösung dieses Problems besteht bekanntlich darin, die Kontingenzreduktion jeweils funktional auf verschiedene Systeme der Gesellschaft aufzuteilen. Diese Teilsysteme reduzieren dann Kontingenz in Bezug auf die eigene Rationalität. Ich möchte diese Beziehung zur Differenzierungstheorie auf der Grundlage der Professionalisierung von Wissen herstellen. D. h. Professionen stellen verschiedene Rationalitäten bereit, die gesellschaftliche Komplexität auf einer theoretischen Ebene reduzieren und in der professionellen Praxis als Routinen professioneller Akteure erscheinen. Durch hier auftretende professionelle Krisen werden Diskurse angestoßen, die ihrerseits wiederum in den Fundus professionellen Wissens eingebaut werden und auf diese Weise gesellschaftliche Komplexität weiter erhöhen. In diesem Sinne ist die Luhmannsche Explikation der Moderne richtig, dass jedwede rationale Reduktion von Komplexität, Komplexität weiter vergrößert und wiederum (von anderen Systemen) reduziert werden muss. Die hier vorgeschlagene Bezugnahme auf den professionellen Vergemeinschaftungsprozess erlaubt dann aber im Simmelschen Sinne beides: Die Analyse professionellen Wissens und den mit diesem Wissen vorgehaltenen Deutungsangeboten, *und* die Analyse der individuellen Positionierung gegenüber diesen Deutungsangeboten. Beides rückt den diskursiven Prozess der Veränderung von Wissen in den Fokus. Die Analyse differenzierten gesellschaftlichen Wissens soll aber gerade *nicht* davon ablenken zu erkennen, dass politisch besehen *alles* kontingent ist. Die Möglichkeit etwas anders zu sehen, als dies vorgegeben ist, gleichsam die Veränderung als solche in Betracht zu ziehen, auch ohne zu wissen, wie diese aussehen soll, öffnet den politischen Raum (hierzu auch Greven 1999). Auf diese Weise verstanden, löst sich der Politikbegriff von seinem Luhmannschen Staatszentrismus. Politik ist Firmenpolitik, Hochschulpolitik, Forschungspolitik, Kirchenpolitik, Familienpolitik usw., sie ist aber auch Politik *in* Firmen, Politik in Hochschulen, Politik in der Forschung, Politik in den Kirchen, Politik in den Familien usw. Damit löst sich auch den Begriff der Politik von dem des Politikers, denn politisch agiert jeder, der sich dem Problem der Kontingenz stellt und sich für eine Alternative zu bestehenden Strukturen *interaktiv* einsetzt. Sicherlich kann dies wiederum vom Akteur in hohem Maße professionalisiert ge-

schehen, in dem Sinne, dass man bestimmten Akteuren die Rolle eines Politikers zuschreibt, dennoch handelt es sich lediglich um einen graduellen Unterschied. So können Akteure in den politischen Prozessen ganzer Gesellschaften herausragende Rollen spielen, *ohne* als Politiker wahrgenommen zu werden. Lobbyisten, Experten oder Non-Profit Organisationen agieren häufig primär politisch, der Umstand, dass sie nicht als Politiker bezeichnet werden, liegt indes eher in einer altmodischen Fassung vom politischen Raum als Ort der Auseinandersetzung politischer Parteien und ihrer Vertreter begründet. Der politische Raum öffnet sich in dem Moment, in dem die Kontingenztfrage gestellt wird. Wer sie stellt, wo sie gestellt wird und was dann des Weiteren passiert, ist für diese Definition irrelevant.

Es gibt jedoch eine Einschränkung, die man hier machen muss; und diese hängt mit der zweiten Dimension zusammen, der Ambivalenz. Ein Akteur kann sich quasi selbst der Kontingenztfrage stellen und *für sich* Position beziehen. Er nimmt dann eine kritische Einstellung gegenüber bestehenden Strukturen ein, ohne sie als solches ändern zu wollen. Nicht nur die Lösung derartiger Krisen, sondern sogar ihre Erzeugung ist Bestandteil einer professionellen Deutungslogik, die neben einer Theorie der Welt auch eine praktische Aufgabe hat. Aber was innerhalb der professionellen Gemeinschaft dann diskutiert wird, welche Abwägungsprozesse vorgenommen werden, ist für den politischen Raum irrelevant, da durch die individuelle kritische Distanz zumindest kein automatischer Bezug zu gesamtgesellschaftlichen Geltungsansprüchen hergestellt wird. Liegt aber nicht die kritische Distanz als solche, sondern die Aufstellung eines gesamtgesellschaftlichen Geltungsanspruches in der Intention des Akteurs, ist er gezwungen, diese individuellen Abwägungsprozesse zu *kommunizieren* und den Geltungsanspruch mit anderen als den professions-internen Überzeugungen zu untermauern (Schimank 2006). In dieser Kommunikation kann ein mehr oder weniger hoher Grad an Ambivalenz interaktiv zum Ausdruck kommen.

Durch diesen kommunikativen Prozess setzen Geltungskrisen nicht nur ambivalente Akteure *voraus*, sondern sie setzen auch neue ambivalente Akteure *frei*. Ambivalenzen kennzeichnen den politischen Prozess als politische Geltungskrise, wenn unterschiedliche gesellschaftliche Akteure unterschiedliche Kontingenztreduktionsmechanismen in Gang setzen und eine gesellschaftlich verbindliche Lösung anstreben. Der politische Prozess ist dann durch eine niedrige Ambivalenz gekennzeichnet, wenn eine derartige Abstimmung nicht als notwendig erscheint, die politische Entscheidung sich in den Augen der beteiligten Akteure gleichsam aus der Sache selbst heraus ergibt. Es ist *keine* theoretische sondern eine *empirische* Frage, bei welchen *Themen* welche politische Situation in dem so benannten (sach-)politischen Handlungsraum in Erscheinung tritt. So kann man im Alltag des Politischen beobachten, dass manche hochgradig kontingente Entscheidungen von

der Administration gleichsam nebenbei bearbeitet werden, ohne dass hierbei ambivalente Strukturen in Erscheinung treten. Umgekehrt sind aber manche, gleichsam geringen Strukturunterschiede hochgradig ambivalent und führen zu einem – wie auch immer gesteuerten – gesellschaftspolitischen Diskurs. Gesellschaften verfügen in diesem Sinne über eine politische Praxis, die zumeist auf die Administration verlegt ist. Dieser politische, routinisierte Alltag ist jedoch in hohem Maße von der Situation zu unterscheiden, in der hohe Kontingenz und hohe Ambivalenz aufeinanderstoßen. Ich möchte in diesen Fällen von einer *politischen Krise* sprechen. Dort wo die Kontingenzfrage rational-institutionell gelöst werden kann, haben wir es mit dem politischen Alltagsgeschäft zu tun. Die Verwaltung exekutiert den politischen Willen eigenständig und in vielerlei Hinsicht verbindlich, ohne dass hierüber gesellschaftliche Diskurse geführt werden. Ähnliche, in diesem Sinne politische Instanzen des Alltags, sind Gerichte und deren Entscheidungen. Dort werden in den Urteilsbegründungen kontingente Strukturen bearbeitet und im Sinne einer verbindlichen Lösung dargestellt, *ohne* das hier politische Räume aufbrechen (Jetzkowitz 2000). Die moderne Gesellschaft ist jedoch in ihrer Tendenz eine Gesellschaft der latenten politischen Krise, d. h. auf der gesellschaftstheoretischen Ebene tritt Politik meist erst dann auf die Tagesordnung, wenn wir es mit einer solchen Krise zu tun haben; also sowohl die Anzahl der strukturellen Möglichkeiten, also auch die rationalen Bedeutungszuweisungen argumentierender Akteure sich stark voneinander unterscheiden. Woher kommt diese Latenz?

Anhand des Rückgriffs auf die oben dargestellten soziologischen Klassiker kann diese Frage beantwortet werden. Die Latenz ist darin begründet, dass politische Akteure nicht nur in der Lage sind, unterschiedliche Positionen zu verstehen, also prinzipiell dem Habermasschen Diskurs offen gegenüber stehen können. Vielmehr bestimmen diese unterschiedlichen Rationalitäten ihr eigenes Denken. Dass heißt verschiedene Argumente können nicht nur nachvollzogen werden, sondern sie bilden eigenes Denken ab. Es bedarf eines hohen Grades an Disziplin, sich in diesen Situationen einer Leitrationalität im Luhmannschen Sinne zu unterwerfen. Wir werden weiter unten sehen, dass hier jenes Institutionalisiertungsverhältnis greift, das man gemeinhin in der Soziologie mit dem Begriff der Professionalität zu fassen versucht. Die latente Ambivalenz aber bleibt.

Sicherlich muss man den Ansatz der funktionalistischen Gesellschaftstheorie nachvollziehen, dass gesellschaftliche Rationalitäten gewisse politische Entscheidungen nahe legen. Und in Bereichen, die nicht durch einen gesellschaftlichen Diskurs bestimmt sind, kann hier relativ problemlos Kontingenz abgearbeitet werden. So unterliegt der politische Prozess in einem Unternehmen sicherlich in hohem Maße der wirtschaftlichen Rationalität. Aber selbst hier setzt die wirtschaftliche Rationalität nur einen antizipierten Rahmen, der durch unterschiedliche Kontin-

genzbearbeitungsmechanismen ausgefüllt werden muss. Wer dort, wo, mit wem und in welchen kooperativen Beziehungen wirtschaftliche Entscheidungen trifft, ist eine politische und keine wirtschaftliche Frage. Dennoch dient die antizipierte Rationalitätsvorgabe als vorauszusetzendes Ziel, das ambivalente Strukturen weniger in Erscheinung treten lässt. Wir haben es dann im Habermasschen Sinne mit einer strategischen Orientierung zu tun, die sich gleichsam selbst von der ambivalenten Orientierung der interagierenden Akteure abkoppelt (Habermas 1982).

Es gibt jedoch Situationen, in denen die ambivalenten Strukturen aufbrechen, weil die alternativen Argumentationen zu viele Entsprechungen im Denken des politischen Gegenübers finden.⁴⁵ In diesen Situationen kommen ungewohnte Koalitionen zustande, Widersprüche der institutionalisierten Rationalität, etwa in Berufsverbänden, Wirtschaftsorganisationen, Parteien brechen auf und die prinzipielle Kontingenz politischer Entscheidungen wird offenbar. Eben eine derartige, als politische Krise bezeichnete Situation werde ich weiter unten am Beispiel des Diskurses zur Stammzellenforschung darstellen. An diesem Punkte ist es jedoch besonders wichtig herauszustellen, dass von einem theoretischen Standpunkt aus besehen eine Qualifizierung dieser Situation als „emotional“ absolut falsch wäre, und den gesellschaftlich institutionalisierten Kern ambivalenter Strukturen nicht trifft. Denn was hier als Emotionalität beobachtet werden könnte, entspricht nicht der Unprofessionalität, Naivität oder mangelnden Intellektualität der beteiligten Akteure, sondern ist gerade *das Ergebnis hochgradig professionalisierter Sozialisation*. Systemisch betrachtet sind derartige ambivalente Strukturen nicht nachvollziehbar, irrational, bestenfalls egozentristisches Eigeninteresse. Von unserem Standpunkt aus besehen handelt es sich jedoch bei ambivalenten Strukturen um Rationalitätsbrüche, die im Weberschen Sinne einer institutionalisierten Lösung bedürfen und im Simmelschen Sinne als Ausdruck einer vornehmen Distanz zu eigenen hochgradig internalisierten Rationalitätsvorstellungen verstanden werden müssen. Diese „Emotionen“ sind daher gerade *nicht* primär beim politischen Publikum oder beim Laien anzutreffen; vielmehr wird man in den Deutungs- und Argumentationsmustern hochgradig professionalisierter politischer Akteure fündig. Dies ist der Grund dafür, dass ich mich empirisch auf die Analyse des Diskurses im Nationalen Ethikrat beschränke. Wenn wir ambivalente Argumentationsfiguren antreffen, welche die Kontingenz der politischen Entscheidung als solche offenbaren, dann hier und weniger im *medial* inszenierten Diskurs.

Suchen wir also die Strukturen, die für die alltägliche Kontingenzbewältigung und für die latente ambivalente Orientierung gesellschaftlicher Akteure verant-

⁴⁵ Kern spricht hier von „strukturellen Spannungen“, die aufgrund einer gewissen Ambivalenz des Modernisierungsprozesses auftreten (Kern 2007).

wortlich sind, so finden wir sie nicht an unterschiedlichen politischen Orten. Es ist der Trugschluss der modernen funktionalistischen Gesellschaftstheorie, hier eine Unterscheidung zu machen. Auch ist der Punkt nicht getroffen, wenn man im Habermasschen Sinne von einer Entkopplung spricht, die eine systemische Rationalität von der lebensweltlichen Argumentation unabhängig macht. Vielmehr können politische Krisen, wie jene zum Thema Stammzellenforschung, nur verstanden werden, wenn man die sozial*integrative* Wirkung systemischer Rationalität betont. Die systemische Verselbständigung unterschiedlicher gesellschaftlicher Teilrationalitäten ist nur insoweit tragfähig, als sie zur Aufrechterhaltung und Funktionsfähigkeit des politischen, wirtschaftlichen, religiösen, wissenschaftlichen usw. Alltagsgeschäfts beiträgt. Aber gerade die Internalisierung derartiger Alltagsgeschäftigkeit schafft jene ambivalenten Strukturen, die einen rationalen Diskurs erst möglich und wahrscheinlich machen. Das heißt die Infragestellung systemischer Rationalität, also das Stellen der Kontingenzfrage, ist erst aufgrund der funktionalen Wirkung systemischer Rationalität möglich. Kontingenz und Ambivalenz treffen aufeinander und bedingen sich gegenseitig.⁴⁶

An dieser Stelle ist es sinnvoll sich einige institutionalisierte Formen dieses Bedingungsverhältnisses genauer anzusehen, zumal sie bei dem später zu betrachtenden Gegenstand eine herausragende Rolle spielen werden. Die Rede ist vom Institut der Profession und vom Institut der Religion.

In einem bestimmten gesellschaftlichen Bereich „Profí“ zu sein, oder soziologischer ausgedrückt: einer speziellen professionellen Gemeinschaft anzugehören, bindet das Individuum an eine spezielle Struktur, die ihm im professionellen Kontext die Komplexitätsreduktion sehr stark vereinfacht. Der Möglichkeitshorizont wird durch die Bindung an diese professionelle Gemeinschaft in hohem Maße eingeschränkt. Dies allerdings durchaus im Bewusstsein des Akteurs, dass andere professionelle Sichtweisen den gleichen Sachverhalt anders zu beurteilen geneigt sind. Professionelle Kontingenzreduktion lebt daher davon, dass der Akteur die Situation aus einem professionellen Standpunkt heraus zu beurteilen *bereit* ist. Zwar legen professionelle Gemeinschaften in hohem Maße fest, in welcher Weise ein Mitglied Kontingenzen zu reduzieren hat, und in gewisser Weise kann man wohl davon ausgehen, dass durch diese Festlegung gesellschaftliche funktionale Differenzierung auf der Akteurebene aktualisiert wird, dennoch kann gesellschaftliche Differenzierung nur verstanden werden, wenn eine individuelle Hin-

⁴⁶ An dieser Stelle dürfte deutlich werden, dass es einen Konsens im Habermaschen Sinne aus dieser Sichtweise heraus nicht geben kann, weil die Lebenswelt als Einheit nicht beobachtbar ist und dem Diskurs als solchem keine Lösung anbieten kann. Politische Krisen konstituieren Lebenswelten im Weberschen Sinne. Konsens ist daher als gesellschaftliche Konstruktion nichts anderes als eine politische Entscheidung.

terfragung eines systemischen Selbstzweckes reflexive Systemidentität erzeugt. Hierzu besteht aber keine *systemische* Zwangsläufigkeit, als vielmehr ein Bezug zur identitätsbildenden Interaktion des Akteurs (Mead), oder mit Simmel ausgedrückt: zu der Kreuzung verschiedener sozialer Kreise im Individuum. Diese ermöglicht es dem Akteur in einem reflexiven Abwägungsprozess den Rahmen systemischer Zwangsläufigkeit zu verlassen, sich gleichsam durch die professionelle Rationalität nicht mehr gebunden zu sehen, um auf diese Weise eine Neudefinition der Situation vorzunehmen. Die Wahrscheinlichkeit einer derartigen Reaktion steigt nun aus dieser Sichtweise mit dem Grade an Ambivalenz, der mit dem zu beurteilenden Sachverhalt verbunden ist. Dies ist vor allen Dingen dann gegeben, wenn die Situation nicht lediglich interdisziplinär betrachtet werden kann, also sich die Frage der systemischen Integration stellt, sondern verschiedene Bewertungs- und Deutungsstrukturen im Individuum selbst anspricht, die in anderen Situationen von der kontingenzreduzierenden Kraft der professionellen Rationalität überdeckt werden. Während die interdisziplinäre Betrachtungsweise einer gesellschaftlichen Situation prinzipiell immer situativ hergestellt werden kann, ist die ambivalente Deutung eine Reflexivität generierende Kraft, die dem Akteur offenbart, dass die Kontingenzfrage nicht immer rational aus einer spezifischen professionellen Sicht heraus beantwortet werden kann. Diese Situation wird nicht hergestellt, sie ist vielmehr Resultat einer intra-individuellen Ambivalenzstruktur. Der Akteur verlässt in derartigen Situationen den Rahmen bewährter eingeübter und gesellschaftlich funktionaler Deutungsmuster und entscheidet letztlich jenseits systemischer Selbstverständlichkeiten „selbst“.

Gesellschaftliche Entscheidungsfragen, die in diesem Sinne das „Selbst“ politischer Akteure sowohl qualitativ als auch quantitativ ansprechen, sind in struktureller Sichtweise Krisenerscheinungen, sie lassen sich im Weberschen Sinne nicht mehr „verstehen“, wenn man sie auf die Entwicklung gesellschaftlich institutionalisierter Rationalität reduziert, vielmehr bilden sie dann im gesamtgesellschaftlichen Kontext jene Erscheinungen ab, die Weber mit „Charisma“ und Simmel mit „Vornehmheit“ umschrieben haben. Das vornehme Individuum ist nicht dumm, sondern hochgradig reflexiv, es ist nicht emotional, sondern in Abwägung von Rationalität begriffen. Verbinden wir diesen Punkt mit der Weberschen Rationalisierungstheorie, können wir denken, dass gesellschaftliche Krisenerscheinungen jene rationalitätsverändernden Situationen darstellen, die den Weg moderner Rationalität verändern können, wenn ein hoher Grad an Ambivalenz in größeren sozialen Trägerschichten wiederzufinden ist. Aus dieser Sichtweise heraus kommt man zu einer gänzlich anderen Einschätzung des politischen Prozesses. Wir müssen nicht mehr Laien und Profis unterscheiden, nicht mehr Rationalität und Emotionalität, sondern wir betrachten unterschiedliche Gradualisierungen von Ambivalenz und

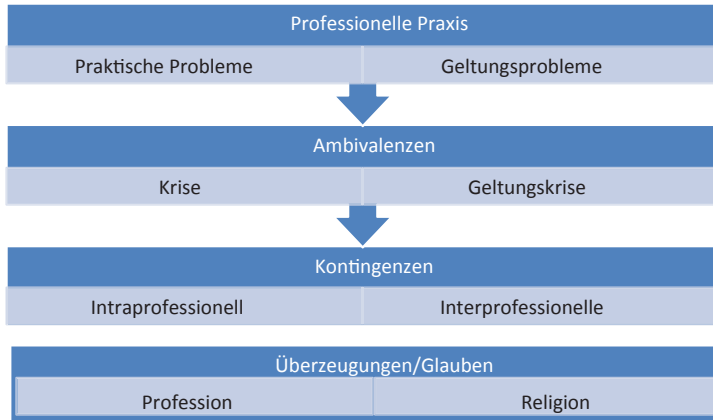


Abb. 2.5 Überzeugung und Glauben

Kontingenz. Eine politische Krisenerscheinung kann dann dadurch beschrieben werden, dass hier hochgradig professionalisierte Akteure den Rahmen professioneller Rationalität verlassen und sich den ambivalenten Strukturen der Situation stellen. Dass dies dann bedeutet die Gretchenfrage zu stellen, hatte ich weiter oben erklärt, vgl. Abb. 2.5⁴⁷.

Der eben dargestellte Zusammenhang impliziert jedoch auf einer theoretischen Ebene gerade nicht, dass ich hier gleichsam als „reitenden Booten“ einer versteckten Handlungstheorie die Psyche der beteiligten Akteure in den Fokus der Betrachtung stellen will. Vielmehr kann der Mechanismus, auf den sich der professionelle Akteur bezieht, um derartige Ambivalenzen zu bewältigen, selbst nur ein *gesellschaftlicher* sein, eine internalisierte *Struktur* der Ambivalenzreduktion. Ich nenne diese Struktur in Anlehnung an Weber *Religion*. Wobei hier ein außerordentlich streng analytischer Religionsbegriff vorausgesetzt wird. Es geht nicht um „Kirche“, nicht um Dogmen und nicht um Glaubensgrundsätze, nicht um Gottesvorstellungen oder Jenseitsbilder, als vielmehr um gesellschaftlich institutionalisierte Strukturen der Ambivalenzbewältigung.

In Situationen, die den Akteur einer hohen Ambivalenz aussetzen, reichen professionalisierte Kontingenzreduktionsmechanismen nicht aus, um den Möglich-

⁴⁷ Man könnte sehr gut in Abb. 5 noch die beiden Gegensatzpaare Systemintegration/Sozialintegration (Lokwood 1971) bzw. Systemsteuerung/Gesellschaftssteuerung (Stark 1998; Schimank 2006) einfügen. Doch beides sprengt insofern den Rahmen dieser Arbeit, als man damit die Unterstellung verbinden könnte, Religion und Profession hätten diese „Funktion“ zu erfüllen.

keitshorizont einzuschränken, auch dann nicht, wenn diese Kontingenzreduktion z. B. von einer hochgradig professionalisierten Kirche angeboten wird. Diesen gedanklichen Schritt mit zu gehen, ist für das Verständnis der weiter unten zu betrachtenden Diskussion zur Stammzellenforschung sehr wichtig. Erst dieses abstrakt- analytische Verständnis von Profession und Religion ermöglicht es einen Diskurs zu verstehen, in dem Entwicklungsbiologen religiös argumentieren und Bischöfe sich auf die Rationalität ihrer Profession beziehen. Wir müssen uns davon lösen mit einem Akteur mehr und mit einem anderen Akteur weniger Professionalität zu erkennen, nur weil in unterschiedlichen gesellschaftlichen Kontexten gehandelt wird. Professionalität und Religion sind unterschiedliche Formen der Bindung persönlicher Identität mit gesellschaftlicher Rationalität. Sie sind funktionale Strukturen in Bezug auf gesellschaftliche Kontingenz und gesellschaftliche Ambivalenz und in diesem Sinne empirisch intersubjektiv fassbar aber nicht in der gewohnten Weise einer Professions- oder Religionssoziologie.

Kontingenz und Ambivalenz

Der bioethische Diskurs zur Stammzellenforschung

Stark, C.

2014, XIV, 229 S. 5 Abb., Softcover

ISBN: 978-3-658-03200-5