

Jenseits von Mikro und Makro: Goffman und Luhmann

Hsiao-Mei Juan

Dissertation
an der Soziologie
der Ludwig-Maximilians-Universität
München

vorgelegt von
Hsiao-Mei Juan
aus TAIWAN

München, den 20.12.2010

Erstgutachter: Prof. Dr. Armin Nassehi
Zweitgutachter: Prof. Dr. Paula-Irene Villa
Tag der mündlichen Prüfung: 02.02.2010

Einleitung	1
1. Das Mikro/Makro-Problem in den klassischen Soziologien.....	9
1.1 Das Subjekt als Instanz des Welterkennens	11
1.2 Emile Durkheim: Der methodologische Kollektivismus.....	17
1.2.1 Dualität der Persönlichkeit.....	18
1.2.2 Die Gesellschaft als eine solidarische Einheit	26
1.2.3 Die Bedeutung der Durkheimschen Lehre für die Mikro/Makro-Diskussion	31
1.3 Max Weber: Der methodologische Individualismus.....	35
1.3.1 Ablehnung der an Naturwissenschaft orientierten Kulturwissenschaft	36
1.3.2 Soziales Handeln als Gegenstand der Weberschen Soziologie	39
1.3.3 Kulturbedeutung des sozialen Handelns	41
1.3.4 Die Relevanz der weberschen Idee für das Mikro/Makro-Problem ...	43
1.3.4.1 Kulturbedeutung statt Gesellschaftsbegriff.....	44
1.3.4.2 Wir sind Kulturmensch	46
1.3.4.3 Zirkel vom Ganzen und den Teilen.....	49
1.4 Georg Simmel: Der methodologische Situationalismus	53
1.4.1 Die Ablehnung der starken Gesellschaft.....	55
1.4.2 Die Aufarbeitung des kantischen Subjekts.....	58
1.4.3 Wie ist die Gesellschaft möglich?	61
1.4.4 Die dynamische Mikro/Makro-Transformation	63
2. Goffman – Ein interaktiv-praktischer Weg zur Wirklichkeit.....	71
2. 1 Der Prolog der praktischen Wende in der Soziologie	71
2.2 Goffmans Rezeption von Mead und ihre (In-)Konsistenz	87
2.3 Das dargestellte Selbst	94
2.3.1 Ablehnung des traditionellen Subjekts und seiner Begründung	95
2.3.2 Die Selbstinszenierung vor dem Publikum.....	98
2.4 Definition der Situation.....	104
2.5 Soziale Ordnung der interaktiven Praxis	113
2.6 Die lose Kopplung zwischen Interaktion und sozialer Struktur	127
2.7 Die praktische Wende im Hinblick auf das Mikro/Makro Problem	136
2.7.1 Die Empirisierung der Praxis (Die empirisierte Praxis)	136
2.7.2 Die Praxis als die Grundlegung des Selbst und der Gesellschaft	139
2.7.3 Autogenese der praktischen Struktur	143
3. Luhmann: Operation in der Echtzeit als der wahre Ort der Wirklichkeit	153
3.1 Zur praktischen Charakterisierung der Wirklichkeit	153
3.2 Wirklichkeitsfrage in Bezug auf die Operation und das eigentliche Empirische	

.....	168
3.3 Gesellschaft als soziale Systeme	175
3.3.1 Kommunikation als das Operationselement sozialer Systeme	176
3.3.2 Gesellschaft ist das <i>Produkt</i> der Interaktionen	183
3.3.3 Polykontextualisierte selbstreferentiell-geschlossene Gesellschaftssysteme	189
3.4 Der <i>Mensch</i>	202
3.4.1 Bewusstsein als psychische Systeme	204
3.4.2 Person	216
3.4 Die Vollziehung des Paradigmenwechsels: Es operiert!	233
Schluss: Jenseits von Mikro und Makro	244
I. Praxis und Operation als Wirklichkeitsereignis.....	251
II. Gegenstand der Praxis und der Operation.....	257
III. Die Skizze einer soziologischen Ontologie	269
Literatur.....	280

Einleitung

Das im Folgenden vorgestellte Forschungsvorhaben behandelt das Mikro/Makro-Problem in der Soziologie, das bei Anbeginn des soziologischen Disputs bereits keimt. Themenrelevant nimmt es drei soziologische Klassiker, nämlich Emile Durkheim, Max Weber und Georg Simmel als Einstiegspunkte in Angriff, und geht anschließend der Perspektive Goffmans und Luhmanns im Hinblick auf dieses Problem auf den Grund, wobei die soziologischen Kontexte des Problems und dessen mögliche Lösungen in der Soziologie erläutert werden sollen. Somit versuche ich, eine *praktische* und *operationelle Wende* heraus zu arbeiten, in der Praxis oder Operation oder Handlung – wie auch immer man es nennen mag - weder subjektivistisch noch humanistisch noch strukturalistisch begründbar ist. Vielmehr rechtfertigt sich die vollzogene Praxis, die sich selbst asymmetrisiert. Dies hat mit dem tiefsten Anliegen der Soziologie zu tun: nämlich möglichst empirisch und lebensrelevant zu sein. Entsprechend ist das Gesellschaftsbild auch radikal verändert. Die Gesellschaft ist weder metaphysisch in den Dingen immanent noch synthetisch im Bewusstsein abbildend präsent. In dieser Selbstzumutung der Empirisierung scheut sich die Soziologie meist davor, von der Ontologie zu sprechen. Mit der praktischen und der operationellen Perspektive werde ich aber zum Schluss eine *soziologische-ontologische Wende* vorschlagen, in der das Geschehen tatsächlich geschehen ist und sein muss. Das Geschehen als Wirklichkeit verfügt durchaus über Realitätsbezogenheit und ist sozial, zeitlich und sachlich dosiert (dazu auch Saake/Nassehi 2007). Die auf diese Weise rekonstruierte Wirklichkeit erfährt gleichzeitig eine Deontologisierung und eine Wiederauflebung der Ontologie. Sie ist

deontologisiert, weil es kein statisches Wesen gibt und das, was vorhanden ist, immer den Vorbehalt hat, anders zu sein. Reontologisiert ist sie insofern, als sie mit einer mitlaufenden anderen Seite tatsächlich *ist*. Dieses Versprechen wird im Verlauf dieser Arbeit eingelöst werden.

Die Behauptung, dass die Soziologie beim Entwurf ihrer Konzeptionen schon das Risiko bzw. das Potential für ein Mikro/Makro-Problem in sich birgt, hört sich keineswegs überraschend an. Der Hauptgrund dafür ist, dass sich die Soziologie auf die Gesellschaft als den ihr eigentümlichen Gegenstand fokussiert. Sie begnügt sich nicht mehr mit der Behauptung im Sinne der Subjektphilosophie, dass der Mensch ein Subjekt mit Willen und Freiheit sei, das als eine Instanz fungiert, um die Welt zu erkennen und zu begründen. Nicht umsonst setzt sich die erste Generation der Soziologen viel mit Kant und der Subjektphilosophie auseinander. Das transzendente Subjekt ist die Kritikscheibe der Soziologie, denn sie wird schließlich zu einer Allgemeinheit und zum Nichtindividuellen führen (vgl. Simmel 1968: 174). Dagegen rücken das Solidarische, das Gesellschaftliche und das Kulturelle unvermeidlich in den Vordergrund der Konstitution von soziologischen Begrifflichkeiten. Eine Konsequenz hieraus ist, dass das Subjekt von seiner monadischen Isolation befreit ist und über Sozialität und Lebensrelevanz verfügt. Dementsprechend hat Durkheim die gemeinschaftliche Solidarität zum Forschungsthema gemacht, wobei sich Weber für das soziale Handeln interessiert, in dem der Bezogenheit auf das Verhalten der anderen und der Kultur Rechnung getragen wird. Simmel hat nach der Kritik an dem sollenden Imperativ des transzendentalen Subjekts und an der starken Gesellschaftsvorstellung die anderen Inhalte der Seele und den Begriff der Wechselwirkung eingeführt, um die Prozessierung auf den Begriff zu bringen. Man kann mit Fug und Recht sagen, dass

die Soziologie sich als ein Programm der Subjektdekonstruktion entwickelt (vgl. Nassehi 2000a: 48). Die Subjektdekonstruktion ist aber nicht mit der Verleugnung der Individualisierung gleichbedeutend. Es ist den klassischen Soziologen nicht unvertraut, dass in der modernen Gesellschaft die Individualität zeitgleich mit dem sozialen Zwang gestiegen ist. Nicht zu übersehen ist weiterhin, dass die Kritik an einer metaphysischen und positivistischen Gesellschaft auch immer vehementer wird (vgl. Acham 1983: 89 und 264-268). Dies führt wiederum zur Aufmerksamkeit auf das individuelle Element und seine realitätsgenerierende Leistung. Gerade in diesem Kontext ist das Mikro/Makro-Problem zu einem unvermeidlichen Thema in der Soziologie geworden und hat sich tatsächlich in den zwei Entwicklungssträngen – De- und Rekonstruktion sowohl des Individuums als auch der Gesellschaft – verkompliziert. Anders gesagt, produziert die Soziologie in ihrer eigenen Konstitution das Mikro/Makro-Problem mit und lebt es fort. Diese Bezugspunkte werde ich im ersten Kapitel näher diskutieren.

Die erste Welle der Subjektdekonstruktion hat zwar das transzendente Subjekt in Frage gestellt, bleibt aber insofern noch am Humanismus behaftet, als sie immer noch ein autonomes Individuum postuliert, das als Bürger, als Kulturmensch, als mit verschiedenen seelischen Inhalten ausgestatteter Mensch seine Handlung antreibt. Nassehi hat diese Versuche als Wiederkehr zur Subjektphilosophie bezeichnet (vgl. Nassehi 2006: 17 und 380). Zu diesen zählen auch Ulrich Becks Individualisierungsthese und Anthony Giddens *structuration theory*, in denen sich das Individuum und die Gesellschaft nicht ontologisch voneinander unterscheiden, sondern sich in einer rekursiven Reproduktion befinden. Trotz der dialektischen Reflexivität gelten der Mensch und seine Potenziale aber immer noch als Handlungsbegründung und –rechtfertigung.

Es ist tatsächlich eine neue Entwicklung in der Soziologie zu sehen, die mit der Postmoderne und Dekonstruktion ihren Namen populär macht, und in der die Handlung durchaus von der Innerlichkeit, wie der Intention oder dem Motiv abgelöst werden kann. Der Mensch als solcher ist tot, verkünden zum Beispiel Barthes und Foucault Mitte der 1960 Jahre. Davon profitiert auch die Subjektdekonstruktion, die jetzt in einem größeren Maße ihren Zweifel an dem Menschen und seiner Begründung ausdrückt. Den Humanwissenschaften ist dadurch ihr humanistischer und anthropologischer Boden entzogen. Ich nenne dies, im Unterschied zu der ersten Welle der Entsubjektivierung, *radikale* Subjektdekonstruktion oder *Dehumanisierung*. Das Entscheidende daran ist, dass die menschliche Begründung und seine Innerlichkeit aller Art auf Grund der Intransparenz ihre Rechtfertigung verliert. Stattdessen ist die Aufmerksamkeit unmittelbar auf das Sichtbare, wie die Disziplinierung, den Diskurs bzw. die Sprache und die Inszenierung gerichtet. Mit der Dehumanisierung nimmt die Soziologie eine grundlegende Umwertung der Prämissen des Menschen als Handlungstreiber vor. Hierbei verliert das Individuum seinen Status als das Operationselement des Sozialen.

Die Soziologie ist auf zwei Herausforderungen gestoßen: zum einen die Ungültigkeit der in Dingen eingesteten Metaphysik und die ontologische Vorgegebenheit; zum anderen das Zumproblemwerden des Individuums. In der Tat findet sich hierin schon der Streit um das Mikro und Makro. Dennoch versuchen viele auch, Makro mit Mikro zu verbinden mit dem Ziel, das Gleichsetzen der sozialen Phänomene mit dem metaphysischen Sein oder der positivistischen Realität und mit der unendlichen Innerlichkeit zu vermeiden. Empirisch wie theoretisch geben sich die Soziologen Mühe, die sozialen Erscheinungen über ihre vorhandenen Elemente zu erklären. Die

Bemühungen gehen zum Beispiel dahin, die Gesellschaft als Emergenz einer Wechselwirkung des Individuums anzusehen (Simmel), nach dem Mikrofundament eines Makrophänomens zu suchen (Collins), die reflexive Konstruktion zwischen Individuum und Strukturen vorzuschlagen (Giddens) und ein soziales Phänomen auf Mikrorepräsentative bzw. globale Mikrostrukturen zu reduzieren (Knorr-Cetina). Nicht zuletzt wird die Machthierarchie gesucht, um die sozialen und die menschlichen Phänomene zu erklären (Mouzelis). All diese Versuche zielen darauf ab, eine Brücke zum Übergang zwischen Mikro und Makro aufzubauen. Sie alle gehen zwar davon aus, dass die sozialen Phänomene über kein metaphysisches Sein oder keine positivistische Realität verfügen, sondern selbst emergente Erscheinungen ihrer Elemente sind. Hierbei aber wird eine wichtige Entwicklung in der Soziologie vernachlässigt, nämlich die De-Konstruktion des Subjekts, oder besser gesagt, die Re-Konstruktion des Subjekts als eines unauflösbaren Elements und als Grundelement des Sozialen. In der Tat ist das Unternehmen der Infragestellung des Menschen als eines autonomen Individuums ununterbrochen. Seit Mead wissen wir, dass das Selbst nicht *apriori* ist, geschweige denn als Instanz dafür gelten kann, die Veränderung der Welt zu betreiben. Stattdessen ist das Selbst für seine Sozialität charakteristisch und ein Produkt der sozialen Praktiken.

Der Standpunkt, dass das Selbst eine soziale Praxis ist, rekonstruiert nicht nur den Begriff des apriorischen Subjekts und der Subjektivität, sondern hat zu enormen Konsequenzen für das Zustandekommen eines sozialen Phänomens geführt. Seither verliert das Individuum seinen legalen Status als grundsätzliches, unauflösbares Element der Interaktion und der Gesellschaft. Zudem können wir nicht mehr die Sozialität bzw. die sozialen Erscheinungen schlicht als die Wechselwirkung zwischen Individuen oder Intersubjektivität betrachten. Dies impliziert eine neue Denkweise,

eine Art Entwicklung des De-Humanismus, eine Wende der soziologischen Erkenntnistheorie. Nun ist die ontologische Realität sowohl auf der Mikroebene, als auch auf der Makroebene aufgehoben; ihre ontologische Differenz steht auch in Frage. Statt durch die Differenz zwischen Individuum und Gesellschaft oder die zwischen Handlung und Struktur sollten wir eine andere Alternative versuchen, die die praktische bzw. operationale Eigenschaft des Mikro und Makro zusammen in Erwägung zieht.

Um diese Alternative plausibel zu erläutern, werde ich nicht auf eine Reihe verschiedener Soziologen und ihre entsprechenden Perspektiven eingehen, sondern die Aufmerksamkeit auf wichtige Problempunkte richten. Darauf stützend werde ich mich schließlich auf Goffmans und Luhmanns Theorien konzentrieren. Unter diesen oben genannten zwei Richtungsänderungen sind das goffmansche und luhmannsche Programm also keineswegs neu. Sie teilen die zwei Ausgangspunkte, nämlich De- und Re-Konstruktion der Gesellschaft und des Individuums allerdings deutlich mit vielen Forschern, die in den 1970er Jahren einen Paradigmenwechsel betrieben haben, wie Bourdieu, Latour und Foucault. Mit dieser Wende zur Ablehnung der subjektivistisch und strukturalistisch angetriebenen Begründung erhebt sich die Praxis selbst zum Wirklichen, das sich durch ihre Anschlussfähigkeit rechtfertigt.

Jedoch scheinen mir Goffman und Luhmann diese Wende am weitesten zu vollziehen. Die Gründe für die Wahl dieser Autoren sind folgende: *erstens* kritisieren Goffman und Luhmann die Idee, dass die sozialen Phänomene eine ontologische oder positivistische Realität außerhalb ihrer Elemente seien. Hierbei betont Luhmann ihre operationale Eigenschaft, während Goffman auf ihre interaktiv-praktische Eigenschaft abhebt. Für beide ist *zweitens* das Individuum nicht mehr die elementare,

unauflösbare Einheit. Das autonome Individuum bzw. das Subjekt ist selbst zum Problem geworden. Goffman betrachtet es als Produkt der alltäglichen Darstellung, wobei Luhmann es als psychisches System einordnet, das ein Resultat der Operationen ist. Darüber hinaus haben die beiden die asymmetrische Beziehung unter Teilnehmern der Interaktion zu ihrem Stützpfiler gemacht (vgl. Goffman 1959: 7; Luhmann 1984: 176f.). Dies hat im eigentlichen Sinne mit der doppelten Kontingenz als eine Handlungsvoraussetzung (wohlgemerkt: nicht ein Handlungshindernis) zu tun. Gerade in diesem Punkt lässt sich sehen, dass sie nicht die Einheit, sondern die Differenz zu ihrem Ausgangspunkt machen. Folglich kündigen sich der radikale Konstruktivismus und der Dehumanismus bei beiden an. *Drittens* schalten beide bei dem Mikro/Makro-Problem die Differenz Individuum/Gesellschaft auf die Differenz Interaktion/Gesellschaft um. Für sie ist die Gesellschaft ein praktisches Produkt der Interaktion. Wir könnten an dieser Stelle vielleicht in der Untersuchung vom Übergang aus dem Diesseits der ontologischen Differenz Mikro/Makro ins Jenseits der Indifferenz sprechen.

Die praktische und die operationelle Perspektive, die Goffman und Luhmann vertreten, sollen schließlich unter Beweis stellen, dass das Geschehen weder subjektivistisch noch humanistisch noch strukturalistisch angetrieben ist und vor allem dass es empirisch und konkret geschehen muss. Hierbei geht es nicht um das Konkrete und das Abstrakte, sondern um das flüchtige Geschehen bzw. Ereignis und seine regellose Regelmäßigkeit bzw. nicht-teleologische Teleologie. Es bedarf keines Außenstandpunkts. Das Geschehen ist zwar konstruiert und als Wirklichkeit mit sozialen, sachlichen und zeitlichen Dimension versehen. An seiner Realbezogenheit ist aber nicht zu zweifeln. Es *ist!* Seine Ontologie ist insofern im praktischen Sinne garantiert. Hier ist die Realität wieder anerkannt. Die vollzogene Ontologie ist die

konsedierende Form mit zwei Seiten. Hieraus ergibt sich die Motivation für diesen Theorienvergleich und zwar ausgerechnet mit Goffman und Luhmann, die man auf den ersten Blick nicht unbedingt zusammen stellen würde.

1. Das Mikro/Makro-Problem in den klassischen Soziologien

In diesem Kapitel wird zuerst das Mikro/Makro-Problem in den klassischen soziologischen Diskussionen erläutert, die für weitere Entwicklungen relevant sind. Das Ziel ist es hier nicht, jeden einzelnen klassischen Autor und dessen Programm retrospektiv der Reihe nach vorzustellen. Solch lexikalischer Versuch wäre zwar keine sinnlose Bemühung, hätte aber einen geringeren Nutzen für meine weiteren Diskussionen. Im Folgenden werden stattdessen Emile Durkheim, Max Weber und Georg Simmel fokussiert¹. Sie sind jeweils für einen methodologischen Kollektivismus, einen methodologischen Individualismus und einen methodologischen Situationalismus repräsentativ. Auf diesen drei Forschungswegen entwickelte sich die Soziologie trotz verschiedener Begriffsentwürfe aus dem gleichen Antrieb: Kritik an der Begründung auf das Subjekt, das sich seit Kant ganz und gar als Instanz des Handelns darstellt und für alles steht: Welterkennen, ästhetisches Urteilen und moralische Praxis. Emile Durkheim hat die gesellschaftlichen Faktoren für die Entstehung der Persönlichkeit und Seele herausgearbeitet. Zudem versucht er, eine individualistische Moral für die differenzierte Gesellschaft zu entwickeln (1.2). Im Gegensatz dazu betont Max Weber den subjektiv gemeinten Sinn für das soziale Handeln. Dieses orientiert sich immer an dem Handeln anderer in einem

¹ Soziologen der ersten Generation kommen selbstverständlich nicht aus der Soziologie, sondern aus anderen Disziplinen. Sie bemühen sich erst, die Soziologie als eine Disziplin überhaupt zu definieren und zu rechtfertigen. Der Soziologe in der Begründungszeit ist also „nicht Soziologe aufgrund seines Studiums, sondern aufgrund seiner Wahl.“ (Elias 1990: 109) Bemerkenswerterweise sind Soziologen der ersten Generation mehr oder weniger subjektphilosophisch ausgebildet, begnügen sich aber nicht damit, die Welt auf das transzendente Subjekt zu reduzieren. Stattdessen wird die Aufmerksamkeit auf die Prozessierung, Dynamisierung, Kulturalisierung und Sozialisierung gerichtet. Heinrich Wahlen (1981) hat sich treffend in seinem Dissertationsschreiben mit der Soziologie als einer Disziplin in der Reflexion der kantischen Begründung auseinandergesetzt. Hierbei sieht er auch das kantische Erbe der Soziologie.

Kulturzusammenhang (1.3). Theoriestrategisch fängt Durkheim mit der Gesellschaft an und versucht davon ausgehend die notwendige Individualisierung zu begründen. Konträr dazu nimmt Weber das soziale Handeln zuerst in Angriff und fügt diesem später die kulturelle Relevanz zu, um die Anschlussfähigkeit des Handelns zu ermöglichen. Anders als diese beiden geht Georg Simmel einen ganz anderen Weg (1.4). Für ihn verfügt der Geist auf keinen Fall nur über den Inhalt *Vernunft*, wie Kant schließlich angenommen hat, sondern beinhaltet viele andere seelische Elemente, wie Hass und Liebe. Das Individuum und die Gesellschaft sind auf der sekundären Ebene das Produkt der Wechselwirkungen in den Situationen, wenn sich die individuellen Motivationen interaktiv zu Formen verfestigen.

Mit den relevanten diskursiven Wendungspunkten dieser drei Soziologen wird erhofft, eine Kontur des Mikro/Makro-Problems in der klassischen Soziologie zu gewinnen und infolgedessen einen heuristischen Standpunkt für weitere Untersuchungen zu eröffnen. Bevor ich auf diese drei Autoren eingehe, werden zunächst das kantische Subjekt und dessen erkennende Kapazität kurz diskutiert (1.1), gegen die sich Durkheim, Weber und Simmel auf eigene Weise wehren und daraufhin ihre jeweiligen soziologischen Programme entwickeln. Hier wage ich es, einen vorzeitigen Schluss zu ziehen: Während die Subjektphilosophie auf das autonome Individuum setzt, entdeckt die Soziologie das Solidarische, das Kulturelle und das Interaktive, welche nicht nur das Individuum inhaltlich wie empirisch üppig bereichern, sondern sich gewissermaßen als ein von außen das Individuum beeinflussendes Feld erweisen. Das Individuum ist von seiner Monade befreit, indem sich die sozialen Eigenschaften in ihm ergießen. Insofern zeigt sich das Mikro/Makro-Problem in der soziologischen Selbstrechtfertigung womöglich als ein Problem zwischen Philosophie und Soziologie. Als die Soziologie ihre Grenze zur Philosophie gezogen hat, verlagerte sich das

Mikro/Makro weiter ins Innere der Soziologie. Denn es ist den klassischen Soziologen nicht unvertraut, dass die Individualität mit dem gesellschaftlichen Zwang parallel aufgestiegen ist (dazu Markus Schroer 2000)². Nun aber zur kurzen Erläuterung des kantischen Subjekts.

1.1 Das Subjekt als Instanz des Welterkennens

Es kommt den Soziologen oft zu Ohren, dass es *erst* in der modernen Zeit möglich ist, die Gesellschaft als solche *soziologisch* zu beschreiben oder dass die Soziologie eine in der modernen Zeit entstandene Disziplin zur Deutung der Gesellschaft ist (vgl. Eilas 1970: 9; Simmel 1999a:188; Beck/Willms 2000: 7). Dies impliziert selbstverständlich nicht, dass es keine Gesellschaften vor der Moderne gab. Der Unterschied liegt vielmehr in der Art und Weise, wie die Welt bzw. die Gesellschaft beschrieben wird.

Nach der Subjektphilosophie, die von Descartes aktiviert wird und im transzendentalen Subjekt Kants kulminiert, sei der Mensch ein denkendes und erkennendes Subjekt mit Willen und freiem Bewusstsein. Angesichts dessen, dass die traditionelle Metaphysik die empirische Vielfalt nicht in Betracht ziehen kann, sucht Kant, statt nach den dinglich-kategorialen Strukturen der Objekte, nach apriorischen Bedingungen des subjektiven Erkenntnisvermögens, das die Erwerbung oder das Erkennen des Weltwissens empirisch erzielen sollte (vgl. Anzenbacher 1992: 107). Trotz der Erkenntnis/Gegenstände-Differenz ist die Welt durch das synthetische

² Markus Schroer (2000) hat im Artikel *Individualisierte Gesellschaft* die Individualisierung der modernen Gesellschaft in Bezug auf die drei Autoren - die ich hier behandeln will-, nämlich Emile Durkheim, Max Weber und Georg Simmel soziologisch rekonstruiert. In der Subjektdekonstruktion der Soziologie ist diese von Anfang an der zunehmenden Individualisierung begegnet, wobei die gesellschaftliche Kraft immer in den Vordergrund rückt. Das Verhältnis zwischen Individuum und Gesellschaft mit ihrer Generierung steht seit eh und je im Zentrum des soziologischen Interesses.

Vermögen des Subjekts möglich. Die auf diese Weise erworbene Erkenntnis ist die *transzendente*, die „sich nicht sowohl mit Gegenständen, sondern mit unserer Erkenntnisart von Gegenständen, sofern, diese a priori möglich ist, überhaupt beschäftigt.“ (Kant 1990: 55) Obwohl die transzendente Erkenntnisart a priori ist, muss sie jedoch das Erfahrene in Erwägung ziehen und kann nur subjektiv verwendet werden, worunter die „transzendente Dialektik“ zu verstehen ist (dazu auch Konhardt 1979: 113-124; Hossenfelder 1978: 92ff.). Dies bringt dann das reichhaltige Empirische in ein einheitliches System, das die Allgemeinheit erzielen wird. Hier liegt das Mikro/Makro-Problem aufseiten der Subjektphilosophie in der Differenz zwischen empirischer Spezialität und apriorischer Allgemeinheit. Offenbar ist diese Differenz für Kant *transzendental* überwindbar. Dadurch, dass das transzendente Subjekt fähig ist, die empirische Mannigfaltigkeit mit der Allgemeinheit zu verknüpfen, kann die scharfe Trennlinie aufgelöst werden. Die Diskrepanz ist auf transzendente Weise wieder integriert. Anders pointiert: Das transzendente Subjekt gilt als Instanz des Welterkennens, das Empirische mit dem Apriori, das Besondere mit dem Allgemeinen zu versöhnen. Solche Gedanken durchströmen alle drei Kritik-Werke von Kant.

In der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* will Kant das oberste Prinzip der Moralität suchen und festsetzen, das aber nicht als äußere Normativität, sondern als das Gesetz der Freiheit betrachtet wird und stets im Individuum liegt (vgl. 1978: 11). Dementsprechend zieht er nicht die praktischen „Handlungen und Bedingungen des menschlichen Wollens überhaupt“ in Betracht, sondern bestimmt den Willen und das Denken des Menschen als den Gegenstand der Erfahrung im Falle der praktischen Ethik und untersucht anschließend „die Idee und Principien eines möglichen reinen Willens“ (Kant 1978: 15), der die Welt verbindet und verallgemeinert. Der Wille ist

nach Kant ein Vermögen, „der Vorstellung gewisser Gesetze gemäß sich selbst zum Handeln zu bestimmen. Und ein solches Vermögen kann nur in vernünftigen Wesen anzutreffen sein. Nun ist das, was dem Willen zum objektiven Grunde seiner Selbstbestimmung dient, der Zweck, und dieser, wenn er durch bloße Vernunft gegeben wird, muss für alle vernünftigen Wesen gleich gelten.“ (Ebd.: 59) Durch dieses Vermögen kann man dasjenige wählen, was die Vernunft, unabhängig von der wollenden Neigung, als praktisch notwendig oder als gut erkennt. So werden die moralischen Handlungen, die durch den Willen eines Menschen zu realisieren sind, nicht nur objektiv erkannt, sondern „auch subjektiv notwendig“ (Ebd.: 41). Insofern sind der Wille und die Freiheit des Menschen der Vorstellung eines „objektiven Prinzips“ (Ebd.: 16), d.i. dem imperativen Sollen unterworfen (Ebd.: 41 und 59). Dieses lässt den Menschen trotz vielfältiger Neigung und Begierde willensmäßig und gesetzmäßig moralisch handeln. Oder besser gesagt: Die Vorstellung eines objektiven Prinzips von Handlungen bzw. die Quelle der praktischen Grundsätze der Sitte liegt *a priori* in dem Willen des Menschen, in unserer praktischen Vernunft. Damit sind Praxis und Theorie, Subjektivität und Allgemeinheit wieder reibungslos vereinbart. Man will, was man soll. Insofern existiert der Mensch und jedes vernünftige Wesen als „Zweck an sich selbst“ (Ebd.: 59) und wird als „Personen“ (Ebd.: 60) genannt.

In Anbetracht des Gesagten ist unschwer zu ersehen, dass sich der über den freien Willen verfügende Mensch als das transzendente Subjekt erweist und zum Bestimmungsgrund der Welt geworden ist. Der Wille und die Vernunft sind die Instanz, in der es dem Menschen auf Grund seines subjektiven Wollens normalerweise erlaubt ist, beliebig zu tun, was er tun will. Aber in der Tat verlangt der Wille vom Menschen zu tun, was dieser nach den moralischen Gesetzen in ihm notwendig tun soll. Darüber hinaus gilt dies allgemein für jeden Menschen. Auch die

ästhetische Beurteilung, die oft als am subjektivsten, am beliebigsten und kaum als Allgemeinheit möglich gedacht wird, ist nach Kant auf den Menschen als die Instanz des freien subjektiven Spiels unter der Gesetzmäßigkeit von Einbildungskraft reduzierbar. In der *Kritik der Urteilskraft* definiert Kant den Geschmack als das Vermögen der Beurteilung des Schönen. Die Vorstellung des Schönen ist aber „nicht durch den Verstand auf das Objekt zum Erkenntnis, sondern durch die Einbildungskraft (vielleicht mit dem Verstande verbunden) auf das Subjekt und das Gefühl der Lust oder Unlust desselben“ (Kant 2006: 47) bezogen. Hier lässt sich wieder sehen, dass der Bestimmungsgrund der Geschmacksurteilskraft nicht durch Verstand im Objekt, also im Gegenstand liegt, sondern nur subjektiv festgelegt ist. Die subjektive Einbildungskraft ist fähig, frei und autonom zu unterscheiden, ob etwas schön ist oder nicht. Jedoch unterliegt sie, genau wie bei der moralischen Beurteilung, wieder der Gesetzmäßigkeit, die für alle gleich ist. Damit schließt sie an die Allgemeinheit an. Insofern stellt sie sich subjektiv-zweckmäßig ein, worunter eine Gesetzmäßigkeit ohne Gesetz oder - um es mit Kants Worten auszudrücken - „Zweckmäßigkeit ohne Zweck“ (Ebd.: 79) zu verstehen ist.

Nun gewinnt das vernünftige Individuum einen erhöhten Wert. Die transzendente Erkenntnisart, das moralische Gesetz und die freie Gesetzmäßigkeit der ästhetischen Urteilskraft liegen schon *a priori* im Subjekt. Gewissermaßen schwächt dies gleichzeitig die immer gestiegene Individualität ab, die zur Unmöglichkeit der Allgemeinheit führen kann. Hier sind das Gesetz und die Freiheit durchaus kompatibel, obwohl dies auf den ersten Blick paradox erscheint. Wenn man solche Überlegungen auf das Gesellschaftliche anwendet, sind alle sozialen Erscheinungen auf das Subjekt zurückführbar. Das Gesellschaftliche lässt sich durch das Subjektive erklären, das schon immer das Allgemeine mit sich bringt. Gerade an diesem Punkt

zeigt die Soziologie ihre Zweifel. Für den, der *soziologisch* geschult ist, ist es unschwer, die Punkte zu bezeichnen, hinsichtlich deren sich die Unterschiede zwischen dem monadischen Subjekt und dem sich in der Gesellschaft vorfindenden Individuum ergeben. Erstere betrachtet das Du zwar als von mir unabhängig, setzt aber die Qualität vom Du mit derjenigen des Ich gleich. Im Unterschied dazu zeigt sich die vitale Individualität in den soziologischen Begrifflichkeiten niemals in einem Vernunftstolz oder Glauben an den sich vervollständigenden Willen. Die Subjektivität ist in der Soziologie stets der Einzug des Du als eines sozialen bzw. kulturellen Zusammenhangs, einer Situation oder einer Institution in die Entwicklung des Selbstbewusstseins. Dies hat Armin Nassehi raffiniert gefasst: „Subjektivität war stets mehr als Individualität.“ (Nassehi 2006: 21) Gemeint ist, dass das autonome Individuum als solches nicht monadisch-individuell begründbar ist, sondern erst mit Hilfe des Gegenübers zu erwerben ist. Eigentlich hat Hegel uns dies schon gelehrt, als er die dialektische Entwicklung des Selbstbewusstseins durch Anerkennung des anderen herausgearbeitet hat (vgl. Hegel 1970: 145; dazu auch vgl. Siep 2000: 101).

Es ist kein Zufall, dass die Soziologen der ersten Generation meist ihre eigenen Gedanken in der Reflexion über das transzendente Subjekt und die Reduzierbarkeit der Welt auf dieses entwickelt haben - interessanterweise sind sie oft subjektphilosophisch ausgebildet. Sie haben von Anbeginn ihre Unzufriedenheit mit der Reduktion auf das Individuum zum Ausdruck gebracht und wenden sich stattdessen dem Kollektiven, dem Kulturellen und dem Gesellschaftlichen zu. Norbert Elias hat etwa immer wieder den Einzelmenschen als das völlig unabhängige Individuum in Frage gestellt (vgl. Elias 1990:115 und 1997a: 21). Er geht nicht von dem reinen Geist oder Willen aus, sondern verbindet ihn mit den körperlichen Äußerungen, der emotionalen Zurückhaltung und den sozialen Institutionen. Damit

kommt er zu dem Schluss, dass die Persönlichkeitsstrukturen und Sozialstrukturen miteinander wandelbar sind (vgl. 1997a: 21f.). Wie man später noch erfahren wird: Emile Durkheim hat die gesellschaftlichen Faktoren in die Entstehung der Persönlichkeit und der Seele eingeführt. Max Weber hat zwar viel Wert auf die subjektive Aktivität gelegt, aber dabei durchaus das historische bzw. kulturelle Individuum mitbedacht. Selbst Georg Simmel, der unterschiedliche seelische Elemente anerkannt hat, hat das Soziale der Gesellschaft und des Individuums mithilfe des Wechselwirkungsbegriffs berücksichtigt.

Ich werde hier nicht mehr näher auf Kant eingehen. Es genügt zu zeigen, dass das kantische Subjekt als transzendental konzipiert ist und die empirische Besonderheit daher mit der apriorischen Allgemeinheit versöhnen kann. Alles kann im Prinzip auf das Subjekt allein zurückgeführt werden. Genau gegen dies entwickelt sich die Soziologie, die die Sozialität des Individuums in Betracht zieht. Insofern ist es durchaus berechtigt zu behaupten, dass die Soziologie ein Geschäft der Dekonstruktion des Subjekts ist (vgl. Nassehi 2000a). Das Individuum ist nicht die sich vervollkommnende Monade. Seitens der Soziologie ist es sozial und gesellschaftlich geworden, wobei das Gesellschaftliche nicht umhin kann, statt als das Subjektiv-transzendente, als das Gesellschaftliche betrachtet zu werden (vgl. Nassehi 2006: 13).

Im Folgenden wird näher über Durkheim, Weber und Simmel diskutiert. Sie alle stellen das kantische Subjekt und seine Vollkommenheit an sich in Frage. Damit ist nicht gemeint, dass sie den Menschen als den Handlungsträger ableugnen. Es wird nur herausgearbeitet, inwiefern dem Menschen die Freiheit und sein eigenartiges Selbst zugesprochen sind und wie das Gemeinsame trotz allem immer noch zu erzielen ist,

auch wenn dieses nicht mehr transzendental am Subjekt allein möglich ist. Daraufhin stellen sich unmittelbar die Fragen: Wie kann ein Individuum in der Entdeckung der gesellschaftlichen Macht seine Freiheit und seine Individualität noch erhalten, ohne diese allein am autonomen Individuum zu begründen? Ist die Beziehung zwischen der Gesellschaft und dem Individuum eine determinierende? Hat die Gesellschaft oder das Individuum Priorität für die menschlichen Handlungen? Wie ist eine einheitliche Gesellschaft noch möglich, wenn sich die Menschen immer radikaler individualisieren? Wie ermöglicht sich das soziologische Menschenbild, das gleichzeitig als ein gesellschaftliches Mitglied und als ein frei handelndes Individuum fungiert? Diese Fragen klingen auf den ersten Blick wie eine unlösbare Huhn-Ei-Frage und sind so banal, dass es sich nicht mehr lohnt, ihnen weitere Aufmerksamkeit zu schenken. Sie sind aber da zu stellen, wo die gesellschaftliche Kraft in den wissenschaftlichen Diskursen eingeführt ist, wobei der Mensch, empirisch gesehen, dennoch seine beispiellose Freiheit erzielt. Um diese Fragen zu beantworten, werden unterschiedliche soziologische Programme konzipiert. Dies hat gewissermaßen das Mikro/Makro-Problem in der Soziologie verschärft und verkompliziert. Bis jetzt nährt sich die Soziologie noch immer davon.

1.2 Emile Durkheim: Der methodologische Kollektivismus

Es gilt hier, den von Durkheim gebahnten Weg aufs Neue zu gehen und dabei nach anderen Zielen auszuschaun als seine Überlegungen ausführlich zu wiederholen. Ich begnüge mich damit, seine Reflexion über das kantische Subjekt, die Betonung des gesellschaftlichen Faktors für Persönlichkeit und Seele zu verfolgen. Die Hervorhebung der Gesellschaft beinhaltet zugleich auch die Idee der sozialen Realität *sui generis*. Diese ist wie ein schwer veränderliches Naturding vorhanden und die menschlichen Handlungen richten sich nach ihr. Eine solche Art von sozialem

Realitätsentwurf, der sich radikal gegen den apriorischen Subjektbegriff wehrt, ist aber schließlich wie das transzendente Subjekt unplausibel. Dies ist der Fall, weil die dynamische Entstehung der sozialen Realität hierbei nicht befriedigend erklärt wird. Zudem findet sich hier eine positivistische Realität, die in der Tat dem soziologischen Empirischen widerspricht (vgl. Parsons 1967: 444). Die Behauptung, dass die soziale Tatsache als ein „Ding“ vom Einzelnen abgekoppelt ist und diesen von außen zwingen kann, führt schließlich zu einer extramundanen Realität und liefert das Potential für eine weitere Mikro/Makro-Diskussion *innerhalb* der Soziologie.

1.2.1 Dualität der Persönlichkeit

Wie oben angedeutet, ist das Du für Kant im Prinzip das mit mir Identische. Die Persönlichkeit eines Menschen ist allen allgemein: nämlich die Fähigkeit, vernünftig zu handeln. In dem Maße, in dem sich diese Fähigkeit nicht auf Dinge oder Gott, sondern nur auf Menschen allein beziehen muss, ist sie sozusagen persönlich geworden. Die Vernunft und der Wille gelten hier als die allgemeine Persönlichkeit des Menschen überhaupt. Jeder ist mit vernünftigem Willen ausgestattet und erreicht es über das Spezielle, das Zufällige und das Individuelle, sich in universeller Form zu verhalten. Kant begründet solches subjektiv-allgemeine Vermögen im apriorisch-transzendentalen Ursprung. In Bezug darauf hat Durkheim aber herausgearbeitet, dass sich diese allgemeine Persönlichkeit in der Tat als „am unpersönlichsten“ (Durkheim 1994: 367) und unempirisch darstellt.

Während Kant das Apriorische zu Hilfe zieht, ruft Durkheim das Gesellschaftliche auf den Plan, das für ihn etwas ganz anderes als eine apriorische Frage ist. Im Gegenteil: Unter dem Einfluss der Naturwissenschaft betrachtet er dies ganz und gar als eine empirische Frage. Statt die Subjektivität apriorisch-allgemein zu begründen, versucht

Durkheim die Individualität als ein Phänomen gesellschaftlich-kollektiv zu belegen. Er geht nicht vom autonomen Individuum aus, das allgemein mit Willen und Vernunft ausgestattet ist, sondern macht das Kollektive und den Staat vorgängig zu Stützfeilern des Individuums. Beim Versuch, der Reduzierbarkeit auf das allgemeine Subjekt zu entkommen, hat Durkheim, offenbar Kant paraphrasierend, folgende Formulierung zum Ausdruck gebracht: „...wenn es [ein Phänomen, H.-M. J.] allgemein ist, so ist es das, weil es kollektiv (d.h. mehr oder weniger obligatorisch) ist; und nicht umgekehrt ist es kollektiv, weil es allgemein ist.“ (Durkheim 1961: 111) Damit ist das allgemeine Subjektive untergegangen und das kollektive Gesellschaftliche rückt unmittelbar in den Vordergrund.

Mit der allgemeinen Subjektivität hat Kant durchaus die Dualität der Persönlichkeit erkannt: die Besonderheit und die Allgemeinheit. Für ihn ist es dem transzendentalen Subjekt gelungen, diese Kluft zu überbrücken. Das autonome Individuum kann subjektiv-empirisch und dabei auch objektiv-allgemein handeln. Damit ist alles auf das Subjekt allein reduzierbar und dies ist *a priori* zu begründen. Hier ist die Mikro/Makro-Kluft transzendental reibungslos wieder überbrückt. Im Gegensatz dazu glaubt Durkheim, die Dualität der Persönlichkeit *empirisch* mit zu denken, indem er das parallele Vorhandensein der gesellschaftlichen Macht und der gestiegenen Individualität im Auge hat und die erstere als die empirische Begründung für die letztere betrachtet. Im Buch *Über die soziale Arbeitsteilung* hat Durkheim den Subjektbegriff von Kant in Frage gestellt und sich stattdessen mit dem Verhältnis des Einzelnen und seiner Persönlichkeit zur Gesellschaft befasst (vgl. Durkheim 1992: 85). Sein Hauptgedanke besteht darin, dass die Persönlichkeit nicht statisch-apriorisch im Menschen allein wohlbegründet liegt, sondern mit der Form der Solidarität veränderbar ist. Diese fungiert als Voraussetzung für das Leben in der Gemeinschaft

und bestimmt daher auch den Bestandteil der Persönlichkeit in der jeweiligen Gesellschaft. Allein in dieser Veränderbarkeit der Individualität mit der Gesellschaft zeigt sich ein neues Menschenbild, in dem der Mensch an sich nicht mehr als die Quelle des Handelns fungiert. Die Quelle liegt anderswo. Solch eine Fragestellung lehnt gleichzeitig die Aufgabe ab, das Wesen der Menschheit überhaupt zu suchen und zu begründen. Vielmehr ist ihr vorrangiges Ziel, dem für die Entstehung der Persönlichkeit eine wichtige Rolle zukommenden gesellschaftlichen Faktor nachzuspüren, was Kant eigentlich sehr fremd bleibt. Hieraus ergibt sich ein wichtiger Faden, entlang dessen man Durkheim besser folgen kann: Die Gesellschaft und ihre Solidaritätsform haben unmittelbare Auswirkung auf die Bestimmung des Individuums und seiner Persönlichkeit (vgl. Aron 1967: 23). Es gibt keine Persönlichkeit an sich, also keine allen allgemeine apriorische Vernunft im Individuum; sie spiegelt in erster Linie bloß die jeweilige Gesellschaftsform wider. Sei es hauptsächlich in Bezug auf die kollektive Gemeinsamkeit oder die individuelle Eigenartigkeit - sie ist in der Tat eine Form der sozialen Solidarität und muss als Darstellung des Kollektivbewusstseins angesehen werden. Dazu unterscheidet Durkheim zwei Formen der Solidarität: die mechanische Solidarität und die organische Solidarität. Erstere gilt als Voraussetzung für das Zusammenleben in der einfachen Gesellschaft, letztere in der komplizierten Gesellschaft. Der eigentliche Sinn und Inhalt der Persönlichkeit variiert dann hiermit.

Die mechanische Solidarität funktioniert in den archaischen Gesellschaften und ist eine Solidarität durch Gemeinsamkeit oder, um es mithilfe Durkheims auszudrücken, „Ähnlichkeiten“ (Durkheim 1992: 118). Dort unterscheiden sich die Mitglieder nur wenig voneinander. Sie brauchen im Prinzip ihre alltäglichen Handlungen nicht vor sich selbst zu rechtfertigen. Es gibt klare bzw. strenge Gebote und Maximen, die für

alle gültig sind und denen man einwandfrei folgen muss. Es gibt zwar bereits Arbeitsteilung und Rollendifferenzierung zwischen Menschen, dies aber nur in geringem Grad. Meist empfinden die Mitglieder einer solchen Gesellschaft die gleichen Gefühle, glauben an dieselbe Religion und haben die gleichen Werte und Sitten. Unter diesen Umständen geht es in erster Linie nicht um den Einzelnen, sondern um die Gesellschaft, in der dieser lebt. Die Gesellschaft ist eine kohärente Einheit, in der die allen gemeinsamen Kollektivgefühle dominieren und das Bewusstsein jedes einzelnen dem Kollektivbewusstsein unterliegt. Es ist absolut vorstellbar, dass die menschliche Individualität und die Persönlichkeit damals noch fremde Begriffe waren. Die individuelle Meinung war nicht hoch geschätzt, sondern stark in die gemeinschaftlichen Meinungen eingebettet. So bezeichnet die Persönlichkeit, empirisch gesehen, nicht nur die eines Einzelnen, sondern hauptsächlich die einer Gesellschaft. Die andere Art von Persönlichkeit, die sich als menschliche Individualität darstellt, ist erst das Produkt der gesellschaftlichen Entwicklung.

In den Gesellschaften mit organischer Solidarität, die als entgegengesetzte Form der mechanischen Solidarität dem Konsensus in den komplizierten Gesellschaften dient, sind sich die Einzelnen nicht mehr ähnlich. Durkheim beschreibt diese Art von organischer Solidarität als eine Solidarität, „die sich der Arbeitsteilung verdankt“ (Durkheim 1992: 162). Die Gesellschaften sind einander unähnlich. Die Menschen differenzieren sich in allen Lebensbereichen und genießen die große Freiheit und glauben tun zu können, was sie möchten. Empirisch gesehen ist der Mensch erst jetzt das autonome Individuum geworden. Der Mensch hat immer mehr Selbstbewusstsein, entwickelt die Persönlichkeit, die sich nur auf sein eigenes Tun und Lassen bezieht. Er führt also das Leben auf eigene Art und es ist ihm erlaubt, eine

individualistische Moral auszubilden. Hier ist zu sehen, dass das Menschenbild, der Mensch als Träger seiner Handlungen mit freier Entfaltung seiner Persönlichkeit, erst an dieser Stelle, an der die differenzierte Gesellschaft als eine Vorbedingung dazu beiträgt, herausgebildet ist. Anders ausgedrückt: Die Individualisierung ist nur eine Form der funktional differenzierten Gesellschaft. Die Arbeitsteilung als ein gesellschaftlicher Faktor spielt eine wichtige Rolle für die individualisierte Persönlichkeit. In der differenzierten Gesellschaft ist die menschliche Differenzierung notwendig, um die soziale Solidarität instand zu halten.

Es ist hier klar geworden, dass die Persönlichkeit mit den Gesellschaftsarten veränderbar ist. Die Pointe bei diesem Gedanken liegt nicht im frei Handelnden, sondern im gesellschaftlichen Faktor, der das Erwerben des hohen Werts vom Individuum ermöglicht. Indem dem kantischen Individuum nun das gesellschaftliche Element zugewiesen ist, ist es nicht mehr so autonom an sich oder naturgegeben frei. Daraus folgt freilich nicht, dass der Mensch wertlos geworden ist. In der Realität ist der Status eines Menschen als Handlungsträger keineswegs durch die Einführung des gesellschaftlichen Elements in die Persönlichkeitsentstehung degradiert. Es ist nur festzustellen, dass man den Ursprung dieser menschlichen Entwicklung nicht schlicht in der menschlichen Natur suchen kann, sondern sich Hilfe suchend an die Gesellschaft wenden muss. Dies lässt sich als ein Versuch denken, in dem die Individualität unter den gesellschaftlichen Bedingungen noch (oder erst) zu erhalten ist. Dieser Wandel vom *naturbezogenen* zum *gesellschaftsbezogenen* Menschenbild rekonstruiert nicht nur den Menschenbegriff, sondern gewinnt dabei auch eine neue erkenntnistheoretische Perspektive, in der alles auf die Gesellschaftsformen zurückführbar ist und das Soziale durch Soziales zu erklären ist (vgl. Durkheim 1973: 154ff.).

Später hat Durkheim in seiner Studie zum Seelenbegriff die Entstehung der Persönlichkeit in den einfachen Gesellschaften präzise untersucht (Durkheim 1994). Die Seele als Urform der Persönlichkeit rückt mit dem Totemprinzip, das „jedem Klanmitglied immanent“ (Ebd.: 338) ist, zusammen. Zudem ist die Persönlichkeit die Ableitung vom Totemprinzip, das eine mythische Wurzel hat und auf Menschen und Dinge übertragbar ist (vgl. Durkheim und Mauss 1903). Es geht hier nicht um den Aufbau einer gesicherten Persönlichkeit, die ein Mensch im Kampf des eigenen Lebens darstellt und die die Besonderheit eines Menschen ausmacht. Vielmehr stehen die totemisch bedingten Eigenschaften, die eine Person als Klanmitglied zugleich in sich trägt, im Zentrum. Was da für einen Menschen kennzeichnend ist, sind die Eigenschaften des Totems.

Sollte die Persönlichkeit eines Einzelnen in der Tat die Verkörperung des unpersönlichen Totemprinzips sein, scheint die Frage nach ihr angesichts der Vorherrschaft des Totemprinzips ohne rechte Legitimation. Das heißt aber keineswegs, dass man den Begriff der Persönlichkeit nicht aus dem Totemprinzip ableiten könne. Stattdessen wird nur betont, dass in der Erkenntnis von Persönlichkeit nicht nur die Person verstanden wird, sondern auch Einsichten einer Gruppe erworben und ihre Vorherrschaft erkannt werden müssen, die eine menschliche Gruppe innerhalb der Erklärung und Rechtfertigung des Begriffs von Seele und Persönlichkeit besitzt.

Nach Durkheim hat die Personalisierung der Persönlichkeit in den einfachen Gesellschaften eng mit dem Körperunterschied zu tun; in der modernen Gesellschaft verdankt sie sich hingegen der Arbeitsteilung. Wie gesagt, repräsentiert die persönliche Seele in der einfachen Gesellschaft eher die Eigenschaften einer Gruppe

und appelliert weniger an die Ehre des Einzelnen. Die Seele bleibt aber keineswegs statisch, sondern ist eng verbunden mit dem Körper, der sowohl über Generationen als auch innerhalb einer Generation Unterschieden unterliegt und gewissermaßen auch zur Entstehung bzw. Erhaltung der Seele beiträgt. Hiernach muss sich die Seele in zweierlei Hinsicht notwendigerweise individualisieren. Erstens muss der sich über Generationen hinweg wandelnde Körper in Betracht gezogen werden. Gewiss verkörpert die Seele hauptsächlich den Ahnen-Charakter, in dem sich eine Kontinuität zwischen Generationen kundtut. Aber indem das Totemprinzip durch Wiedergeburt oder Reinkarnation in Individuen an einem bestimmten Ort und zu einer bestimmten Zeit eindringt, d.h. in einem neuen Körper und unter neuen Zügen erscheint, kann es nicht umhin, sich zu individualisieren, um ebenfalls am Bewusstsein eines neuen Körpers teilnehmen zu können. Zweitens hat jedes Individuum in einer gegenwärtig existierenden Welt seine eigene Physiognomie. So muss die äußere Kraft, die aus dem Totemprinzip kommt, der unterschiedlichen materiellen Außenform entsprechend, „eine enge Beziehung mit Subjekt“ (Durkheim 1994: 339) eingehen. Insofern ist die Seele durch menschliche Körper personalisiert, wobei die tierischen sowie pflanzlichen Elemente gewissermaßen ausgeblendet sind. Dies bringt „das individualisierte Totemprinzip“ (Ebd.: 353) zum Ausdruck. Jede Seele bildet sich nur in einer Sonderwelt heraus, in der sich das Totemprinzip reflektiert. In diesem Sinne ist es verständlich, dass Durkheim die Individualisierung der Seele nur als „zweitrangig“ und „oberflächlich“ (Durkheim 1994: 360) betrachtet.

Es lohnt sich hier aber anzumerken: Die Persönlichkeit ist zwar dem Körper entsprechend persönlich platziert und in gewissem Maße individualisiert worden. Aber dies entspricht längst noch nicht der Differenz zwischen Menschen und dem Auftauchen menschlicher Individualität im modernen Sinne. Dies ist vielmehr erst das

Ergebnis der organischen Solidarität. In den modernen Gesellschaften gilt die funktionale Differenzierung als der wichtigste Faktor für die Notwendigkeit der menschlichen Individualisierung. Insofern lässt sich sagen: Die aufgestiegene Individualität und die radikale Personalisierung sind in der Tat auch nur das sekundäre Resultat. Wie das individualisierte Totemprinzip, spiegelt die individualisierte Moral auf eigene Weise das Ganze, also die organische Solidarität wieder. Das Kollektive als Metamoral ist ersichtlich schon immer vorhanden, wovon sowohl das individualisierte Totemprinzip als auch die individualisierte Moral abgeleitet ist. In der hoch differenzierten Gesellschaft funktioniert das Individuum aber so gut, dass seine gesellschaftliche Quelle längst in Vergessenheit geraten ist. Das sekundäre Ergebnis des Individuums ist zu einem frei handelnden Träger geworden, der als das grundlegendste Element der Gesellschaft erscheint.

Nun, wenn man die Verantwortung und Möglichkeit für die Bildung der eigenen Persönlichkeit und das eigene Tun als eine Form des Kollektivbewusstseins auffasst, kann man erklären, weshalb die Gesellschaft nicht wegen der radikalen menschlichen Differenzierung aufgelöst worden ist. Des Weiteren wird völlig klar, warum für Durkheim das scheinbar paradoxe parallele Vorhandensein der individuellen Autonomie und der sozialen Abhängigkeit in der Realität vereinbar und möglich ist (vgl. Durkheim 1999: 109). Um dies verständlich zu machen, muss man nur umdenken: Nicht weil der Mensch naturgegeben mit der apriorischen Persönlichkeit, also dem Willen versehen ist, ist die Solidaritätsform organisch geworden. Vielmehr muss die organische Solidarität schon vorhanden sein, damit der Einzelne neu mit Qualitäten der individuellen Persönlichkeit ausgerüstet werden kann.

Kurzum: Durkheim kritisiert die unpersönliche und unempirische Eigenschaft der

transzendentalen Allgemeinheit. Stattdessen hat er die Gesellschaft in den Begriff des Menschen und dessen Persönlichkeit einbezogen. Damit tritt Durkheim tatsächlich einen Schritt in die Soziologie, gerät jedoch schließlich in eine metaphysisch-positivistische Gesellschaftsvorstellung, die nicht nur die Unpersönlichkeit der Persönlichkeit mit sich bringt, sondern auch die Überbestimmtheit wie Unterbestimmtheit der Gesellschaft enthält.

1.2.2 Die Gesellschaft als eine solidarische Einheit

Aus der Analyse der Gesellschaftlichkeit von Persönlichkeit kann man darauf schließen, dass Durkheim die Gesellschaft über das Individuum stellt. Folglich wird man den Begriff der Persönlichkeit nicht mehr unter dem Aspekt sehen, unter dem der kantische Individualismus ihn dargestellt hat. Wenn man einsieht, dass sich die Individualisierung nicht von selbst ergibt, sondern eine unerlässliche Folge der gesellschaftlichen Entwicklung ist, scheint die Frage, wie sich die Gesellschaft trotz der radikalen Differenzierung immer noch zusammenhält, nicht schwer zu beantworten zu sein. Durkheims Idee besteht darin, dass das Ganze bzw. der Zwangsmechanismus zuvor existieren muss, damit der Teil, egal ob als das sich der Kollektivität zuneigende oder sich davon absondernde autonome Element, funktionieren kann (vgl. Schimank 2000). In diesem Sinne irren sich nach Durkheim die klassischen Nationalökonominnen und Vertragstheoretiker, wenn sie die Rationalität des individuellen Verhaltens als Begründung für soziale Erscheinungen anführen (vgl. Durkheim 1999: 98 und 172).

Da Durkheim der Auffassung ist, dass die Gesellschaft als Oberbegriff vorgegeben ist, fragt er wenig danach, *wie* sich die Gesellschaft durch ihre Elemente praktisch vollzieht, sondern begnügt sich damit zu untersuchen, *was* sie eigentlich ist und

welche Wirkungen sie auf ihre Elemente hat. Daraus ergeben sich zwei relevante Gesellschaftsideen, die Kritik wie Lob auf sich ziehen. *Erstens* die Gesellschaft als eine soziale Realität *sui generis*, die abgekoppelt von „den bewussten Subjekten“ (Durkheim 1961: 125) und von „ihren individuellen Manifestationen“ (Ebd.: 139) vorher existiert und die man wie „Dinge der Außenwelt“ (Ebd.: 125) studieren kann. Für Durkheim ist die eigentliche soziale Tatsache die soziale Solidarität, die die Gesellschaft als das Ganze sichtbar macht und die als moralische Obligation zu verstehen ist. Menschliche sowie soziale Erscheinungen dürfen nur als Formen der sozialen Solidarität angesehen werden. Was untersucht werden soll, ist nun nicht das subjektive Bewusstsein, sondern die Gesellschaft und das Kollektivbewusstsein. Solch eine positivistische Realität ist aber extramundan geworden und verbindet sich schließlich mit ihrem ontologischen Wesen bzw. mit „*societal essentialism*“ (Levine 1995: 168). Tarde hat dies sogar überspitzt als „*ontological illusion*“ abgetan (Tarde 1969: 115 und vgl. 140), wobei Parsons dies als „*social solipsism*“ (Parsons 1967: 447) ansieht. Eben deshalb ist ihr dynamisches Ausbilden vernachlässigt. Sie bleibt der metaphysischen Ebene verhaftet und kann die neuen Elemente, die jedes menschliche Tun praxisbezogen produziert und die ihre Beiträge zur Gesellschaftsgenese leisten, nicht einschließen.

Zweitens erweist sich die Gesellschaft als eine normative Einheit, nach der sich die menschlichen Handlungen orientieren sollen. Indem die Gesellschaft außerhalb der Individuen existiert und die dinglichen Eigenschaften besitzt, ist sie nicht nur schwer zu verändern, sondern setzt schon immer eine autoritäre Kraft voraus. In dieser zwanghaften Exteriorität zeigt sie sich wie „Gussformen, in die wir unsere Handlungen gießen müssen“ (Durkheim 1961: 126). Diese Gussformen sind kollektiv und musterbildend, da sie allen Mitgliedern der Gesellschaft gemeinsam sind. Dies

besagt, dass die Gesellschaft als ein Mittel zur Rechtfertigung der individuellen Handlungen fungiert und wie ein Zwang von außen auf den Einzelnen regulierend wirkt (dazu noch Bauman 2005). Der Mensch entwickelt sich schon immer zu dem, wozu ihn die Gesellschaft bestimmt. Dieser Vorstellung nach scheint es keinen Raum für Individualisierung zu geben. Aber wie erläutert, ist das Individuum nun tatsächlich selbstbewusster, entwickelt eigene Moralvorstellungen und wird als das unauflösbare Element überall geschützt. Dies bestreitet Durkheim nicht. Er ist nur der Meinung, dass die Individualisierung nicht allein durch sich selbst getrieben ist, sondern eine notwendige Folge der modernen Gesellschaft mit organischer Solidarität ist. Diese These kann mit der Metapher der Gussformen umformuliert werden: Die Gussformen der Moderne werden als das Individuum hervorbringende Modul entworfen. Jeder Einzelne spiegelt nur auf eigene Weise die gleiche Gussform wider. Wenn nun der Zwang, ein Individuum zu sein oder der Druck, das Ich im Unterschied zu andern zu zeigen, als ein schwer zu ignorierender populärer Hauptwert oder sogar eine gesellschaftliche Norm angesehen wird, so folgt daraus, dass die Gesellschaft, aus rechtlichen oder moralischen Gründen, eine normative Funktion über das Individuum besitzt. In der Moderne ist die Stimme der Gesellschaft dem Einzelnen so laut im Ohr, dass sich immer eine Individualität bei ihm zum Ausdruck bringt und darin immer ein Moment der regelfreien Autonomie wirksam ist. Die Individualität setzt sich aber nicht dem Staat in der Moderne entgegen, denn dieser bildet erst die Bedingung für die Emanzipation des Individuums (vgl. Durkheim 1999: 94).

Es ist tatsächlich Durkheims Voraussetzung, dass das Individuum das Ergebnis der Gesellschaft ist, in der soziale Solidarität vorgegeben ist. „Der Einzelne ist von der Gesamtheit hingerissen.“ (Durkheim 1961: 111) Für ihn gilt die Moral als Chiffre zur sozialen Solidarität. In den einfachen Gesellschaften ist die Moralvorstellung stark

von der Gesellschaft abhängig, während sich die individualistische Moralvorstellung in den komplizierten Gesellschaften entwickelt. Der Unterschied hierbei liegt auf keinen Fall in guter vs. schlechter oder weniger vs. mehr Moral, sondern darin, dass sie Formen der verschiedenen sozialen Solidaritäten reflektiert. Moral bleibt seit jeher als Metamoral zur Regulierung der menschlichen Handlungen unerschüttert (Durkheim 1992: 440; dazu auch vgl. Müller 1986 und Luhmann 1999). Insofern ist die individualisierte Moralvorstellung in der Moderne auch nur *sekundär* entstanden mit der differenzierten Gesellschaft und daher im strengen Sinne gar nicht so autonom, wie sie in der Popularität anzutreffen ist. *Primär* dient ihr in der Tat das gesellschaftliche Substrat, also die kollektive Moralvorstellung und –ordnung, als Grundlage.

Ohne Zweifel kann alles, was an Durkheims Lehre wesentlich ist, unmittelbar aus der Gesellschafts- und Solidaritätsform abgeleitet werden. Im Verhältnis zwischen Staat und Individuum ist der Gedanke wieder deutlich zu sehen, dass der Staat nicht das Vertragsergebnis von Individuen mit dem freien Willen ist – hier macht Durkheim Kant wieder zur Zielscheibe seiner Kritik (vgl. Durkheim 1999: 85, 89, 95 und 100). Ganz im Gegenteil. Das Individuum als Bürger und seine zugewiesene Freiheit sind die Ergebnisse des demokratischen Staats. Der demokratische Staat ist für Durkheim die politisierte moralische Ordnung und gilt als ein Ort, wo sich die organische Solidarität am besten verwirklicht und Individualität garantiert ist (vgl. Ebd.: 109). Der Staat nutzt nur die Tatsache, dass die Gesellschaft in der Arbeitsteilung immer differenzierter ist und spezialisierte Rollenträger schafft, und richtet sich daraus seine Aufgabe aus, eine individualistische Moral zu entwickeln, die aber wiederum nur funktionieren kann, indem sie sich dem Staat unterwirft. So ist man nicht überrascht, bei Durkheim zu lesen: „Je stärker der Staat, desto größer die Achtung vor dem

Individuum.“ (Ebd.: 85) Die Befreiung und die Anerkennung eines Individuums sind demnach wesentlich erst durch das Einsetzen des Staats gegeben. Insofern schließt Durkheim an Hegel an, denn beide haben dem Staat einen privilegierten Status eingeräumt und sind der Meinung, dass die Freiheit des Individuums durch die Unterwerfung unter den Staat zu gewinnen ist (vgl. Ebd.: 90). Hier sieht man noch deutlich das hegelsche Erbe.

Man muss nur an ein alltägliches Beispiel, etwa einen Heiratsantrag, denken, um sich dies klar zu machen. Früher wurde nicht danach gefragt, wen er/sie heiraten möchte. Der Vertrag war vielmehr, unabhängig vom Willen der Heiratspartner, der zwischen zwei Familien, und führte gerade deswegen nicht selten zur tödlichen Tragödie. Dieses Thema taucht oft auf in bürgerlichen Trauerspielen, z. B. in Schillers *Kabale und Liebe* oder in Goethes *Clavigo*. Sie gelten als ein Übergang zum romantischen Liebesmodell, in dem erst mit eigenen Gefühlen und freier Wahl gerechnet wird. Doch selbst wenn die Liebe die Sache zweier Menschen geworden ist, heißt dies noch längst nicht, dass die Freiheit von Natur aus gegeben ist, selbst einen Lebenspartner auszuwählen. Vielmehr hilft uns die Tragödie zu erkennen, dass eine Liebesheirat alles andere als selbstverständlich ist. Es ist unrealistisch und naiv zu denken, dass die Freiheit von einem Tag auf den anderen zu erwerben sei. Man muss erst kämpfen, im wissenschaftlichen und literarischen Diskurs sowie im alltäglichen Tun, um sie zu gewinnen. Sie ist das allmähliche Ergebnis der gesellschaftlichen Entwicklung. Erst wenn die Gesellschaft einem mehr Freiraum gewährt, auf die eigene „innere“ Stimme und die Gefühle zu hören, kann der Einzelne autonom und selbstbestimmend handeln. Nimmt man diese Zusammenhänge als gegeben an, dann stellt sich der Fall des Heiratsantrags wie folgt dar: Nicht mittels der vorhandenen Individualität kommt es zur freien Entscheidung, sondern umgekehrt: weil man eine autonome Entscheidung

getroffen hat, die die Gesellschaft erst erlaubt hat, vollzieht sich darin die Individualität. Die Liebesheiraten sind mit der Zeit langsam zum gegenseitigen Versprechen zweier individueller Menschen geworden, wobei der gesellschaftliche Hintergrund aber in Vergessenheit geraten ist. Dennoch lässt das gesellschaftliche Element, das hinter der Individualität weit zurückbleibt, Spuren zurück, auf denen man den Ursprung in Formen der organischen Solidarität zurückverfolgen kann.

1.2.3 Die Bedeutung der Durkheimschen Lehre für die Mikro/Makro-Diskussion

Kant versucht die persönliche Grundlage *a priori* in der Vernunft zu begründen. Diesbezüglich ist jedem die Vernunft als Persönlichkeit immanent und allgemein gegeben. Die Persönlichkeit ist in der Tat die des Menschen überhaupt, also die wesentliche Existenz der Menschheit. Dadurch etabliert sich die Vernunft als Persönlichkeit in jedem Einzelnen, der dann als Maß der Welt gilt. Sie ist allgemein persönlich geworden.

Als Soziologe negiert Durkheim hingegen die apriorische Fähigkeit des Menschen, vernünftig zu handeln, in der Behauptung, dass der Ursprung der Persönlichkeit im Grunde *sozial* ist.³ Dementsprechend hat Collins herausgearbeitet, dass Durkheim den Selbstbegriff als praxis-emergenten Bewusstseinsprozess aufgefasst hat (vgl. Collins 1988: 46). Das Selbst hat durch seine rituelle Praxis einen hochwertigen Status erreicht.⁴ All dies besagt, dass das Individuum nicht transzendental begründbar ist,

³ Das erkennt auch Mauss (1975). Er dekonstruiert den apriorischen Personbegriff und seine Persönlichkeit. Für ihn ist der Begriff der Person über Jahrhunderte hinweg allmählich zum kostbaren Wesen und zur Ich-Idee herangewachsen. Doch unterscheidet er sich wieder von Durkheim, indem er nicht den sozialen Zwang, sondern die symbolisch vermittelten Interaktionen herausgearbeitet hat (vgl. Adloff 2007).

⁴ Ich werde später noch auf die praxis-orientierte Perspektive zurückkommen und zwar im Zusammenhang mit Erving Goffman. Collins vergleicht in dem selben Artikel Durkheim mit Goffman und kommt zu dem Schluss, dass zwischen den beiden eine praxis-orientierte theoretische Konsistenz besteht. Man wird später aber noch erfahren: Während Durkheim gewissermaßen der gesellschaftlichen

sondern sich sozial rechtfertigt. Der Begriff *sozial* impliziert hier einerseits *empirisch*, andererseits *gesellschaftlich-kollektiv* und daher gewissermaßen auch *normativ*. In der Verlagerung von der jedem allgemeinen und immanenten Persönlichkeit auf die aus sozialen Elementen abgeleitete Individualität vollzieht sich eine Wende des anthropologischen Bildes. Dies leistet gleichzeitig einen Beitrag zur Ausbildung der Soziologie als einer unabhängigen Wissenschaft. In dieser Wende ist die Gesellschaft gleichzeitig Forschungsgegenstand und Erklärungsmittel geworden. Schließlich gilt sie auch als das *Ziel* der Forschung. Sie als *Gegenstand* ist wie ein Ding, dessen Wesen man naturwissenschaftlichen Verfahren entsprechend von außen untersuchen und herausfinden kann. Sie ist in diesem Sinne zwar empirisch beobachtbar, setzt aber implizit eine statische Substanz voraus, die von ihren Elementen losgelöst sein kann. Dies lässt Durkheim wieder in den metaphysischen Verdacht geraten. Die Gesellschaft als *Erklärungsmittel* weist eine Bestimmtheit der menschlichen Handlungen durch die Gesellschaft auf. Das Soziale lässt sich hier nur durch das Soziale erklären. Zudem stellt sich die Gesellschaft als eine moralische Einheit dar, die das Zusammenleben der Menschen sichert. Anders ausgedrückt: Sie ist eine moralisch-normative Einheit, die die menschlichen Handlungen beherrscht und die sie zu dem zwingen kann, was sie zuvor geplant hat. Aus solchen Gedanken ist zwar ersichtlich, dass die menschlichen Handlungen empirisch als abhängige Variable und die Gesellschaft als unabhängige Variable bestimmbar sind. Dabei wird aber vernachlässigt, dass die Gesellschaft selbst auch als eine abhängige Variable angesehen werden muss und einer prozeduralen Untersuchung bedarf. Natürlich ist es von großer Bedeutung, dass der Mensch das gesellschaftliche Wesen ist und die

Solidarität einen Vorrang zuspricht und den Bürger als das Grundelement des Sozialen betrachtet, nimmt Goffman einen dehumanistischen Standpunkt zur Produktion des sozialen bzw. rituellen Selbst an.

Freiheit des Menschen nicht deswegen abgeschwächt, sondern gerade dadurch begründet ist. Aber hier ist die Moralgemeinschaft als Voraussetzung angenommen und trägt daher das Problem der Überbestimmtheit sowie der Unterbestimmtheit in sich.

Diese Überlegungen sind auch für das Mikro/Makro-Problem relevant: Greift man auf die Frage nach der Priorität des Individuums oder der Gesellschaft in der Kausalbeziehung zurück, so ist zunächst hervorzuheben, dass die Gesellschaft wie Zwang oder Einschränkung wirkt und daher die menschlichen Handlungen bestimmt. In diesem Sinne ist der durkheimsche Akteur als passiv aufgefasst (vgl. Dallinger 2007). Dies verengt eigentlich Durkheims Interesse an der dynamischen Entstehung der Gesellschaft und er beschränkt sich darauf, deskriptiv die Beziehungen zwischen Gesellschaft und menschlichen Handlungen zu beschreiben. Zudem lässt dies seine Lehre in die Richtung der Makrodetermination tendieren und ist verantwortlich dafür, dass er von vielen als ein Vertreter des methodologischen Kollektivismus angesehen wird, in dem das normativ-ontologische Gesellschaftsbild dominiert (vgl. Alexander und Giesen 1987: 7). Eben deswegen ist das Leitbild der Gesellschaft, das Durkheim ausmalt, unrealistisch und daher auch fragwürdig geworden. Durkheim ist eines solchen Vorwurfs durchaus gewahr, wonach „das soziale Leben in der Luft“ (Durkheim 1967: 76) hängen mag. Entgegen dieser Kritik demonstriert er, dass die Gesellschaft zwar nur durch die Individuen erhalten wird, also von deren Zusammenwirken herrührt (vgl. Durkheim 1961: 117; 1967: 73). Doch wenn die Gesellschaft einmal entstanden ist, ist sie etwas Neues, unabhängig von ihren Elementen. Sie existiert also als eine Realität außerhalb der Individuen und wird nicht mit dem Austritt oder Tod eines Einzelnen ausgelöscht. Hier ist zu sehen, dass Durkheim die Gesellschaft möglicherweise nicht als eine vorgegebene Einheit,

sondern als ein Produkt der menschlichen Verbindungen zu sehen scheint. Dadurch, dass bei Durkheim die Gesellschaft nicht durch Aggregation der monadisch-isolierten Individuen entstanden ist und auch nicht auf sie reduzierbar ist, sondern sich durch ihre wechselseitigen Assoziationen entwickelt hat, meinen manche, dass Durkheim die emergente Eigenschaft der Gesellschaft schon berührt habe (vgl. Sawyer 2005: 104 und 124; Heintz 2004: 24). Doch indem er die Gesellschaft als eine höhere Realität *außerhalb* der Individuen festlegt, zeigt dies schließlich keinerlei Interesse seinerseits, die dialektische Dynamik zwischen Gesellschaft und Individuen näher zu erwägen.

Auf jeden Fall steht das Ganze immer im Zentrum von Durkheims Gedanken. Dazu schreibt er: „Die Vorstellungswelt kann sich nicht auf bestimmte Weise auf die verschiedenen nervösen Elemente verteilen, da es keine Vorstellung gibt, an der nicht mehrere dieser Elemente mitwirkten; sie kann nur in dem aus der Vereinigung der Elemente entstandenen Ganzen existieren, so wie das kollektive Leben nur in dem aus der Vereinigung der Individuen entstandenen Ganzen existiert“ (Durkheim 1967: 75). Für Durkheim gilt die Gesellschaft stets als eine solidarische Einheit, in der die Moral als Garantie für die Einheit der Unterschiede fungiert. Dabei sieht man nicht nur die Ansprüche auf den Vorrang der Gesellschaft, sondern auch die Überbestimmtheit und Unterbestimmtheit der solidarischen Moral, die als Chiffre zur Integration fungiert. Die Gesellschaft ist deswegen überbestimmt, weil sie als die alleinige Erklärungskraft für soziale Erscheinungen gilt. Sie ist insofern unterbestimmt, als sie sich keiner soziologischen Analyse unterzieht, die untersucht, wie sie prozedural konstruiert ist. Zudem kann der gesellschaftliche Vorgang schließlich wie die allgemeine Vernunft nicht die Exklusionsindividualität, die einer Person einzigartig gehört, ausmachen. Vielmehr ist sie mit der allgemeinen bzw. kollektiven Inklusionsindividualität

behaftet.

1.3 Max Weber: Der methodologische Individualismus

Nachdem der methodologische Kollektivismus erläutert worden ist, wird nun auf einen scheinbar entgegengesetzten methodologischen Gedanken eingegangen, nämlich den methodologischen Individualismus. Dieser hat die Normativität der starken Gesellschaft demaskiert und hauptsächlich mit der Dynamik des Individuums zu tun (vgl. Watkins 1957: 106). An dieser Stelle wird auf Weber näher eingegangen, weil er ein exemplarisches Beispiel liefert, wie über das individuelle Geschehen zugleich auch das Makrophänomen erfassbar ist, ohne hierbei einen Gesellschaftsbegriff zu konzipieren.

Weber übt Kritik am naturalistischen Gesellschaftsbegriff, um den sozialen Phänomenen die individuelle Zuschreibung zuteil werden zu lassen. So weist Weber darauf hin, dass das Makrophänomen als die individuelle Orientierung in einem Kulturzusammenhang betrachtbar und erklärbar ist. Es ist bemerkenswert, dass Weber statt mit einer vorhandenen kollektiven Kraft mit der individuellen Orientierung beginnt. Dadurch hat Weber das Individuum und seine subjektive Aktivität im Auge behalten und dabei auch die Mannigfaltigkeit in Betracht gezogen. Er wendet sich dem sozialen Handeln zu, das angesichts seiner intersubjektiven bzw. kulturellen Bezogenheit gewissermaßen vom kantischen Subjekt abgrenzt. Das soziale Handeln ist zwar mehr als das allein von der Vernunft getriebene Handeln, ist aber immer noch mit dem subjektiv gemeinten Sinn versehen. Darüber hinaus bedroht Weber seinen Ansatz durch die Unterstellung der Wertbezüglichkeit bzw. Kulturbedeutung. Folglich nimmt er doch die Metaphysik und Normativität in Anspruch, die er ursprünglich gelehnt hat. Daher muss sein Versuch, das soziale Phänomen auf der Makroseite

durch die individuelle Orientierung auf der Mikroseite in Zusammenhang mit dem Kontext einer anderen Makroebene zu begründen, als normativ-orientiert gelten; und zwar in dem Sinne, dass die Kulturbedeutung wie die Moral bei Durkheim unterbestimmt bleibt. Sie muss einfach vorausgesetzt werden, damit die Intersubjektivität zu erzielen ist.

1.3.1 Ablehnung der an Naturwissenschaft orientierten Kulturwissenschaft

Zu Webers Lebzeiten glaubten tatsächlich viele, die sich für das Gesellschaftliche, etwa das Kulturleben und die menschlichen Handlungen interessierten, dass soziale Phänomene und Naturerscheinungen zwar verschiedene Arten von Äußerungen seien, aber doch gleiche Qualitäten hätten und ihr jeweiliges Wesen nach der gleichen Methode objektiv erkannt werden könne.⁵ Aus dieser Gleichsetzung zwischen Naturdingen und Kulturerscheinungen ergeben sich zwei zusammenhängend nachhaltige Wirkungen für die Kulturwissenschaft, die Weber zum Verständnis der Kulturerscheinungen und des menschlichen Handelns unangemessen erscheinen.

Zum einen ist die Art der Realität, die wir auf diese Weise erleben, eine metaphysisch-positivistische, die eine einzige Wahrheit verlangt (vgl. Weber 1922: 36). Die naturwissenschaftliche Objektivität ist *sachlich* von außen und erweist sich als allgemeine Geltung für Weltanschauung. In Anwendung an der kulturellen Realität lässt sich daraus schließen, dass sich die kulturelle Objektivität nicht von beliebigen subjektiven Meinungen beeinflussen lässt, sondern *allein* die Dinge betrifft, die behandelt werden. Hier müssen wir nur an die von Durkheim entworfene erste

⁵ Hier müssen wir an Tönnis, Durkheim, Spencer und Comte denken. Sie alle vergleichen die Gesellschaft mit dem Körper. Die funktionale Differenzierung in der Gesellschaft fungiert wie die verschiedenen Organe im Körper. Das Ganze als höchste Instanz oder normative Einheit muss vorher existieren, damit die Einzelheiten funktionieren können.

soziologische Regel denken: „die soziologischen Tatbestände wie Dinge zu betrachten“ (Durkheim 1961: 115). So ist klar, weshalb die sozialen Phänomene einen dinghaften Charakter haben, der „losgelöst von den bewussten Subjekten“ (Durkheim ebd.: 125) sein kann und über eine Realität *sui generis* verfügt. Ich werde hier nicht wiederholen, wie diese grundlegendste Regel zur normativen Makrodetermination führt. Es reicht an dieser Stelle ein Beispiel, um zu zeigen, wie und mit welchen Folgen die Kulturwissenschaft die naturwissenschaftliche Methode übernimmt. Für Weber ist diese kritiklose methodische Anwendung „blinder Eifer“. Sie impliziert eine Metaphysik, in der die Erkenntnis der Kulturerscheinung naturgemäß zu gewinnen sei und metaphysisch-positivistische Qualität habe (vgl. Weber 1956: 208). In diesem Fall sind die kulturellen Vorgänge und Institutionen zwar empirisch erfahrbar, aber nicht jeweils praxismäßig verstehbar. Sie sind nur das „*Seinsollende*“ (Ebd.: 186) des allgemeinen Naturgesetzes oder der bindenden Normen. Ihre Qualitäten als solche haften einem Ort objektiv bzw. wesenhaft an, wo die individuell-spezifische Praxis wenig in Betracht kommt. Hinzu kommt noch, dass sich eine solch naturalistische Objektivität danach richtet, was immanent in den *Sachen* ist, und nichts mit dem subjektiv zugefügten Wert bzw. Wollen zu tun hat (vgl. Ebd.: 206f. und 219). Die Vermischung der sachlichen Objektivität mit dem individuellen Wert wird in diesem Fall als ein Skandal beschimpft. Wir können weiter als Folge ihrer Anwendung in der Kulturwissenschaft feststellen, dass es eine objektive Geltung der Werte und bindenden Normen als die universale Wahrheit für die menschliche Praxis gibt. Die Aufgabe der sich auf diese Methode stützenden Kulturwissenschaft ist es, ein normatives Werturteil zu produzieren oder produzieren zu müssen (vgl. Ebd.: 187). Infolgedessen erhebt sie unvermeidlich normative Ansprüche an den einzelnen. Dies ist zwar eine mögliche und einfache Erklärung für Kulturerscheinungen, aber doch nicht eine überzeugende, weil das menschliche Kulturleben, praktisch gesehen,

keineswegs bloß dem imperativen Zwang der Normativität unterliegt. Es zeichnet sich vielmehr durch lebhaftige Mannigfaltigkeit, also abweichende Irrationalität aus. Folglich nennt Weber jenen Versuch „das alte lächerliche Vorurteil naturalistischer Dilettanten“ (Weber 1922: 48).

Zum anderen werden in der an Naturwissenschaft orientierten Kulturwissenschaft wegen der objektiven Gesetzmäßigkeit nicht nur die geschichtlichen Faktoren und Interpretationen für gesellschaftliche Erscheinungen vernachlässigt (vgl. Weber 1956: 204 und 207). Die Wertindividualität, die mit der Entzauberung der Welt und der Ungültigkeit dogmatischer Werte ersichtlich zu beobachten ist, wird dabei nicht genügend erwogen (vgl. Ebd.: 213). Jede Bestimmung von Handeln ist alsdann nicht aus dem vollenden Bewusstsein gegeben, sondern an einen Oberbegriff, etwa die normative Gesellschaft und ihr seinsollendes Ideal, also an Gewolltes gebunden. Doch dies ist eine rein spekulative Vorstellung, die an der sozialen Realität vorbeigeht. Rickert⁶ folgend hat Weber die These, Kulturwissenschaft könne die Methode der Naturwissenschaft problemlos übernehmen, in Frage gestellt. Für Rickert und Weber liegt die historische Forderung in der Entstehung der Kulturercheinungen. Genau aus diesem Grund rückt Geschichte bzw. kultureller Zusammenhang, anstelle von objektiver Allgemeinheit und Naturmäßigkeit, als ein Erklärungsmittel ins Zentrum, wodurch dann auch die Relativität und Individualität unmittelbar ins Blickfeld rückt. Bemerkenswert ist, dass die geschichtliche Bezogenheit und die individuelle Spezialität für Rickert und Weber keine gegensätzlichen Begriffe sind, sondern

⁶ Diejenigen, die sich mit der theoretischen Konsistenz zwischen dem südwestdeutschen Neukantianismus und Weber beschäftigt haben, werden zustimmen, dass Rickert direkten und nachlassenden Einfluss auf Weber übt (vgl. Oakes 1988). Es lohnt sich hier zu betonen, dass es Rickert sehr bewusst ist: Die Welt ist so mannigfaltig, dass sie sich unmöglich in einer einheitlichen Zwangsform zusammenschließt. Die Individualität ist nun nicht zu vernachlässigen. Hinsichtlich dieser Tatsache lässt sich die Regelmäßigkeit und Kontinuität am Individuellen bzw. Besonderen beobachten. Diese Wende geschieht auch im soziologischen Fall, in dem das Soziale im Individuellen zu begründen und zu erkennen ist.

durchaus in kompatible Verbindung gebracht werden können. Dies wird später noch erläutert.⁷

1.3.2 Soziales Handeln als Gegenstand der Weberschen Soziologie

In Bezug auf die Definition der Kulturwissenschaft stellt Weber die an Naturwissenschaft orientierte Kulturwissenschaft in Abrede. Dementsprechend hat er nicht mit einem Gesellschaftsbegriff begonnen, sondern als Erstes das soziale Handeln in Angriff genommen. Soziales Handeln „soll ein solches Handeln heißen, welches seinem von dem oder den Handelnden gemeinten Sinn nach auf das Verhalten *anderer* bezogen wird und daran in seinem Ablauf orientiert ist.“ (Weber 1972: 1) Die Individualität darf nun nicht mehr vernachlässigt werden. Die Bedeutung dieser Blickwendung liegt darin, dass das Gemeinsame oder das Allgemeine weniger als eine vorgegebene Einheit gesehen, sondern vielmehr anhand ihrer Elemente untersucht werden. Hierbei wird die empirische Wirklichkeit auf den Begriff des sozialen Handelns gebracht, der soziologisch als empirisch fassbarer Forschungsgegenstand anzusehen ist (vgl. Ebd.: 1).

Dieses soziale Handeln weist im einzelnen drei Merkmale auf, die die Besonderheit von Webers Programm ausmachen: *Erstens* lässt sich das Soziale nicht einfach an einem Gesellschaftsbegriff beobachten, sondern nur am Handeln selbst, das die

⁷ Die Einführung des Interesses an Geschichte in die Wissenschaft stellt den naturalisierten Objektivitätsbegriff in Frage und trägt zum Bewusstsein des historischen bei. Dies setzt interessanterweise dann auch die Individualisierung des Bewusstseins in Gang, die schließlich von der historischen Bestimmtheit abgekoppelt sein sollte. Seitdem wird die Aufmerksamkeit nicht nur auf das objektive Universale, sondern auch auf die historische Besonderheit gerichtet. Auf diesem Weg kommt der einzigartige Schatz der *personbezogenen Individualität* in der Gegenüberstellung der *historischen Individualität* zum Vorschein, sowohl in der Hinsicht des psychologischen Motivs als auch der hermeneutischen Auslegung. Die menschlichen Handlungen sind nun nicht nur für ihre historische Weltanschauung auf der Epocheseite charakteristisch, sondern auch für ihre Individualität auf der einzelnen Interpreten- oder Sprecherseite. Sie sind mit der Geschichte wandelbar, zeigen Zusammenhänge und Regelmäßigkeiten, aber unterliegen nicht der geschichtlichen Vorbestimmtheit.

individuelle Zuschreibung in sich trägt, in der sich der subjektiv gemeinte Sinn bewährt. Diesen Punkt hat Thomas Burger herausgearbeitet: „...for Weber the human mind is not merely a passive receptacle but plays an active role in the acquisition of knowledge.“ (Burger 1987: 61) Hinzu kommt, dass die empirische Wirklichkeit nicht das Abbild oder eine „faithful copy“ der Dinge ist. Vielmehr ist sie „a kind of image, a representation of reality in the mind.“ (ebd.)

Zweitens wird der Begriff des transzendentalen Subjekts durch seine Bezogenheit auf das Verhalten anderer erweitert. Gerade die Bezogenheit auf andere zeichnet Webers soziales Handeln im Unterschied zu der Monade aus. Phraseologisch gesehen drückt sich im sozialen Handeln, betrachten wir nur das Adjektiv *sozial*, mehr aus als im Begriff des freien Handelns im kantisch-isolierten Sinne. Es geht zwar vom Subjekt aus und verfügt auch über einen subjektiven Sinn. Doch versteht Weber unter sozialem Handeln noch mehr als Handeln, dem bloß freier Wille zugeordnet ist. Daraufhin wird das soziale Handeln auch nicht nur als Tun isoliert-vereinzelter Subjekte aufgefasst oder fassbar. Es ist durch das Verhalten der anderen mitbestimmt und daraus erklärbar. Das vermeintlich frei handelnde Individuum nimmt somit Rücksicht auf andere und ist in dieser Hinsicht gleichzeitig eingeschränkt. Das menschliche Dasein ist in diesem Sinne ein soziales geworden. Das Individuum ist nicht mehr das Subjekt, das sich mit allgemein-gültigem Vernunftstolz begnügen würde. Es hat das Du in Betracht gezogen. So wird es angemessener, soziales Handeln im Zusammenhang mit dem rickertschen „historischen Individuum“ oder dem hegelschen „weltgeschichtlichen Individuum“ zu verstehen.

Drittens erweist sich die Möglichkeit der Intersubjektivität zwischen Menschen als verbindliche Zusage, die die gegenseitige Bezogenheit erst ermöglicht. Dieser letzte

Punkt beschreibt die Wertbezüglichkeit bzw. Kulturbedeutung in einer historisch gegebenen Kultur. Die kulturelle Wertbeziehung, die die Objektivität der kulturwissenschaftlichen Erkenntnis garantiert, lässt sich als die Basis – der historische Hintergrund oder Zusammenhang – für das Verstehen des Sinnes eines sozialen Handelns oder für die sinnhafte verständige Orientierung des sozialen Handelns bezeichnen. Damit thematisiert Weber die Interpretation der Akteure auf Basis eines von ihnen gemeinten Sinnes, der letztlich mit der Sinnbedeutung ermöglichenden Kulturbedeutung verknüpft ist und daher von der alleinigen psychischen Intentionalität losgelöst ist. Wie wir noch sehen werden, verstrickt sich diese Denkweise in ihrem eigenen Netz. Denn tatsächlich birgt sie eine normative Implikation in sich. Diese stelle ich anschließend näher zur Diskussion.

1.3.3 Kulturbedeutung des sozialen Handelns

Weber geht von der Behauptung aus, dass in seinem programmatischen Entwurf das verstehende Erklären eines sozialen Handelns – der empirischen Wirklichkeit – mit Gesetzen einer gesamtgesellschaftlichen Theorie zu entkoppeln und die verbindliche Normen vorschreibenden Werturteile zu problematisieren sind, und dass das soziale Handeln nicht der Normativität unterworfen ist, sondern wesentlich durch subjektiv Sinnverleihende Orientierung ausgeführt wird. Während Weber eine neue Perspektive zur interpretativen Erkenntnis (im Gegensatz zur naturalistischen und teleologischen) ans Licht bringt, stellt sich hierbei offensichtlich die Frage, auf die auch Rickert gestoßen ist: Wie ist das intersubjektive Verstehen möglich? Rickert findet die Lösung zur Überwindung dieses Problems in der transzendentalen Wertbeziehung (vgl. Rickert 1926: 100ff.), wie sie Weber für die Objektivität kulturwissenschaftlicher Erkenntnis auch annimmt. Gerade deswegen ziehen Rickert wie Weber metaphysische Kritik auf sich, der sie beide ursprünglich zu entkommen versuchten.

Übersetzbarkeit und Verständlichkeit eines gemeinten Sinnes ist erst möglich in einer historisch gegebenen Kulturbedeutung. Für Weber funktioniert der Begriff der Kultur als Wertbegriff, mithilfe dessen die einzelne Kulturerscheinung für uns bedeutsam wird. Weber erklärt ihn präziser folgendermaßen: „Kultur ist ein vom Standpunkt des *Menschen* aus mit Sinn und Bedeutung bedachter endlicher Ausschnitt aus der sinnlosen Unendlichkeit des Weltgeschehens.“ (Weber 1956: 223) Hier ist die Kultur der konkrete historische Zusammenhang, der mit Werten ausgestattet ist und der einer Kulturerscheinung den spezifischen Sinn verleiht. Dieser Sinn ist zweifellos subjektiv. Aber der einheitlich-spezifische Gesichtspunkt in einem konkreten historischen Zusammenhang – als „die höchsten Werte des *praktischen* Interesses“ (Ebd.: 194) – wirkt objektiv. Soweit die Bedeutung einer spezifischen Kulturerscheinung aus jenen höchsten Werten verstanden werden kann, ist die Objektivität sozialwissenschaftlicher Erkenntnis zu gewinnen.

Kurzum: Weber weicht sowohl vom Standpunkt ab, wonach die einzelne Kulturerscheinung aus Gesetzen deduzierbar ist, als auch distanziert er sich von der Auffassung, die einzelnen Kulturerscheinungen könnten unter einem Allgemeinbegriff subsummiert oder aggregiert werden. Stattdessen geht Weber vom sozialen Handeln aus und setzt den Begriff der Kultur ein, dessen Wert notwendigerweise mit der Geschichte korreliert (vgl. Ebd.: 211) und unter dem die Bedeutung der individuellen Kulturerscheinung verständlich interpretiert werden kann. In diesem Sinne umfasst die Kulturbedeutung ein überempirisches oder transzendentes Geltungskriterium. Dies führt Weber einerseits wieder zum Bezugsproblem zurück, das er anfänglich kritisiert hat. Andererseits ist der transzendental mit der Kultur ausgestattete Mensch tatsächlich noch sehr

imperativ-subjektphilosophisch gedacht.

1.3.4 Die Relevanz der weberschen Idee für das Mikro/Makro-Problem

Beim Mikro/Makro-Disput ist Weber fast immer gegenwärtig. Hinsichtlich seiner Ablehnung des naturalistischen Vorurteils über die Gesellschaft und hinsichtlich seiner Aufmerksamkeit auf die individuelle Orientierung und deren Kulturbedeutung wird Weber meist als Vertreter des methodologischen Individualismus angesehen (vgl. Boudon 1987). Daneben haben manche herausgearbeitet, dass seine Handlungstheorie im Hinblick auf die soziale Beziehung die Kluft zwischen Elementen und Makrophänomen überbrückt und damit eine positivistische Realität korrigiert (vgl. Jeng 2003). Manche sehen es so, dass Weber auf Grund der transzendentalen Unterstellung der Wertbeziehung schließlich doch in die Ontologie verstrickt bleibt und in der Tat eine anti-subjektivistische Position vertritt (vgl. Alexander/Giesen 1987). Diese soziologischen Rezeptionen sind so unterschiedlich, dass man sich fragen könnte, ob von ein und demselben Autor gesprochen wird. Aber hiervon nährt sich eben die Soziologie – selbstverständlich auch die Soziologen.

Im Folgenden wähle ich einige der oben diskutierten Punkte aus, die meines Erachtens für die gegenwärtige Mikro/Makro-Diskussion relevant sind. Der *erste* Punkt ist die Abwesenheit eines einheitlich-gesellschaftlichen Oberbegriffs, der dinghaft-wesentlich definiert ist. Weder durch einen sachlich-objektiven Kollektivbegriff noch durch eine gesetzliche Normativität kann die empirische Wirklichkeit angemessen dargestellt und analysiert werden. Sie ist so mannigfaltig, dass man ihre spezifische Kulturbedeutung, die ihr ein Handelnder subjektiv zuschreibt, im Auge behalten muss, um sie besser verstehen zu können. Der *zweite* Punkt ist der Begriff des Kulturmenschen, der zwar im Hinblick auf die

Wertindividualität mit dem transzendentalen Subjekt im kantischen Sinne identisch ist. Aber aufgrund seiner historisch-kulturellen Wertbezüglichkeit zersetzt der Begriff im Grunde das transzendente Subjekt. Von diesen zwei Punkten leitet sich ein dritter neuer Punkt ab: Der Zirkel zwischen Teilen und Ganzem. Weber verschiebt das naturalistische Wesen durch eine subjektive Auslegung in einen Kulturzusammenhang. Einerseits befindet sich die Beobachtbarkeit des Sozialen nun im Individuellen. Andererseits kann das Individuelle nur im Zusammenhang des kulturellen Ganzen begründet und verständlich gemacht werden. Solch ein Zirkel zwischen Teilen und Ganzem ist eine alte „Kunst“ in der abendländlichen Kultur, die vor allem bei der Auslegung der heiligen Schrift angewendet wurde⁸. Auch er benennt aber ein normatives Ordnungsschema.

1.3.4.1 Kulturbedeutung statt Gesellschaftsbegriff

Die Grundidee Webers ist die folgende: Die Gesellschaft ist nicht Produkt objektiv sachlicher Zusammenhänge in den Dingen, sondern Ergebnis subjektiv gedanklicher Zusammenhänge in einer Kultur (vgl. Weber 1956: 206). Es bedarf keines ontologisch-normativen Gesellschaftsbegriffs, um das rechte Verständnis des Sozialen zu erwerben, auch keines Allgemeinheitsbegriffs im Stil eines empirische Ereignisse subsummierenden Historismus oder eines sich vervollkommnenden vernünftigen Wesens, sondern das Soziale hat einen, scheinbar mannigfaltigen, doch eindeutigen, selbst vermittelten Sinn, also eine Kulturbedeutung. Diese ist im Besonderen dort gültig, wo die einzelne Kulturerscheinung subjektiv ausgelegt (nicht determiniert!) wird. Man muss die individuelle Orientierung mit subjektiv gemeintem Sinn verstehen und gerade indem man sie so versteht und gleichzeitig in ihr die

⁸ Über die Technik dieses Teil-Ganzes-Schema lernt man viel in der Hermeneutik der heiligen Schrift, siehe: *Wahrheit und Methode* (Gadamer 1986), vor allem S. 176-180. Dies hat unmittelbar die Idee des hermeneutischen Zirkels bewirkt.

Kulturbedeutung erkennt, hat sie eine subjektiv-sinnhafte Bedeutung.

In diesem Zusammenhang hat Wolfgang Schluchter Recht, wenn er behauptet, dass Weber statt einen klaren Gesellschaftsbegriff zu nennen, für das Soziale und seine Regelmäßigkeit einen Ordnungsbegriff wählt, der mit der Kulturbedeutung zu tun hat (vgl. Schluchter 1998: 16f.). Kulturbedeutung versteht sich als der gedankliche Zusammenhang in einem historisch gegebenen Kulturkontext. Sie ist stets von „speziellen und ‚einseitigen‘ Gesichtspunkten“ (Weber 1956: 211) abhängig. Schluchter, der hierauf weiter eingeht, führt fort, dass Weber mit dieser Behauptung „die Idee einer Einheit der Geschichte“ (Schluchter 1998: 81) voraussetzt. Des Weiteren diene diese als „eine regulative Einheit“ (Ebd.: 81) dazu, einen Kulturablauf oder eine individuelle Handlungsrichtung auszulegen. Es scheint so, als ob das Problem der Intersubjektivität bzw. sozialwissenschaftlichen Objektivität damit gelöst sei. Doch gerade mit dieser regulativen Einheit der Geschichte postuliert Weber tatsächlich einen außerhalb des subjektiv ausgelegten Sinns liegenden Maßstab. Also ist die individuelle Kulturbedeutung keineswegs so frei von normativ-metaphysischer Voraussetzung, wie man sich vorgestellt hat.

Der Wert Gesichtspunkt und die Kulturbedeutung sind historisch geartet und verfügen über historisches Sein. Mit ihm relationiert ein Kulturmensch, während er seine Interpretation einer spezifischen Erscheinung macht und damit motiviert ist, zu handeln. An dieser Stelle vergleicht Schluchter Webers Wert- und Kulturbedeutung mit Mannheims geschichtlichen Relationen der Kulturererscheinung und schließt auf die Ähnlichkeit beider Perspektiven. (vgl. Ebd.: 86). Da Weber Kulturbedeutung als Regulativ im zeitlich- wie örtlich-spezifischen Zusammenhang annimmt, lässt er, wie Mannheim, den „normativen Gehalt“ (Hoffmann, 1996: 100) in einem bestimmten

geschichtlich-kulturellen Kontext zu.⁹ Wo Mannheim erkenntnistheoretisch Seinverbundenheit betont, greift Weber auf Kulturverbundenheit zurück. Folglich stößt Weber, wie Mannheim, auf das Problem der Wiederkehr metaphysischer und normativer Voraussetzungen.

1.3.4.2 Wir sind Kulturmensch

Abgesehen davon, dass die Kulturbedeutung schließlich den normativen Boden für Kulturerscheinungen bildet, sind die Aufhebung der naturwissenschaftlichen Gesetze und die Inanspruchnahme der individuellen Auslegung aufschlussreich für die Mikro/Makro-Diskussion. Jeder einzelne Kulturvorgang ist in seiner Eigenart erkennbar und auslegbar; das Soziale ist am Individuum zu beobachten. Indem Weber die Konzentration auf das individuelle Motiv erweckt, ist seine Lehre oft als methodologischer Individualismus anzusehen. Dies ist der Fall in dem Sinne, dass die individuelle Zuschreibung einer Kulturerscheinung eine entscheidende Rolle für die Handlungsrichtung und –auslegung spielt. Daraus schließen manche, wie Jens Greve, auf eine reduktive individualistische Position Webers. Greve kommentiert: „Man kann demnach sagen, dass für Weber eine Eigenständigkeit von Institutionen schon deswegen nicht zu denken ist, weil dasjenige, was eine soziale Beziehung ausmacht, nicht unabhängig davon sein kann, welche individuellen Orientierungen vorliegen, und dass folglich die kausalen Folgen einer sozialen Beziehung für die individuellen Orientierungen immer die Folgen der individuellen Orientierung selbst sein müssen.“

⁹ Luhmann hat einmal über die normative Implikation und die Vernachlässigung der unbestimmbaren Zurechnungsverfahren in dem klassischen wissenssoziologischen Ansatz (zurzeit von Mannheim) geschrieben: „Er arbeitet mit einer Attribution von Wissen. Wissen wird als Ausdruck einer Interessenlage oder einer entwicklungsgeschichtlichen Situation bestimmter Gruppen, Schichten oder Klassen gesehen, und dies auf einer eher kollektivistischen Basis, das heißt ohne Analyse der internen Kommunikationsstrukturen dieser Trägergruppen. Dieses Forschungsinteresse wird neopostneomarxistisch tradiert, ohne die Ergiebigkeit des Zurechnungsverfahrens zu reflektieren.“ (Luhmann 1980: 11-12) Dies gilt für Sachverhalte zwischen Gruppen sowie innerhalb einer Gruppe.

Was unabhängig sein kann, und darauf kommt es hier an, ist natürlich die Orientierung und das Handeln des jeweils anderen. Aber daraus folgt nicht, dass daraus eigenständige soziale Eigenschaften emergieren.“ (Greve 2006: 41) Der Frage, ob bei Webers Lehre schließlich ein emergentes Makrophänomen entsteht, werde ich hier nicht weiter nachgehen. Greve hat Recht, wenn er behauptet, dass sich die individuelle Orientierung in den Interaktionen der sozialen Beziehungen subjektiv einstellt und Rücksicht auf die Orientierung anderer nimmt. Doch zögert er Nachforschungen anzustellen, wie sie aus einer historisch gegebenen Kultur erst ihre Kulturbedeutung gewinnt, die im Grunde schon die gegenseitige Bezogenheit aufeinander und die Intersubjektivität voraussetzt. Greve begnügt sich mit der Reduktion auf das Handeln, indem er nur die individuelle Orientierung in Betracht zieht und die Wertbezüglichkeit auf andere einfach zur Seite schiebt.

In der Tat beschränkt sich Weber niemals auf das einzelne individuelle Motiv, sondern macht eine Erweiterung in die wechselseitige Bezogenheit notwendig. Dass das so ist, beweist gerade die „transzendente Voraussetzung jeder *Kulturwissenschaft*“, die nach Weber nicht bedeutet, „dass wir eine bestimmte oder überhaupt irgend eine „Kultur“ *wertvoll* finden, sondern dass wir *Kulturmenschen sind*, begabt mit der Fähigkeit und dem Willen, bewusst zur Welt *Stellung* zu nehmen und ihr einen *Sinn* zu verleihen.“ (Weber 1956: 223) Es ist klar, dass Weber den kulturellen Sinn bzw. Wert als eine transzendente Voraussetzung für das Individuum betrachtet. Wolfgang Schluchter sieht dabei deutlich, dass Weber tatsächlich einen gehaltvollen Subjektbegriff postuliert. Aber Schluchter erklärt weiter, dass der *Kulturmensch* keinen vorrangigen Stellenwert für die Auslegung beanspruchen kann und seine individuelle Orientierung stets in der *Kulturbedeutung*, die ihrerseits mit historischen Werten aufgeladen ist, zum Ausdruck bringt. „Gerade wegen seiner

wertphilosophischen Implikationen hat Weber die historische Sozialwissenschaft nicht zum Moment einer *historischen* Subjektphilosophie gemacht“ (Schluchter 1998: 82).

Unsere Stellungnahme ist nicht einfach das Ergebnis des als isoliert vorzustellenden Bewusstseins. Sie hat vielmehr stets mit der Wert- und Kulturbedeutung in einem konkreten geschichtlichen Kontext zu tun, wodurch die wechselseitige Bezogenheit möglich ist und subjektive Besonderheit mit objektiver Allgemeinheit in Einklang gebracht werden können. Webers Idee, die Verbindung der subjektiven Auslegung mit dem objektiven Wertbegriff, ist Nassehi durchaus bewusst. Eben diesen Gedanken paraphrasierend kommt er zur Einsicht: „Die hegelsche Figur der Freiheit durch Unterwerfung und der Anerkennung als Medium des Ausgleichs und der Herstellung von Allgemeinheit verbindet Weber mit dem kantischen Motiv seiner Soziologie, das Handeln der Einzelnen unter die Ägide von Motiven und Maximen zu stellen.“ (Nassehi 2006: 31; dazu noch vgl. Saake/Nassehi 2004) Dadurch, dass sich der subjektiv ausgelegte Sinn in einer besonderen Beziehung zur intersubjektiven Wertbezogenheit und Anerkennung befindet, versucht Weber der Gefahr des Solipsismus zu entkommen. Für Weber entsteht die Möglichkeit der gegenseitigen Anerkennung möglicherweise dort, wo die Wert- und Kulturbedeutung dies verbürgt.

Die Grenze dieses subjektiv begründeten Kulturmenschen zeigt sich nun daran, dass Weber ihn niemals als von anderen abgesondertes, isoliertes Ich verstanden hat, sondern ihn tatsächlich im Sinne der Bezogenheit auf andere und in der Gebundenheit mit einer transzendentalen Wertsphäre aufgefasst hat. Nach Weber stellt sich freilich eine besondere Aufgabe der Soziologie, den subjektiv gemeinten Sinn zu verstehen. Aber dieser – die individuelle Orientierung oder das psychologische Motiv – ist für Weber grundsätzlich nur ein eigenständiger Akt in einem Kulturzusammenhang, der

weder die Gleichsetzung mit dem kantisch-transzendentalen Subjekt noch die mit der psychologischen Intention ist. Er ist vielmehr eng mit der Wertsphäre verbunden, durch die er als eine eigentümliche Kulturbedeutung aufgeschlüsselt wird. Indem die subjektiv-sinnhafte Bedeutung für das Verständnis des Sozialen auf dem Grundsatz der „individuellen Orientierung in einem Kulturzusammenhang“ beruht, bleibt sie freilich ihrerseits in einer kulturell-normativ begründeten Voraussetzung befangen. Dies soll eigentlich bei Weber fehl am Platz sein.

1.3.4.3 Zirkel vom Ganzen und den Teilen

Betrachten wir nun näher, was Weber mit dem Grundsatz der „individuellen Orientierung in einem Kulturzusammenhang“ meint. Es war logischerweise von jeher klar, dass hier ein Zirkel vorliegt, der schließlich den normativen Anspruch des mit historischem Wert ausgestatteten kulturellen Zusammenhangs erhebt. In diesem Thema sollte zuerst kein metaphysisch-normativer Gesellschaftsbegriff vorkommen, der das Soziale in einen einheitlichen Topf wirft, weil für die empirische Wirklichkeit klar ist, dass zur Erklärung ihrer Mannigfaltigkeit eine dinghafte Gesellschaft niemals genügen kann. Hier wird man nicht einmal mit kausalen Gesetzen zufrieden sein und keine vorrangige Leitung der Gesellschaft über die menschlichen oder kulturellen Handlungen fordern, die die Handelnden zwingt etwas zu unternehmen, was sie regelmäßig tun sollen. Es wäre möglich anzunehmen, dass wirkungsmäßig etwas Größeres und Höheres existiert. Aber dies widerspräche der Vermutung, dass es eine ontologische Gesellschaftssubstanz gibt, die für unsere Betrachtung zugänglich ist.

Die Unterschiede der sozialen Handlungen drängen sich auf. Nur diese sind die einzige Tragweite des Sozialen, die für Forscher verständlich und beobachtbar sein kann. Damit wird „Aufklärung der Tragweite jenes grundlegenden

Tatbestandes“ (Weber 1956: 201f.) zu sozialwissenschaftlichem Gegenstand. Die Unsichtbarkeit der Gesellschaft ist durch die Tragweite der Handlung sichtbar geworden. Hier liegt das eigentliche Problem der kulturwissenschaftlichen Erkenntnis. Um das (vorstellbare) Gesellschaftliche aufzufassen, sollte man nicht naiv von ihm selbst ausgehen, sondern umgekehrt strategisch von ihren Elementen, von den Teilen, die ihrerseits über historisch-kulturelle Bedeutung verfügen und im Grunde ganz anders als die von der Allgemeinheit herausgeleiteten Elemente dargestellt sind. Es liegt hier auf der Hand, dass der Mensch als das grundlegende Element nicht mehr dergleiche ist, der im kantischen Sinne an sich vollkommen und frei ist. Vielmehr befindet er sich in der kulturellen Bezogenheit auf andere und orientiert sich an diesen. Dies hat zur Folge, dass die Subjektivität mit der Objektivität zu verbinden ist. Eine Wissenschaft, die auf diese Weise ein spezifisches Element in seiner Kulturbedeutung verfolgt, erstrebt „Geschichtsinterpretation unter einem spezifischen Gesichtspunkt [geschichtlich-kulturellen Zusammenhang als Ganzes: H.M. J.] und bietet ein Teilbild, eine *Vorarbeit* für die volle historische Kulturerkenntnis.“ (Weber 1956: 204) Das Ganze ist unzugänglich; nur seine Einzelheiten sind empirisch sichtbar, verstehbar und auslegbar. Doch sind die Einzelheiten – die individuelle Orientierung und der subjektiv hinzugefügte Sinn – wiederum nur in einem Kulturzusammenhang, der in der Tat einen einheitlichen Wert hat und auf den das Ganze zielt, zu verstehen.

Solch spekulative Relativierung zwischen Ganzem und Teilen führt schließlich zu einem deskriptiv-normativen Schema. Und zwar nicht nur deswegen, weil der Kulturwert in einem Kulturzusammenhang transzendental vorausgesetzt ist, sondern auch weil in der Tat hier eine enge kausal-determinierende Entsprechung zwischen individueller und historischer Kulturbedeutung besteht. Gert Albert hat dieses zirkuläre Verhältnis bei Weber auch im Auge, indem er Webers Lehre als den

moderaten methodologischen Holismus betrachtet. Dieser besagt: „Es geht den Weg von der Makro- über die Mikro-Ebene und wieder zurück.“ (Albert 2005: 401). „Das Erklärungsobjekt des Geistes des Kapitalismus [Makroebene: H.-M. J.] als einer spezifischen Wirtschaftsorientierung [Mikroebene: H.M. J.] ergibt sich aufgrund des Einflusses der religiösen Ethik des asketischen Protestantismus [makroskopischer Kulturzusammenhang: H.-M. J.] auf die Lebensführung [Mikroebene: H.-M. J.].“ (Albert 2005: 402) Albert erläutert weiter, dass sich die Lebensführung als die individuelle Orientierung zwar vielfältig darstellt. Daraus ergibt sich jedoch ein stark emergentes Phänomen, z.B. der Kapitalismus. Hinsichtlich dieses Zirkels glaubt Albert optimistisch fest daran, dass uns Webers Programm im Unterschied zum absoluten methodologischen Holismus erlaubt, die Aktivität und Mannigfaltigkeit des Individuums zu verstehen und dabei die emergente Erscheinung ins Auge fassen zu können.

Gewiss bedeutet es einen wichtigen Punkt in der Entwicklung der sozialen Erscheinungen, dass das Verstehen eines spezifischen Elements in seiner Eigenart von allen naturalistischen Interessen völlig abgelöst ist. Weder das metaphysische Ganze noch die organische Gesamtheit oder eine normative Einheit leiten das Verfahren, das in jedem Element seine Einzigartigkeit ausdrückt und seine Interpretation bewirkt. Die Vielheit der Handlungen muss stets in Erwägung gezogen werden. Das soziale Phänomen ist als die kulturelle Einheit der individuellen Orientierung anzusehen. Diese ist ihrerseits subjektiv wie mannigfaltig.

Jedoch können die Elemente nur unter einem Kulturkontext sinnhaft sein, der ihnen als einheitlicher Sinn dienen kann. Für Weber ist das emergente Phänomen in der Tat das Ergebnis eines einheitlichen Kulturzusammenhangs, eines *anderen* Ganzen.

Dieser Zirkel zwischen Ganzem und Teilen erhebt schließlich sowohl metaphysische als auch normative Ansprüche, hinsichtlich deren Webers Programm noch weit von der praxisorientierten Sozialität, die die dialektische Beziehung zwischen Ganzem und Teilen aufklärt, entfernt ist. Peter Isenböck hat sich mit der Unterstellung transzendentaler Wertbeziehung und der Unterlassung von Praxis bei Weber auseinandersetzt und darin die vorgegebene Normativität entdeckt (vgl. Isenböck 2006).¹⁰

Zusammenfassend: Durkheim hat die Gesellschaft als eine moralische Einheit in das menschliche Leben eingeführt und sie als vorangängig vorausgesetzt. In diesem Fall entstehen die Freiheit und die Individualität dadurch, dass die Gesellschaft sie erst garantiert oder zuspricht. Dabei ist die Moral stets eine Integrationschiffre. Hingegen geht Weber von dem sozialen Handeln aus. Das Makrophänomen ist unzugänglich und nur an der individuellen Orientierung erkennbar. Diese ist aber nur in einem Kulturzusammenhang sinnhaft verstehbar. Hier setzt Weber die Kultur und ihre Bedeutung ein, mithilfe derer das individuelle Motiv aneinander anschließen kann und die die Kontinuität der mannigfaltigen Handlungen ermöglichen. Die zwei unterschiedlichen Programme machen auf ihre jeweilige Art und Weise plausibel, wie der Mensch in der modernen Gesellschaft seine Individualität sowie seine Kollektivität erhält. Durkheim setzt von Anbeginn eine Moral voraus, damit die Individualisierung als eine Notwendigkeit der moralischen Anforderung gilt und der gesellschaftliche Zusammenhang nicht aufgrund der radikalen Individualität zerrissen

¹⁰ Isenböck kritisiert im Grunde nicht die Unterstellung der transzendentalen Wertbedeutung bei Weber. Er ist nur der Meinung, dass man an diesem Punkt Weber mit Rickert leichtfertig gleichsetzt und die transzendente Wertbedeutung danach vorschnell ablehnt. Im Gegensatz dazu verteidigt er Weber wegen seines hermeneutischen Blicks und versucht zudem, den Begriff der Lebenswelt von Habermas in die transzendente Unterstellung einzuführen. So stellt er fest, dass mithilfe von Habermas – übrigens setzt auch dieser das Transzendente voraus – die Praxis in der Lebenswelt angemessener in Betracht gezogen wird.

ist. Stattdessen hebt Weber zuerst die individuelle Fähigkeit und Aktivität hervor, und setzt danach die Kultur für die gegenseitige Bezogenheit und die Intersubjektivität ein. Trotz der theorietechnischen Unterschiede bleiben sowohl die Moral als auch die Kultur hier unterdeterminiert und zwar in dem Sinne, dass das Vorhandensein der Moral und der Kultur nicht soziologisch untersucht wird. Daher bringen sie gewissermaßen die vorgegebene Normativität mit sich. In der Tat sind sie selbst ein Produkt der Praxis und kommen nur da zu ihrer Geltung, wo die Menschen sie verwenden, korrigieren und praktizieren. Anders formuliert: Ohne Individuen und ihr Tun wären weder Moral noch Kultur als etwas Kollektives oder etwas Allgemeines zustande gekommen. Insofern bedürfen sowohl die Moral als auch die Kultur auch einer soziologischen Analyse, die die Moralisierung sowie die Kulturalisierung zutage bringt, was das soziologische Geschäft nicht leichter, sondern schwieriger macht. (vgl. Nassehi 2000b)

1.4 Georg Simmel: Der methodologische Situationalismus

Resümierend stoßen Weber wie Durkheim im Hinblick auf das Mikro/Makro Problem schließlich auf einen normativen Kern: bei diesem auf die Moral als den Zwangsmechanismus, bei jenem auf die Kulturbedeutung als die transzendente Voraussetzung. Sie können sozusagen das dynamische Entstehen von Makroentität nicht berücksichtigen. Diese – sei es Moral oder Kultur – ist mehr als ein bloß mit Geschichte und Kulturkreis variierendes Sein, das die Gesellschaftsintegration oder die Intersubjektivität von Anfang an garantiert. Dass sich das Individuum in der Moral sowie in der Kultur eingelebt hat, ist nur eine Behauptung, die die theoretische Funktion für das Zusammenhalten des menschlichen Lebens erfüllt. Dies hat das Thema der prozeduralen Genese noch nicht berührt. Um solcher Vorhergegebenheit zu entkommen, muss man die Moral und die Kultur selbst als sozial oder praktisch

konstruiert betrachten. Es scheint mir, dass diese Lücke durch die Grundidee des methodologischen Situationalismus auszufüllen ist: nämlich das in der Situation praktisch Ausgeübte. Auf diese Weise werden die praktischen Qualitäten von dem Gesellschaftlichen in Betracht gezogen. Dies versuche ich nun mit Simmel plausibel zu machen, der sich mit Blick auf die tatsächliche Wechselwirkung der Menschen als Begründer des methodologischen Situationalismus (vgl. Knorr-Cetina 1988: 21) etabliert hat. Hiermit hat er auf den prozeduralen Aspekt der Gesellschaft aufmerksam gemacht.

Im Folgenden soll das Mikro/Makro-Verhältnis, also das Individuum/Gesellschaft-Verhältnis im Hinblick auf den Begriff der Wechselwirkung betrachtet werden. Um den Anforderungen gerecht zu werden, versuche ich einigen Punkten auf den Grund zu gehen: erstens Simmels Ablehnung des gesellschaftlichen Realismus und Gesetzes; zweitens Simmels Zweifel an dem kantisch-zeitlosen subjektiven Element, das sich in der Tat dem festen Inhalt eines Gesetzbegriffs, also der Substanz des Lebens und dem Allgemeinheitsbegriff unterwirft. Drittens wird die Frage, wie eine Gesellschaft möglich ist, mit Blick auf die Wechselwirkung der Individuen und deren anti-metaphysische Implikation aufgegriffen. Zum Schluss werde ich zum allgemeinen Mikro/Makro-Problem zurückkommen und versuchen, mithilfe des Diskutierten eine Zwischenstufe vom normativen zum praktischen bzw. operationalen Gesellschaftlichen aufzuzeigen. Die durch Wechselwirkung gebauten Vergesellschaftungsformen offenbaren dabei einen neuen Horizont, den die Soziologen zu Simmels Zeit noch nicht tiefgründig betreten haben und dem eine unübersehbare Aktualität bescheinigt werden kann: nämlich die tatsächlich geübte Praxis in den interaktiven oder reziproken Relationen. Wie man später noch sehen wird, ist dieser theoretisch praxisorientierte Schritt bei Goffman und Luhmann wieder

aufzufinden. Aber anders als Simmel, der noch den seelischen Energien verhaftet bleibt, kaprizieren sich Goffman wie Luhmann dehumanistisch. Der Mensch und seine Kapazität stehen nun nicht mehr im Zentrum der Handlung. Ihre Bewegung ist von ihrer eigenen Logik geleitet. Diese gedankliche Umstellung beinhaltet gleichzeitig auch eine neue Vorstellung von Gesellschaft. Diese ist dann nicht nur nicht-metaphysische Substanz, sondern kann auch nicht mehr einfach als die Folge der Wechselwirkungen unter *Individuen* angesehen werden, die in der humanistischen Tradition als Handlungsträger gelten. Damit werde ich mich in den nächsten zwei Kapiteln ausführlich befassen. Nun zu Simmel.

1.4.1 Die Ablehnung der starken Gesellschaft

Neben Durkheim und Weber beteiligte sich auch Simmel im 19. Jahrhundert maßgeblich an der Arbeit der Etablierung von Soziologie als einer eigenständigen Disziplin in Abgrenzung zu Nachbardisziplinen. Zu der Zeit, in der Simmel seine soziologische Kritik und Arbeit in Angriff nahm, war man schon mit den kollektiven Kräften und den historisch-gesellschaftlichen Faktoren für die menschlichen Handlungen vertraut. Dies hat Simmel als den bedeutsamsten und folgenreichsten Fortschritt der Gegenwart bezeichnet, der seinerseits die Unzufriedenheit der individualistischen Reduktion aufzeigt (vgl. Simmel 1968: 41, das individuelle Gesetz). Aber er sieht gleichzeitig die Gefahr von Starrheit und Untragbarkeit der starken historisch-gesellschaftlichen Kraft, wenn man diese einfach als Träger der menschlichen Erscheinungen oder gar als Naturgesetz annimmt und dann nicht daran arbeitet, wie sie praktisch möglich ist. Die auf diese Idee gebaute Geschichte und Gesellschaft ist vor allem für den Vorwurf der Irrealität und Überbestimmtheit anfällig.

Sie postuliert einen festen Gesellschaftsinhalt¹¹, der sich als eine normative Kraft erweist und die Einflüsse auf menschliche Handlungen ausübt. Darin liegt gerade das Problem der Soziologie: Die Überbetonung der gesellschaftlichen Macht als Abstraktion und Allgemeinheit, die als „ein regulatives Prinzip“ alle menschlichen Erscheinungen – einschließlich denen, die unmöglich in einem Zusammenhang stehen – unter sich bringt. Nicht zuletzt liegt ihr Problem noch darin, dass die Soziologie, der Geschichte der Philosophie folgend, ein gesellschaftliches Gesetz aufzufinden versuchte (vgl. Simmel 1968: 49). Später beschreibt Simmel die „Hingerissenheit einer Menge“ (Simmel GA 16: 99) als „einen soziologischen Rauschzustand“ (ebd.: 98), in dem man naiv glaubt, alles auf die Gesellschaft zurückführen zu können. Hier ist die Gesellschaft allein für das menschliche Handeln verantwortlich; dem Einzelnen ist nicht einmal das Verbrechen zurechenbar. Wenn dies angenommen wird, ergibt sich daraus unvermeidlich eine „soziologische Tragik“ (ebd.: 94), in der die Zurechnungsfähigkeit des Einzelnen und die Individualisierung nicht angemessen erklärt werden können.

Trotz der scharfen Kritik an der großen Gesellschaft, die zum Schluss zur Wertlosigkeit inflationiert, betrachtet Simmel den Begriff der Gesellschaft immer noch als ein gemeinsames Element, an dem die soziologischen Bezugsprobleme anknüpfen (vgl. Simmel GA 16: 62) – ganz anders als Weber, der in der verheerenden Kritik an der metaphysisch bedingten Gesellschaft den Gesellschaftsbegriff überhaupt

¹¹ Für Simmel besagt eine normativ vorausgesetzte Gesellschaft einen statischen Inhalt, der die lebendigen Inhalte nicht im praktischen und empirischen Sinne in sich einschließt. Um dies besser zu erläutern, setzt Simmel die Unterscheidung zwischen Form und Inhalt der Gesellschaft an. Für ihn zeigt sich die Naivität der Idee, dass das menschliche Geschehen mit der vorgegebenen Gesellschaft variiert. Eine solche Vorstellung legt den Inhalt der Gesellschaft fest und kann daher ihre Lebendigkeit nicht angemessen nachverfolgen. Im Gegensatz schlägt Simmel vor, die Vergesellschaftungsformen zu erforschen, die sich ihrerseits durch die sich von Wechselwirkungen ergebenden Inhalte realisieren. Mithilfe dem Form/Inhalt-Unterschied hat Simmel das dialektische Prinzip der Vergesellschaftung auf den Begriff gebracht. Insofern hat er Soziologie als „eine neue *Methode*, ein Hilfsmittel der Forschung“ bezeichnet. (Simmel 1983: 3)

aufgibt. Freilich ist die Gesellschaft für ihn nicht schlicht als ein Wesen anzusehen; die Aufgabe der Soziologie besteht auch nicht darin, die gesellschaftlichen Faktoren für die menschlichen Erscheinungen zu untersuchen. All dies bleibt nur an der Voraussetzung verhaftet, unter der man die Gesellschaft als inhaltlich gegeben betrachtet und anschließend pauschal behauptet, dass der Mensch ein Gesellschaftswesen sei (Simmel GA 16: 16), ohne dabei einerseits die Dynamik und Prozesshaftigkeit der Gesellschaft ans Licht zu bringen, andererseits die menschlichen psychischen Konstellationen ernst in Betracht zu ziehen. In solch einer Reflexion hat Simmel Soziologie umdefiniert als eine Wissenschaft, die das Spezifisch-Gesellschaftliche, also die „Vergesellschaftungsformen“ oder „Sozialisierungsformen“ prozedural und genetisch untersucht (Simmel GA 11: 47). Hier kündigt sich die Prozessierung der Gesellschaft deutlich an.

Dementsprechend hat Simmel bei der Kritik der Philosophie der Geschichte angemahnt, dass man hier von Kant lernen soll, der die Naturerkenntnis vom Naturalismus befreit und das subjektive Motiv im Auge hat (vgl. Simmel 1968: 30ff.) – was einen sehr leicht verwirren kann, weil Simmel auf der anderen Seite das kantische Subjekt auch vehement kritisiert. Damit hat Simmel den psychischen Deutungen ernsthaft Rechnung getragen. Indem er die psychischen Deutungen hervorhebt, die ihrerseits mannigfaltig und nicht unbedingt der starken gesellschaftlichen Macht unterworfen sind, ist es ersichtlich, dass er die Gefahr der versteiften Gesellschaftsvorstellung durchaus erkannt hat. Man darf nun nicht mehr von einer Gesellschaft ausgehen, die vor den menschlichen Handlungen oder vor den Wechselwirkungen der Individuen da ist. Vielmehr erlebt sie einen Vergesellschaftungsprozess, in dem die Individuen viel geleistet haben. Diese Umstellung von dem Sein auf das Werden, also von der Was-Frage auf die Wie-Frage

impliziert schon ein dialektisches Prinzip, das sich durch Wechselwirkungen auszeichnet. Ich werde nicht näher darauf eingehen. Hier reicht es mir darauf hinzuweisen, dass Simmel einen großen und starken Gesellschaftsbegriff für unbrauchbar erachtet. Denn solch eine Gesellschaft impliziert einen festen Inhalt und gerät daher in eine Krise, sich mit der Wirklichkeit und der Lebendigkeit des Lebens zu entkoppeln. Nicht zuletzt auch deshalb, weil sie eine normativ-metaphysische Einheit postuliert, die den Anforderungen soziologisch-empirischer Prozesse nicht gerecht wird. Um sich dagegen zu wehren, plädiert Simmel für die Berücksichtigung seelischer Energien und dafür, Kant vorbildlich zu folgen. Interessanterweise ist hier zu berücksichtigen, dass sich Simmel aber von der Reduktion sozialer und menschlicher Erscheinungen auf das kantische Subjekt abwendet. Simmel berechtigt einerseits die Entdeckung der Gesellschaft, ohne dabei an einer inhaltsfesten Gesellschaft festzuhalten, thematisiert andererseits auch die psychische Konstellation, ohne die sich vervollkommnende Absicht des Akteurs oder das Wesen eines Individuums zu bedenken. Anschließend wird dies näher diskutiert.

1.4.2 Die Aufarbeitung des kantischen Subjekts

Wie oben schon erwähnt wurde: *Einerseits* lobt Simmel die Entdeckung der gesellschaftlichen Kraft, die den reduktionistischen Individualismus in Frage stellt. Dies lässt sich sehr gut an einem Beispiel ablesen, das Simmel in seinem Artikel *Das Problem der Soziologie* (1894) angeführt hat: Man könne den kollektiven Begriff Griechen oder Römer nicht auf einen einzelnen Menschen reduzieren. Es gebe keinen Griechen oder Römer, der allen Eigenschaften dieses kollektiven Begriffs entspricht. Außerdem sei es nicht mehr möglich, „die historischen Tatsachen[...], die Inhalte der Kultur, die Arten der Wirtschaft, die Normen der Sittlichkeit aus dem Einzelmenschen, seinem Verstande und seinen Interessen heraus zu erklären (Simmel GA 11:

15).“ *Andererseits* kritisiert er aber die Unflexibilität und Unplausibilität der starken Gesellschaft und ruft wiederum die seelischen Energien und psychischen Deutungen auf den Plan. Diese auf den ersten Blick nicht unbedingt in Einklang kommenden Konstellationen lassen sich gut an Simmels Interpretation zum kantischen Subjekt erklären.

Bekanntlich hat Kant exemplarisch die Versöhnung der Besonderheit mit der Allgemeinheit bearbeitet, indem er das transzendente Subjekt zu einer Instanz erhebt, in der das Empirische mit der Transzendenz in Verbindung gesetzt werden kann. Dabei konzipiert Kant das vernünftige Wesen mit Willen und Freiheit als die Chiffre, die nicht nur die unglaublichen, sinnlichen Empfindungen überwinden kann, sondern sich zur Allgemeinheit selbst steigert. Man kann die Moral sowie die äußere Naturwelt auf das Subjekt und sein synthetisches Vermögen zurückführen. Das autonome Subjekt ist der Allgemeinheitsbegriff selbst, ein Begriff, der die Freiheit nicht ausschließt, sondern einschließt, und ein Begriff, der das imperative Sollen in sich trägt. Schließlich gehört nur die Vernunft zu diesem Begriff, also zum Inhalt des wahren Ich. Simmel arbeitet bezüglich dieses Vernunftansatzes, auf dem das kantische Subjekt beruht, exakt heraus, dass dieses in der Tat ein naturalistisches Sollen in sich birgt. Zum Schluss ist nur der sollende Imperativ vorstellbar (vgl. Simmel 1968: 174). So ist die kantische Moral für Simmel nicht aus dem Individuum herangewachsen. Vielmehr werden die sittlichen Handlungen eher von einem moralischen Gesetz beherrscht. In diesem Fall scheint das autonome Individuum auf etwas Unpersönliches zu referieren, das es gewissermaßen unlebendig macht (vgl. Simmel GA 9: 18).

An dieser Stelle hat Simmel offensichtlich an Durkheim angeschlossen. Für beide

zeichnet sich die Unpersönlichkeit der kantischen Persönlichkeit gerade durch die apriorische sollende Allgemeinheit aus. Davon ausgehend sucht Durkheim *empirisch* die gesellschaftlichen Faktoren für die Entstehung der Persönlichkeit. Sie begründen die Persönlichkeit nicht allgemein, sondern kollektiv bzw. sozial und daher gewissermaßen immer noch unpersönlich. Im Unterschied zu Durkheim zieht Simmel die Vernunft als den einzigen persönlichen Inhalt, der die Eigenschaften unter Personen nicht unterscheidet, in Zweifel. Er führt die anderen seelischen Energien in die Persönlichkeit ein und versucht damit die Persönlichkeit noch persönlicher abzurunden.

Also lehnt Simmel zum einen den nur mit dem Inhalt der Vernunft ausgestatteten Geist ab ¹² und konstatiert anschließend auch die anderen seelischen Inhalte als die Elemente des wahren Ichs. Die mannigfaltigen seelischen Elemente fließen ständig zu der Form der Person und implizieren dabei einen lebendigen Lebensprozess. Hinzu kommt, dass sich die seelischen Elemente stets in den sozialen Kreisen befinden und in Wechselwirkung miteinander stehen. In eben diesem Sinne unterliegt dem Individuum das Gesellschaftliche. Hier sind zwei Ebenen von Individuum zu sehen. Einerseits ist da ein Individuum, das durch sein Tun und Lassen die seelischen Inhalte in die Form der Person gießt. Andererseits ist ein Individuum, dessen seelische Elemente nur durch die Anreize der Wechselwirkungen in Bewegung gesetzt werden. Die Wechselwirkung der seelischen Inhalte verwirklicht gewissermaßen das wahre Selbst; damit zeigt sich die Lebendigkeit des Lebens. Hier findet sich wieder das

¹² Ich habe im letzten Abschnitt schon erklärt, dass für Simmel der dynamische Entstehungsprozess nicht in der sich für den Inhalt einer Gesellschaft interessierenden Forschung berücksichtigt wird. Hier ist Ähnliches zu schließen: Wenn man nur den Inhalt des Lebens verfolgen will, verpasst man den Lebensprozess und kann nach Simmel das wahre Individuum nicht angemessen auffassen. Daraufhin ist es möglich, neben der Frage, wie die Gesellschaft möglich ist, auch die Frage, wie das Individuum möglich ist, zu stellen.

dialektische Prinzip. Die dynamische Entstehung des Individuums zeigt sich einerseits in der Erweiterung der seelischen Elemente und andererseits in den Wechselwirkungen dieser seelischen Inhalte. Für Simmel ist hier der Einzelne nicht das Subjekt im strengen kantischen Sinne, sondern ein mit vielen Motiven ausgestattetes lebendigeres Individuum. Dieses wird gewissermaßen mit anderen konfrontiert und hat daher seine Sozialität. Es lässt sich hier sagen, dass das Individuum sowie die Gesellschaft das Ergebnis der Wechselwirkung der seelischen Energien sind.

Zusammenfassend: Durch die Anerkennung anderer seelischer Qualitäten und ihrer Wechselwirkungen gelingt es Simmel, den praktisch ausgeübten Lebensprozess herauszustellen. Somit kommt er zu der Einsicht, dass das transzendente Subjekt eigentlich kein wahres Ich ist – schließlich nur einem unpersönlichen Gesetz unterworfen – und die gesellschaftliche Erscheinung nicht naiv auf es zurückgeführt werden kann. Es hat das transzendente Subjekt empirisch und praktisch nie gegeben. Auf der Suche nach dem wahren Selbst – sei es das Unvernünftige oder doch das Vernünftige – entdeckt Simmel den prozeduralen Aspekt des Individuums, den er dann als Ausgangspunkt zur Vergesellschaftung betrachtet. Die Gesellschaft lässt sich nicht auf das Individuum reduzieren, sondern entsteht durch Wechselwirkungen der Individuen.

1.4.3 Wie ist die Gesellschaft möglich?

Nun sollte deutlich geworden sein, dass Simmel sowohl das starke Subjekt als auch die starke Gesellschaft ablehnt. Für ihn haben diese wie jene einen festen Inhalt und können ihre Lebendigkeit nicht darstellen. Das Eigenartige an der simmelschen Gesellschaft liegt freilich weder darin, dass die Gesellschaft kein metaphysisches oder naturalistisches Sein ist, noch darin, dass sie durch das einzelne Individuum unfassbar

ist. Diese zwei Ansätze vertreten fast alle klassischen wie gegenwärtigen Soziologen. Ihre theoretische Avantgarde zeigt sich vielmehr in den Wechselwirkungen unter Individuen, wodurch die lebendigen Inhalte und die Formen der Gesellschaft und des Individuums erst zu gewinnen sind. Damit ist einerseits das kantische Subjekt mannigfaltig und lebendig geworden. Andererseits lässt sich ein neues Gesellschaftsbild gewinnen, das weder als Normativität vorgegeben noch auf das Individuum reduzierbar ist. Für Simmel ist die Gesellschaft als solche offenbar „da vorhanden, wo mehrere Individuen in Wechselwirkungen treten“ (Simmel 1968: 43). Hiermit gelingt es Simmel, die prozedurale Vergesellschaftung auf den Begriff zu bringen und der Gefahr des statischen Wesens zu entkommen. Die Gesellschaft ist nicht von ihren Elementen entkoppelt, sondern wird durch diese realisiert.

Für Simmel entsteht Wechselwirkung immer „aus bestimmten Trieben heraus oder um bestimmter Zwecke willen. Erotische Instinkte, sachliche Interessiertheiten, religiöse Impulse, Zweck der Verteidigung wie des Angriffs, des Spielens wie des Erwerbens, der Hilfeleistung wie der Belehrung und unzählige andere bewirken es, dass der Mensch in ein Zusammensein, ein Füreinander-, Miteinander-, Gegeneinanderhandeln, in eine Korrelation der Zustände mit anderen tritt, d.h. Wirkungen auf sie ausübt und Wirkungen von ihnen empfängt. Die Wechselwirkungen bedeuten, dass aus den individuellen Trägern jener veranlassenden Triebe und Zwecke eine Einheit, eben eine ‚Gesellschaft‘, wird.“ (Simmel GA 16: 103ff.) Wie bereits bekannt, gibt sich Simmel nicht mit der Vernunft als den einzigen Seeleninhalt zufrieden. Stattdessen hat er verschiedene Triebe, Interessen, Zwecke, Neigungen der psychischen Zustände als Inhalte der Vergesellschaftung erkannt. All dies sind die individuellen Seelen (vgl. Simmel GA 11: 43), also „Materien“ und „Stoffe“ der Vergesellschaftung. (Simmel GA 16: 104) Sie sind zuerst noch kein soziales Wesen. Erst wenn sie sich in Bewegung

setzen, kristallisieren sie sich als gesellschaftliche Form. Kurz gesagt: Die Vergesellschaftungsform erweist sich als „gegenseitiges Sich-Bestimmen, Wechselwirken der Elemente, wodurch sie eben eine Einheit bilden“ (Simmel GA 16: 107).

1.4.4 Die dynamische Mikro/Makro-Transformation

Die Diskussion der Wechselwirkung hat deutlich gezeigt, wie das gesellschaftliche sowie individuelle Subjekt durch das gegenseitige Zusammenwirken der Elemente realisiert wird. Ein Zitat soll dies veranschaulichen: „Ein in sich völlig geschlossenes Wesen, eine absolute Einheit ist die Gesellschaft nicht, so wenig das menschliche Individuum es ist. Sie ist gegenüber den realen Wechselwirkungen der Teile nur sekundär, nur Resultat.“ (Simmel GA2: 130) Eine solche Umstellung der Substanz auf die sich vollziehenden Vorgänge hat eine neue Einsicht in die Mikro/Makro-Diskussion gebracht.

Zunächst sind sowohl die Gesellschaft als auch das Individuum in ihren Qualitäten nicht ontologische Wesen. In erster Linie sind sie das Produkt ihrer jeweiligen Elemente, wenn diese in Kontakt miteinander kommen. Theoriestrategisch besehen, kann man die Aufmerksamkeit auf Wechselwirkungen als eine Dekonstruktion der Ontologie betrachten. (vgl. Rammstedt 2001: 451) Hiermit bewegt sich die Gesellschaft derart, dass ihre Lebendigkeit durch Interaktionen der Individuen zu erhalten ist. Ähnlich zeigt sich das Individuum auch als Lebensprozess. Hier wird der Anspruch auf den flüchtig und vorübergehend geübten Prozess und die werdende Wirklichkeit unmittelbar erhoben.¹³ Sowohl die Gesellschaft als auch das Individuum

¹³ Nach David P. Frisby bleibt es das Verdienst der Beobachtung Simmels, dass er das moderne Leben aus der Mannigfaltigkeit und in der flüchtigen Bedeutung erkennt. Frisby hat deswegen Simmel als den

sind nicht mehr substantiell statisch; sie sind vielmehr „*the sum of processes that crystallize in forms sociation that are continuously woven anew in the flux of ongoing reciprocal actions and effects*“ (Cantó Milá 2005: 25). Darin findet sich das dialektische Prinzip, durch das man den prozeduralen bzw. dynamischen Aspekt und nicht zuletzt die Emergenz der Gesellschaft im Blick hat (dazu vgl. Nedelmann 1984; Schnabel 1984; Wagner 2004: 76ff.).

Daraufhin gelingt es *zweitens*, die ontologische Gegenüberstellung von Individuum und Gesellschaft abzuschaffen. Die Gesellschaft ist nun die Folge der Relationen der Individuen selbst; sie ist eine von diesen herrührende emergente Einheit. In diesem Sinne kann die Gesellschaft nicht schlicht als eine unabhängige Variable angenommen werden, die das menschliche Handeln und Phänomen bestimmt. Hingegen ist hier die Frage zu stellen, wie sie praktisch und empirisch möglich ist. Sie ist nun auch als eine abhängige Variable anzusehen und analysebedürftig. Die Gesellschaft lässt sich nicht voraussetzen, sondern liegt erst vor, wenn sich die Individuen miteinander in Verbindung setzen. Birgitta Nedelmann beschreibt dies als eine Vorstellung „endogen verursachter Dynamik“ (1984: 110), die sich nicht für das statische Wesen interessiert, sondern sich abarbeitet, den empirisch zirkulären Wechselwirkungsprozess zu untersuchen. Dieser richtet seinen Blick auf die faktisch gelebten und ausgeübten Lebensverläufe. Wenn die Gesellschaft als das Ergebnis der Wechselwirkungen der Individuen gedacht ist, muss eine Voreingenommenheit der Normativität und der Metaphysik abgelehnt werden. Das Allgemeine und das Gesellschaftliche sind die praktische Herstellung in den Wechselwirkungen bzw. Interaktionen. Darüber hinaus ist die Inhalt/Form-Unterscheidung keine ontologische Differenz. Inhalte und Form

ersten Soziologen gekrönt (vgl. 1983 und 1984).

sind untrennbar; diese ist durch die Wechselwirkungen der ersteren geformt. Ohne Inhalte wäre Form unmöglich, gleichwohl wäre Gesellschaft ohne Individuen undenkbar (vgl. Simmel GA 11: 19). So scheint das Urteil, Simmels Theorie sei eine Art von Formalismus, in dem die Form ungeachtet ihrer Inhalte vorausgesetzt ist, unhaltbar zu sein (dazu vgl. Schnabel; Dahme 1981). In der Tat haben die gesellschaftlichen Formen, wie Levine herausgearbeitet hat, „*form-creating processes*“ (Levine 1981: 66) erfahren. Dies bringt der These der Gesellschafts-genese einen neuen Horizont, nämlich dass die Vereinheitlichung der Gesellschaft „keines Faktors außerhalb ihrer Elemente“ (Simmel GA 11: 43) bedarf.

Wenn man den Begriff von Wechselwirkung und das dialektische Schema zusammen nimmt, dann kommt man *drittens* zu dem Schluss: Simmel hat das praktisch Ausgeübte durchaus in Betracht gezogen. Damit ist die innere Dynamik gemeint, in der das Flüssige und das Vorübergehende zu einer kontinuierlichen und anschlussfähigen Einheit rinnen. Es sind die Elemente und ihr Wechselwirken, die ein Phänomen emergent realisieren. In diesem Sinne gilt Simmel tatsächlich als der erste Soziologe, der systematisch die prozeduralen Relationen der Elemente thematisiert hat. Um die Gesellschaft und das Individuum zu begründen, bedarf es keines Dritten, also keines extramundanen Standpunkts. Die Vergesellschaftung und die Personalisierung bringen die empirische Genese ans Licht und bedeuten die Prozessierung und die Dynamisierung, in deren Anlehnung das ontologische Mikro/Makro-Verhältnis ungültig ist.

Mir scheint das Aufschlussreiche für das Mikro/Makro-Problem hier darin zu liegen: Während das Subjekt bei Kant als Außenbeobachter angenommen ist und die Naturdinge durch das synthetische Vorstellungsvermögen möglich sind, ist die

gesellschaftliche Einheit eine Synthese der Wechselwirkungen der individuellen Seelen. Im letzten Fall ist kein Außenbeobachter zu postulieren. Die Elemente stehen in Wechselwirkung miteinander, was dann zur gesellschaftlichen und persönlichen Emergenz beiträgt. Es ist sicher kein Zufall, dass Simmel die metaphysische Gesellschaft als Substanz ablehnt und das kantische Subjekt durch Erweiterung der anderen seelischen Elemente aufarbeitet. Die gesellschaftlichen Formen realisieren sich aus „dem Wechselwirken und dem Zusammenwirken der Einzelnen“ (vgl. Simmel GA 11: 15).

Durkheim, Weber und Simmel gehen alle von der Kritik am kantischen Subjekt und gewissermaßen von der Ablehnung der gesetzmäßigen Gesellschaft aus. Damit haben sie jedoch ganz unterschiedliche soziologische Programme konzipiert. Während Durkheim die Gesellschaft schließlich als Moralgemeinschaft bezeichnet und diese als Lösung für das Harmonieproblem in einer differenzierten Gesellschaft betrachtet, haben Weber und Simmel den Vorwurf gegen ein solches Gesellschaftsbild beharrlich erhoben und dem Individuum trotz der Kritik am kantischen Subjekt einen sinngenerierenden Status eingeräumt. Levine hat einmal das Vertrauen zum Menschen und seinem Vermögen als eine gemeinsame Gedankentradition in Deutschland identifiziert, die gegenüber den physischen Gesetzen in den Naturwissenschaften die Menschheit überhaupt noch retten will und daher einen besonderen Platz für die seelischen Kräfte reserviert. Hingegen hat er der französischen Tradition die relativ feierliche Einstellung gegenüber den physischen Kräften zugeschrieben (vgl. Levine 1995).

Trotz allem ist es nun wenig problematisch zu behaupten, dass das kantische Subjekt seine Legitimität verliert und das gesellschaftliche Geschehen nicht allein auf dieses

zurückführbar ist. Für Durkheim ist die Individualisierung eine unausweichliche Folge der sozialen Differenzierung. Er konzipiert das Individuum als Bürger in der demokratischen Gesellschaft, womit der Bürger seine Freiheit nur durch die Unterwerfung unter den Staat erlangen kann. An dieser Stelle hat Nassehi aber herausgearbeitet, dass Durkheim gewissermaßen noch an die Subjektphilosophie anschließt, denn das Individuum als Bürger gilt hier noch als Grundelement der Gesellschaft (vgl. Nassehi 2006: 175 und 180). Weber hat mit der Persönlichkeitsbildung und dem Kulturwert das kantische Subjekt revidiert. Der Raum, den Durkheim mit Moral ausfüllt, ist bei Weber dann von Kultur besetzt. Dadurch sind die Anschlussfähigkeit und Intersubjektivität zu garantieren. Ich habe vorhin aber herausgearbeitet, dass die Moral sowie die Kultur hier unterbestimmt bleiben. Durkheim und Weber sind nicht bereit, zu verfolgen, wie sie *praktisch* und *prozedural* zustande gekommen sind. Insofern ernten sie unerwünscht die Normativität. Darüber hinaus hat sich Webers Ansatz aber insofern tatsächlich in der Subjektphilosophie niedergelassen, als das Individuum allgemein mit der transzendentalen Kulturbedeutung ausgestattet ist, als der subjektiv gemeinte Sinn im Zentrum des sozialen Handelns steht und nicht zuletzt als er den Persönlichkeitserwerb durch Arbeitsethik und Ausbildung im Sinne von Bürgertum rechtfertigt. Interessant ist hier zu beachten, dass Weber nicht auf dem allgemeinen autonomen Subjekt beharrt. Stattdessen plädiert er für die Heldenethik (vgl. Kim 2002: 197). Irmhild Saake (2004) hat einmal herausgearbeitet, dass dies in Webers Begrifflichkeiten eigentlich nur für die einen Beruf ausübenden Männer gilt. Nichtsdestoweniger fungiert das Individuum für Weber methodologisch immer noch als das Grundelement für menschliche wie soziale Handlungen.

Indem Simmel mithilfe der Wechselwirkung den dynamischen Prozess zum Ausdruck

bringt, braucht er weder Metamoral noch Kulturwert vorzusetzen, um die Kontinuität der Welt zu garantieren. Das Gesellschaftliche ist durch innere Elemente und deren Zusammenwirken hergestellt. Durch die Erweiterung der anderen seelischen Elemente und deren Relationen ist der Werdegang des Individuums auch zu beweisen. Insofern dekonstruiert Simmel nicht nur das gesellschaftliche Wesen, sondern geht den Weg der Subjektdekonstruktion. Dies scheint auf den ersten Blick unmittelbar an die aktuellen soziologischen Diskussionen anzuschließen, in denen das Individuum, das Selbst oder das Bewusstsein ein praktisches Konstrukt ist. Aber wenn man genauer hinsieht, erkennt man sofort einen feinen Unterschied. Das Bezugsproblem ist nun nicht die Tatsache, dass das Selbst ein prozedurales Ergebnis ist, sondern liegt eher darin, *wie* es möglich ist.

Die Antwort darauf sucht Simmel in den reichhaltigen seelischen Energien und deren Relationen. Gewiss hat er das kantische-allgemeine Subjekt abgelehnt, indem er darin den einzigen Inhalt Vernunft zutage bringt. Aber man darf dies nicht als ein totales Ableugnen vom Menschen als Handlungsgenerator verstehen. Vielmehr ist dies eine Suche nach dem wahren Selbst, das nicht nur die Vernunft hat, sondern auch über andere seelische Qualitäten, wie Liebe, Hass verfügt. Insofern macht Simmel das kantische Subjekt lebendiger und sozialer, ohne dabei die subjektive Freiheit und seine Kapazität zu dementieren. In der Tat ist es gerade die menschliche Freiheit, die Schnabel an Simmels Theorie schätzt (vgl. Schnabel 1984). Simmels Ziel ist es immer, mithilfe der seelischen Elemente und ihrer dynamischen Aktivitäten, das abgerundete und realitätsnahe Selbst begründen zu können. Dieses ist aber insofern noch allgemein gedacht, als ihm die gemeinsamen psychischen Triebe und Interessen zugrunde liegen. Dadurch wird die Anschlussfähigkeit der Diskontinuität gewährleistet. Es ist gerade das vergesellschaftete Bewusstsein, das die Interaktion in Gang setzt und sich als ein

entscheidender Faktor zur Vergesellschaftung erweist. Hiermit hat Simmel die kantischen Kategorien soziologisiert. (vgl. Wanderer 2005: 159)¹⁴ Anders formuliert: Simmel nimmt den gemeinsamen psychischen Trieb, d.h. eine einheitliche soziologische Apriorität an, die das individuelle Bewusstsein ermöglicht, mit den anderen in Wechselwirkungen zu treten und daraus eine Einheit zu bilden. Hier ist die kantische Wurzel noch aufzuspüren. Simmel haftet also noch am subjektphilosophieorientierten Gedanken, in dem der Mensch und sein Bewusstsein in den Vordergrund treten, obwohl sie vergesellschaftet sind.

Darin lässt sich der vornehmste Unterschied zwischen Simmel und den anderen Forschern erkennen, die auch den Vollzugsprozess der Gesellschaft zum Thema machen, aber auf eine dehumanistische Betrachtungsweise pochen. Das Radikale hierbei zeigt sich im Dementieren des Menschen als Handlungsträger zum Welterkennen und Gesellschaftsbild. Während Simmel noch an die Fähigkeit der Seelen glaubt, wagen es die anderen, auf einen radikaleren Weg der Dekonstruktion zu gehen, indem sie behaupten: Der Anhaltspunkt zum Selbst und zur Welt ist nicht die seelisch reflexive Fähigkeit, sondern liegt etwa – philosophisch gesehen – in der Sprache, wenn Martin Heidegger ankündigt: „Nicht der Mensch spricht, sondern die Sprache spricht.“ (vgl. Heidegger 1959: 12) Auf der soziologischen Seite ist das Selbst nun nicht vorausgesetzt, sondern erweist sich als Produkt der Praxen, die normalerweise vorreflexiv und ungefragt ab- und verlaufen (vgl. Mead 1973: 56).

¹⁴ In einem Exkurs stellt Simmel die Frage, wie die Gesellschaft möglich ist (Simmel GA 11: 42-62). Mit dieser Fragestellung sucht er die Kategorien bzw. Bedingungen, unter denen das individuelle Bewusstsein die Wechselwirkung und schließlich die Gesellschaft ermöglicht und formt. Dabei hat Simmel drei Voraussetzungen als Beispiele angeführt. Die erste soziologische Apriorität besagt, dass der soziale Umgang der Menschen miteinander prinzipiell durch den Typus – sei es beruflich oder mitgliederschaftlich – bestimmt ist. Die zweite handelt von dem außersozialen Sein des Menschen, z. B. seinem Temperament, seinem persönlichen Schicksal und seiner Persönlichkeit usw.. Der soziale Verkehr in dieser Bedingung ist ganz anders als in der ersten Bedingung, in der die soziale Rolle hauptsächlich funktioniert. Als die dritte Apriorität gilt der Allgemeinwert, der von vornherein auf das Bewusstsein angelegt ist und dieses zu einem sozialen Element ermöglicht.

Darüber hinaus wird der Blick auf die situationelle Interaktion gerichtet, wenn Goffman im Hinblick auf den öffentlichen Austausch anmerkt: „Es geht hier also nicht um Menschen und ihre Situationen, sondern eher um Situationen und ihre Menschen.“ (Goffman 1971a: 9) Nicht zuletzt stellt sich die dehumanistische Perspektive mit Luhmanns Theorie heraus: Nicht der Mensch kommuniziert, sondern die Kommunikation kommuniziert (vgl. Luhmann 2001a: 111). Die hier genannten Überlegungen haben mehr oder weniger den vorreflexiven, vorseelischen Aspekt menschlicher Erscheinungen mitgedacht und stellen sich dehumanistisch ein, d.h. sie setzen nicht den Menschen als Handlungsträger und –motivator voraus. In den folgenden zwei Kapiteln soll dies näher erläutert werden. Vor allem wird auf Goffman und Luhmann eingegangen. Es wird sich zeigen, dass ein interessantes Gesellschafts- und Individuumsbild durch die Gegenüberstellung von Goffman und Luhmann zu gewinnen ist. Goffman wie Luhmann haben sich nämlich eine Arbeit vorgenommen, in der sowohl die Gesellschaft als auch das Individuum Produkt *der* bzw. *durch* Praxis und *der* bzw. *durch* Operation ist (wohlgemerkt: nicht *in* der Praxis oder *in* der Operation). Die Praxis oder die Operation sind weder normativ noch subjektivistisch aktiviert. Sie avancieren selbst zum Wirklichkeitsvollzug, der von sinngenerierender und realitätsherstellender Bedeutung ist. Dies ist ein Weg, in dem das Credo waltet: Was geschieht, muss in der Wirklichkeit praktisch geschehen und zwar auf destrukturalistische sowie enthumanistische Weise.

2. Goffman – Ein interaktiv-praktischer Weg zur Wirklichkeit

2.1 Der Prolog der praktischen Wende in der Soziologie

Im ersten Kapitel habe ich herauszuarbeiten versucht, dass sich die klassische Soziologie in Anlehnung an die De-Konstruktion des kantischen Subjekts und zum großen Teil in Ablehnung eines deterministischen Gesellschaftsbildes entwickelt hat. Damit will ich zweierlei betonen: *Einerseits* stellt die Soziologie das autonome Individuum hinsichtlich der Vernachlässigung seiner gesellschaftlichen, kulturellen und interaktiven Qualitäten in Frage. Dies besagt aber keineswegs, dass die Autonomie und die Subjektivität eines Menschen durch die Einbeziehung der sozialen Faktoren komplett beeinträchtigt worden wären. Vielmehr soll aufgezeigt werden, dass die innere Unendlichkeit eines Menschen allein nicht mehr ausreicht, die moralischen Sitten, das Erwerben der Erkenntnis und die Versöhnung der Allgemeinheit mit der Besonderheit zu begründen. Zudem findet sich die Grundlegung der Menschheit nicht wie früher allein in seinem vernünftigen Wesen. Es muss vielmehr noch etwas hinzugefügt werden, um den Menschen realistischer bzw. empirischer zu verstehen. Anders gesagt gibt es also kein Subjekt *an sich* mehr, auf das alles transzendental zurückzuführen ist und in dem die Allgemeinheit immanent verankert ist. Soziologisch gilt das Individuum nun als ein gesellschaftliches Wesen, dessen Genese kollektiv-moralisch, kulturell oder sozial geprägt ist.

Für Emile Durkheim ist das Individuum eine Widerspiegelung der Gesellschaft, also

der moralischen Gemeinschaft, die seine Qualitäten vorrangig bestimmt. Max Weber geht zwar von sozialem Handeln und dem Motiv des Handelnden aus. Aber auch er muss das Individuum als den kulturellen Menschen ansetzen, der den kulturellen Wert mit sich bringt und sich damit an dem Handeln anderer orientieren kann. Ohne Zweifel haben Durkheim wie Weber die Sozialität des Individuums im Auge. Damit ist aber nicht gleichzeitig gemeint, dass sie die prozedurale Genese des Individuums thematisiert hätten. Das Individuum ist entweder zugunsten des Vorranges des Ganzen vor dem Einzelnen von einer kollektiven Gesellschaft geprägt, oder aber es wird als kulturelles Wesen zur gegenseitigen Bezogenheit postuliert. Aber angesichts dessen, dass das Individuum – sei es Bürger oder Kulturmensch – als Bewegungstreiber fungiert, haben sowohl Weber als auch Durkheim noch eng an der humanistischen Subjektphilosophie angeschlossen. Dies ist noch weit von der Idee der praktischen Genese vom Selbst entfernt, in der das Individuum seinen Privilegstatus als Grundelement der Handlungen und des Sozialen verliert.

Auch Simmel hat den Verdacht, dass dem Subjekt, das sich seit Kant als Instanz der Welt etabliert hat, alles zurechenbar ist und das Individuum an sich mit allgemeingültiger Vernunft versehen ist. Als Konsequenz ist die Vernunft für ihn nicht mehr der Ort der Erkenntnisinstanz und des moralischen Urteilens. Mit der Einbeziehung der anderen psychischen Stoffe und deren Wechselwirkungen hat Simmel das Empirische und das Soziale des Individuums ebenso erkannt. Hier lässt sich erschließen, dass Durkheim, Weber und Simmel gewissermaßen das kantische Subjekt als unhaltbar und einseitig wahrgenommen haben. Das kantische Subjekt ist einer strikten soziologischen Prüfung unterzogen worden, nicht weil es sich als das eigenartige Selbst darstellt. Der Grund liegt vielmehr an der Berücksichtigung der Umwelt, des Du und des gesellschaftlichen bzw. kulturellen Faktors. Aber im

Vergleich zu Durkheim und Weber wendet Simmel sich hauptsächlich einer Praxis zu, in der die psychischen Stoffe in Wechselwirkung stehen und sich erst dann zum Selbst kristallisieren. Anders ausgedrückt kommt das soziale Individuum nicht mit einer vorgegebenen Moral oder Kultur daher, sondern es gründet sich auf der Tatsache, dass die psychischen Inhalte in Wechselwirkung treten und dadurch eine einheitliche Form des Selbst entsteht. Wie ich im ersten Kapitel angedeutet habe, ist die praktische Genese des Selbst teilweise bei der weberschen Persönlichkeitsbildung und vor allem bei Simmel deutlich zu beobachten, die darauf ausgerichtet ist, sich der normativen oder voreingenommenen Bestimmtheit der Gesellschaft zu entziehen und dem Subjekt seine Vollkommenheit an sich abzusprechen. Auch Simmel, der tatsächlich als Erster die dynamische Genese des Selbst enthüllt hat, hängt letztlich aber noch an der humanistischen Tradition, in der die Innerlichkeit, etwa Intention, Motiv als Handlungsgrund gilt. Man wird später noch sehen, dass in der Soziologie eine praktische Wende geschieht, in der nicht die menschlichen innerlichen Qualitäten, sondern die sichtbaren Praktiken in den Vordergrund treten.

Andererseits ist die Gesellschaft nicht unbedingt durch die De-Konstruktion des Subjekts zu einer starken Gesellschaft erhoben. In der Tat ist eine starke Gesellschaft mehr oder weniger in Abrede zu stellen. Selbst Durkheim, der stets den Vorrang der Gesellschaft vor dem Individuum betont und das soziale Phänomen als Ding betrachtet, bestreitet zunächst nicht, dass die Gesellschaft aus ihren Mitgliedern und ihren Handlungen besteht (Durkheim 1994: 357; vgl. Sawyer 2005: 100). Hierbei ist auch nicht zu leugnen, dass Durkheim implizit und explizit die Emergenz der Gesellschaft erwähnt hat. Im Gegensatz zu Durkheim legen Weber und Simmel mehr Wert darauf, das Individuelle und das Flüchtige in Angriff zu nehmen. Trotz der Unterschiede haben Weber und Simmel auf ähnliche Weise die normative und

positivistische Realität zurückgewiesen und gewissermaßen das Individuum als ihren Ausgangspunkt gewählt. Theoretisch gesehen rückt Weber statt der Gesellschaft die kulturelle Gemeinschaft ins Licht, die, wie ich vorher betont habe, aber schließlich der moralischen Gemeinschaft Durkheims ähnelt. Sie sind in dem Sinne ähnlich, in dem sowohl die Kultur als auch die Moral eine vorher eingeräumte Rolle für den Zusammenhalt des Sozialen und des Kollektiven spielen. Ferner ist die Entstehung von Kultur und von Moral in der Theoriebildung ausgeklammert und nicht mehr als ein zu behandelndes Problem anzusehen. Insofern sind Durkheim und Weber tatsächlich voneinander gar nicht so weit entfernt, wie man gewöhnlich annimmt. Genau hier unterscheidet sich Simmel deutlich von Durkheim und Weber. Für Simmel ist die Gesellschaft dort vorhanden, wo ihre Mitglieder in Wechselwirkung stehen. Es ist also die gegenseitige Wechselwirkung der Elemente, die die Gesellschaft praktisch erzeugt. Dies ist in zweierlei Hinsicht von Bedeutung: Auf einer Seite tritt das Vorhandensein der Moral oder der Kultur als eine Garantie für den Zusammenhalt der Elemente bei Durkheim und Weber nun an den Tag. Auf der anderen Seite ist die praktische Perspektive der dynamischen Gesellschaft dadurch zu erkennen, dass diese für Simmel eine Emergenz der Bewegungen ihrer Mitglieder ist und nur praktisch-wechselseitig erzeugt wird. Wie bei der Entstehung des Individuums ist Simmel auch im Hinblick auf die Entstehung der Gesellschaft der Erste, der grundsätzlich ihren praktischen Aspekt thematisiert hat. Ähnlich wie das Individuum ist die Gesellschaft das Ergebnis der Wechselwirkung ihrer Elemente.

Genau wie eine soziale Erscheinung nicht allein auf das Subjekt zurückzuführen ist, hat sie ihren Ursprung auch nicht in einer überindividuellen Bestimmtheit, also hier einer starken Gesellschaft. Unter diesen zwei Umständen, also der Ungültigkeit des Subjekts und der Unangemessenheit der metaphysischen bzw. normativen - in diesem

Sinne unempirischen – Gesellschaft hat Simmel sich an der praktisch-dialektischen Beziehung zwischen Gesellschaft und Individuen abgearbeitet. Dies ist insofern soziologisch bemerkenswert, als die Soziologie von Anfang an für ihre Enthüllung der mythischen bzw. apriorischen Wurzel und damit für ihr Empirisches bekannt ist, nicht zuletzt auch weil darin nicht mehr ein Dritter oder ein Äußerer zur Erwartungssicherheit aufgerufen ist. Die Gesellschaft ist eine Emergenz der Wechselwirkungen von Individuen, die ihrerseits selbst auch das Ergebnis dieser Wechselwirkungen sind. Es mag ganz ambivalent klingen. Aber hiermit soll nur betont werden, dass sowohl das Individuum als auch die Gesellschaft allein praktisch durch Wechselwirkung sekundär erzeugt worden sind. Das Individuum ist zwar anders als seine seelischen Inhalte, ist aber nur durch deren gegenseitigen Kontakte und Bewegungen zu sich gekommen. Genauso stellt sich die Gesellschaft anders als das Individuum dar, ist aber nur und allein durch die gegenseitigen Wechselwirkungen der Individuen zustande gekommen. Es liegt auf der Hand, dass Simmel dabei eine Idee der anti-metaphysischen Wirklichkeit formuliert und das Empirische auf wechselwirkende Weise begründet, was auf praktische Prozesse gemünzt ist. Das Problem von der Versöhnung der Allgemeinheit mit der Besonderheit, und von der Versöhnung des Kollektiven bzw. des Sozialen mit dem Individuellen scheint darin empirisch, also nicht normativ oder metaphysisch, gelöst zu werden - theoretisch gesehen ist dies auch so.

Für Simmel sind es aber die allen gemeinen psychischen Triebe und Motive, die als Voraussetzung für das Auftreten der Wechselwirkung gelten. Insofern ist seine Idee immer noch subjektphilosophisch argumentiert, obwohl sie anti-subjektphilosophisch formuliert ist. Inzwischen ist eine neue Entwicklung jedoch in dem soziologischen Diskurs offensichtlich geworden: nämlich die Infragestellung der humanistischen

Tradition und die Dezentrierung des Subjekts (ausführlich dazu vgl. Reckwitz 2008; Hart 1994: 194). Darunter ist die Abschaffung des menschlichen Motivs und des Intellekts als Handlungsgrund zu verstehen. Wohlgedenkt: Dies führt gewissermaßen zur „Zerstreuung“ (Hart 1994: 181) und Hybridierung des Subjekts (vgl. Reckwitz 2006a: 632). Hierbei geht es aber nicht um das Auflösen der Subjektivität, sondern um eine „verschobene Bedeutung“ (Reckwitz 2008: 78), in der die Subjektivität empirisch-praktisch und mannigfaltig rekonstruierbar ist.

Es ist hier sinnvoll, noch ein bisschen in der soziologischen Entstehung des Individuums zu verweilen. In der soziologisch-humanistischen Tradition ist der Mensch entweder das Individuum im durkheimisch-bürgerlichen Sinne oder der kulturelle Mensch im weberschen Sinne, oder der durch Wechselwirkungen der psychischen Stoffe zu sich gekommene Mensch im simmelschen Sinne. Die drei Menschenbilder weichen zwar vom kantischen Subjekt ab, haften jedoch immer noch an dem menschlichen Intellektuellen oder an seinen Varianten, etwa den psychischen Motiven, den reflexiven Fähigkeiten und den persönlichen Ausbildungen. Dies besagt freilich nicht das erfüllte Selbstverständnis der Individualität in der Aufklärung, geschweige denn das Urbild des Menschenideals der Antike, wie man es in der Renaissance zu suchen trachtete. Im Gegensatz dazu ist das soziologische Menschenbild von Anbeginn als technisch, national, kulturell und kollektiv-moralisch charakterisiert, was nur noch wenig Ähnlichkeit mit der universalen Menschheit hat. Trotzdem bedeutet diese Art von soziologischem Mensch immer noch, dass sich dieser in seiner moralischen, kulturellen Ausbildung, Selbsterfüllung und Selbstverwirklichung entfaltet oder sich selbst zum Grund einer solchen macht – freilich gilt er hier nicht als die transzendente Instanz. Daher lässt sich sagen: In der humanistisch-soziologischen Tradition fungiert der Mensch stets als der

Ausgangspunkt bzw. die Voraussetzung der Handlungen, obwohl er nicht mehr schlicht der sich Erfüllende und der sich Vervollkommende ist, sondern unvermeidlich mit dem kulturellen und dem gesellschaftlichen Kreis zusammenhängt und von diesem durchdrungen ist.

In der Soziologie kommen aber die nicht-intentionalistischen, nicht-psychologischen oder nicht-intellektuellen Elemente immer wieder ins Spiel der Menschwerdung. In einer radikalen De-Konstruktion des Subjekts finden die Momente des Humanismus keinen Platz mehr, weder als kollektiv-moralisch verstandene Dimension der individuellen Freiheit, noch als sich transzendental-kulturell bestimmende Persönlichkeit, noch als sich dynamisch durch psychische Inhalte ausbildendes Selbst mit der Möglichkeit, eine Gesellschaft durch Wechselwirkungen der Individuen herzustellen. Stattdessen rückt die weder subjektivistisch noch strukturalistisch angetriebene Praxis ins Zentrum der Forschungen. Man kann grob formulieren: Der Humanismus bezieht sich auf je verschiedenartige Dimensionen der positiven menschlichen Verwirklichung. Aber in der Entwicklung des De-Humanismus, der mehr die Einbeziehung der realitätsgenerierenden Praxen und der kontingent-zufälligen Faktoren ins Individuum wagt und den ich daher als *radikale* De-Konstruktion des Subjekts bzw. *Dehumanisierung* des Subjekts bezeichnen möchte, zeigen sich verschiedene Negationen der Humanität, etwa die von Elias ausdrücklich formulierte Negation der Irrationalität, also körperliche und emotionale Zurückhaltung und Unterwerfung (vgl. Elias 1997a und 1997b). Mead sucht gewissermaßen das Selbstbewusstsein in den Handlungshemmungen und in der Rücksichtnahme auf andere (vgl. Mead 1973: 56 und 214). Ähnlich kritisiert Foucault in dem Artikel *Was ist Aufklärung?* (vgl. Foucault 1990) das kantische Menschenbild, in dem sich der Mensch durch die Vernunft auszeichnet. Für Foucault ist der Mensch nicht durch

seine intellektuellen bzw. geistigen Haltungen und Bewegungen geformt. Vielmehr ist der Mensch als solcher - oder besser: die Humanisierung - erst in bestimmten Episoden, in der Sichtbarkeit des inneren Körpers, in der asymmetrischen Überwachung der Gefängnisse, in der Irrationalität korrigierenden bzw. heilenden Psychiatrie und sogar in der Schule im Sinne der Verhaltens- und Konzentrationskontrolle möglich geworden. All dies sind Orte, wo der Mensch zwar nicht unbedingt aus seiner Freiheit heraus auf ein solches Spiel setzt, aber schließlich eben in diesen Situationen als der sich selbst Kontrollierende und Überwachende, als ein der Irrationalität entkommender – zumindest dazu aufgeforderter - Mensch erscheint. Gerade durch die Abgrenzung und die Disziplinierung bewährt sich ein so genanntes effizientes, vernünftiges Menschenbild, in dem der moderne, zurechenbare Mensch erst auftaucht oder überhaupt aufzufinden ist.¹⁵

Dabei zeigt sich einerseits die Idee, dass es gewissermaßen nicht immer in unserer Macht steht, Handlungen aus eigener freier Wahl auszuführen, wie viele es vermeintlich erwarten. Andererseits sind es die Techniken und Institutionen, durch die und in denen der Mensch praktisch zum Menschen im modernen Sinne geworden ist. Dementsprechend beweist sich der Mensch als solcher nicht in seiner Unsichtbarkeit, also der Intentionalität, des Motivs, der Reflexion in diesem Sinne, sondern eher in seiner Sichtbarkeit, nämlich in den körperlichen Haltungen, die in erster Linie nicht unbedingt mit bewusster Reflexion zu tun haben. Die radikale Umstellung von der unendlichen Innerlichkeit auf die „Endlichkeit des Menschen“ (Foucault 1974: 406)

¹⁵ Exemplarisch für das Verhältnis von Macht und Subjektivierung ist Foucaults Gouvernementalitätsthese (vgl. Foucault 2000; dazu auch Lemke 2001). Die Umstellung der Regierungskunst von negativen Disziplinen bzw. Gesetzen auf positive Techniken der Sicherheitsdispositive führt nicht nur zu einem neuen Subjekt, sondern kündigt auch die Geburt der politischen Ökonomen an, in der der Mensch dazu aufgefordert ist, sich rational und effizient zu verhalten (dazu noch Foucault 1976:175). Insofern ist die Negation der Humanität wieder in Vergessenheit geraten. Nun ist nur das rationale Antlitz zu erkennen.

lässt sich aus dem anthropologischen Schlaf (vgl. Foucault 1974: 410) wecken und führt zur Erschütterung eines Menschenbildes mit dem Menschen als Handlungsherr.

Mit dem Abhandenkommen des geistigen bzw. bewussten Vorgriffs auf die Handlungen treten nun die Handlungen und Praxen selbst in den Vordergrund. Die menschliche Existenz und die sozialen Strukturen sind nicht meta-physisch und ontologisch begründet, sondern im Hinblick auf die Sichtbarkeit hauptsächlich physisch erzeugt, hier im Sinne des körperlichen und sprachlichen Akts. So wie die meisten Soziologen stellt auch Beck die universale Subjektivierung in Frage und stützt hierauf seinen soziologischen Entwurf. Für ihn zeigt sich die Allgemeingültigkeit der menschlichen Grundlegung zwar individuell, aber eben dadurch unsichtbar, also unmenschlich. Daraufhin hat Beck die universale Subjektivierung in die mannigfaltige Individualisierung jenseits von Klasse und Schicht verlagert (vgl. Beck 1994). Letztere findet sich im globalen Kosmopolitismus. Nun verlangt sie nicht nach der Allgemeinheit, sondern den Unterschieden der Individuen, die ihrerseits durch eigenes sichtbares Tun und Lassen jeweils ihre eigene Individualität zeigen. Dadurch versucht Beck einerseits die allgemeine Grundlegung des Subjekts abzustreiten, andererseits doch noch die Individualität im Hinblick auf die Unterschiede zu bewahren. Freilich hat Beck die moderne Individualisierung treffend beobachtet, die nicht für ihre Allgemeinheit charakteristisch ist, sondern sich durch empirisch-sichtbare Mannigfaltigkeit auszeichnet. Jedoch basiert diese noch auf dem bürgerlichen Erbe (vgl. Nassehi 2006: 175 und 180), denn der Mensch gilt hier immer noch als Handlungselment. Demgemäß steht jeder im Prinzip auf einem einheitlich vom Staat garantierten Startpunkt, von dem ausgehend dem Menschen alles zurechenbar ist, was er tut, spricht und argumentiert. Auf den ersten Blick scheint es so zu sein, dass Beck die praktische Dynamik der Individualität im Auge

behält, was letztlich an die De-Konstruktion des Subjekts anschließt und die empirischen Argumente eines Einzelnen berücksichtigt. Aber bei genauerer Prüfung ist zu erkennen, dass Beck einerseits vom Begriff des Bürgers ausgeht, der in einer demokratischen Gesellschaft gewissermaßen universal als Instanz für dessen Handlungen gesichert ist. Andererseits sind es die menschlichen Motive und Argumente, die dabei eine entscheidende Rolle spielen, was zwar mit der De-Konstruktion des Subjekts erkaufte wird, aber in der Tat noch dem Humanismus folgt. Ich fasse hier kurz zusammen: Beck sieht die Unangemessenheit des kantischen Subjekts, in dem jeder allgemein mit Vernunft und Willen versehen ist. Stattdessen verlegt Beck die Individualität nun in den demokratischen Staat und in den Kosmopolitismus, in dem jeder seine Eigenschaften durch seine intentionalistisch getriebenen Handlungen entfalten und damit seine Besonderheit gewinnen kann. Damit nimmt Beck schließlich immer noch den Begriff des Bürgers auf, der reflexiv und autonom handelt. Als Konsequenz tritt die dehumanistisch-praktische Perspektive weit zurück und bleibt nur marginal bestehen.

Ähnlich kann man dies auch bei Giddens finden. Dieser kritisiert wie Beck zwar die Reduktion der sozialen Strukturen auf das Subjekt, aber die Autonomie des Individuums lehnt auch er nicht ab. In der Tat ist bei ihm stets ein autonomes Individuum vorauszusetzen, dessen *situated practices* die Struktur herstellen. Die auf diese Weise hergestellte Struktur kann wiederum das Individuum beeinflussen oder sogar bestimmen. So ist der Forschungsbereich für Giddens *„neither the experience of the individual actor, nor the existence of any form of societal totality, but social practices ordered across space and time.“* (Giddens 1984: 2) Diese Reflexivität bzw. die rekursive Reproduktion bezeichnet Giddens als *structuration* und *duality of structure* (vgl. ebd.: 16f.). Damit ist ein dynamischer und rekursiver Prozess zwischen

Individuum und sozialer Struktur auf den Begriff zu bringen. Gemeint ist der zirkuläre Entstehungsvorgang zwischen Individuum und Struktur. Daran lässt sich sehen, dass Beck und Giddens zwar die Idee der Praxis berührt haben, aber immer noch der bürgerlichen und humanistischen Tradition verhaftet sind, in der der Glaube an die reflexive Fähigkeit der Menschen sehr stark ist. Es geht ihnen immer um den Menschen und seine Handlungen, aber nicht um die Handlungen und den Menschen. Ich werde dies hier nicht weiter ausführen. Was mir hier stattdessen wichtig scheint, ist zu zeigen, dass die De-Konstruktion des Subjekts, nämlich die Entsubjektivierung nicht zugleich den Menschen als Praxisgenerator überhaupt ablehnt. Nur in der praktischen Perspektive im dehumanistischen Sinne ist zu sehen, dass die Praxis dem Individuum vorangeht und dieses sein Privileg als Handlungsauslöser verliert. Dazu habe ich zuvor schon Elias und Foucault angesprochen, die postulieren, dass der Mensch durch körperliche Unterwerfung und Kontrolle erst auftaucht. Man kann auch an die Handlungshemmung von Gehlen denken, in der der Mensch als „Mängelwesen“ angesehen wird und erst durch die Reflexion zu funktionieren beginnt (Gehlen 1962: 20 und 33; vgl. Gehlen 1963: 330). Dies lässt sich auch gut bei Mead beobachten, der ebenfalls nicht das Bewusstsein voraussetzt, das reflexiv zu Handlungen führt. Dieses ist vielmehr in der Übernahme der Perspektive des anderen und in den Problemlösungen entstanden (vgl. Mead 1973: 215). All dies besagt einen Gedankenstrom, in dem nicht der autonome Handelnde die Hauptrolle spielt, sondern Handlungen selbst den Menschen als Handelnden erzeugen und in dem es keine Struktur des Selbst gibt, die vor Diskursen, Handlungen, also Praxen existiert. Wenn man so will: Hier haben die Handlungen den Vorrang vor dem Handelnden, der nun nicht als Grund Handlungen motiviert, sondern selbst als Produkt dieser in die radikale De-Konstruktion bzw. Enthumanisierung des Subjekts eindringt. Die folgende Idee von Judith Butler ist auch ein schönes Beispiel hierfür.

Sie formuliert: „*My argument is that there need not be a 'doer behind the dees,' but that the 'doer' is variably constructed in and through the dees.*“ (Butler 1990: 142)

Mit der performativen Idee Butlers gemeinsam hat die radikale De-Konstruktion des Subjekts die Identität als Praxis, in der kein substanzielles Selbst dahinter oder davor steckt. Vielmehr ist das Selbst durch die performative Praxis erst hergestellt. Besser gesagt wird das Ich und seine Identität erst durch sowohl diskursive als auch körperliche Praxis performativ erzeugt. Der Mensch denkt, fühlt und lebt in seiner Sprache und Handlung und muss erst durch sie gebildet werden, um auch die nicht unmittelbar sichtbare Innerlichkeit herausstellen oder herstellen zu können.

Bisher habe ich mich damit beschäftigt, dass der soziologische Diskurs an einem Punkt angekommen ist, an dem die Handlung, nämlich die Praxis – sei sie sprachliche Äußerungen oder körperliche Tätigkeit – als Vollzug der Wirklichkeit angenommen wird und in der die psychische Motivation und Intention der Handlungen nicht mehr wie früher immer vorausgesetzt ist. Stattdessen kommt zum einen das äußerlich-körperliche Verhalten immer wieder ins Spiel. Der Körper gilt als ein Ort, wo Informationen aufgeschrieben werden können (vgl. Reckwitz 2008: 79; Sudnow 1978; Foucault 1976; Goffman 1961: 46; auch Goffmann 1971b und 1975). Außerdem sind die außerhalb des Körpers wirkenden Faktoren auch immer ans Licht gebracht. Dazu gehören etwa die menschlichen Gegenüber (Mead und Goffman), die Situationen (Goffman, Collins und Coleman sowie die Ethnomethodologie), die institutionalisierten Techniken der Kontrolle (Foucault, Goffman), die materielle Ausstattung wie Architektur und Raumordnung (Latour; Goffman), die Kraftfelder (Bourdieu). Es lohnt sich anzumerken, dass all dies hier nicht als eine kausale unabhängige Variable gelten soll, das Handlungen linear bestimmt. Vielmehr dient es als ein Kontext oder ein Hintergrund, auf dem sich eine Handlung praktisch

vollziehen kann. Dies zeigt einerseits die technik- oder situationsabhängige Handlung, andererseits weist es darauf hin, dass sich die Handlung als solche ihrem Wesen nach praktisch verwirklichen muss, was dann zur dynamischen Struktur des Selbst und des sozialen Gebildes beiträgt. Der Mensch als solcher erlebt einen mühsamen Prozess. Hier findet sich eine *intern-soziologische Wende*, in der die praktisch-orientierte Perspektive in den Vordergrund rückt, in der der Mensch und seine Varianten - *der Bürger, der Kulturmensch*, das gute Gründe suchende Individuum und nicht zuletzt auch der individuell argumentierende Einzelne - nicht mehr als Handlungselement gelten. Es scheint mir, dass diese Bewegung im Grunde ein konsequentes Reagieren auf die soziologischen Bevorzugen ist: nämlich auf die Betonung des Empirischen und auf die Zurückweisung des normativ-metaphysischen Wesens. Diese Empirisierung - besser: visuelle Sichtbarmachung - dient theoriestrategisch als ein Mittel dazu, der Metaphysik zu entkommen und entsprechend die Soziologie *soziologisch* zu betreiben. Dies gilt sowohl für die dynamische Genese des Individuums als auch der Gesellschaft.

Es lässt sich tatsächlich beobachten, dass die De-Konstruktion des starken Subjekts und der großen Gesellschaft parallel abgelaufen ist. Auf der Seite des Subjekts ist das transzendente Subjekt als „*myth of the Enlightenment*“ (Barry 2001: 349) denunziert worden. Ein Individuum ist das Produkt der Handlungen selbst und ihm sind die gesellschaftlichen bzw. kulturellen Faktoren zugefügt worden. Auf der Seite der Gesellschaft ist eine deterministische Kraft als unrealistisch abgetan worden, die unvermeidlich an der Wirklichkeit vorbeigeht und die alltäglichen Tätigkeiten nur in einem festen Schema erklären kann. Sobald die Bewegung der De-Konstruktion bzw. der Empirisierung startet, laufen die Schritte immer weiter. Also begnügt sich die De-Konstruktion des Subjekts nicht nur mit der Einbeziehung der gesellschaftlichen

Faktoren in seine Entstehung, sondern der Körper wird nun als ein Ort angesehen, an dem die Sprache oder das Verhalten aufgeschrieben wird und der Körper damit erst als Individuum erscheint. Schließlich geht die De-Konstruktion des Subjekts so weit, dass hier in erster Linie nicht mehr mit Intentionalitäten, Motiven zu rechnen ist. Vielmehr ist es das Ergebnis der Sprache, des Verhaltens – selbstverständlich im praktischen Sinne, hier im nicht-menschenzentrierten Sinne. Das Individuum entfaltet sich als das Produkt der sprachlichen oder körperlichen Praktiken.

Mit der De-Konstruktion des Subjekts ist das soziologische Gesellschaftsbild auch radikal verändert. Einerseits kann man nicht schlicht an einem Einzelnen die Gesellschaft beobachten. Andererseits ist die Gesellschaft nicht als eine starke Existenz vorgegeben. Hier stellt sich die Frage: Wie sieht dann eine Gesellschaft aus? Wie stellt sich eine Gesellschaft als eine Ordnung dar, in der sich Regelmäßigkeit trotz ihrer Nicht-Normativität zeigt? Eine mögliche Beantwortung auf diese Frage, wie oben diskutiert, wäre das simmelsche Rezept: die Wechselwirkungen der Individuen. Aus ihnen ergibt sich eine emergente Gesellschaft, die konstitutiv nicht außerhalb der Individuen, sondern ausschließlich durch diese zustande gekommen ist. Das Individuum ist seinerseits aber auch ein Ergebnis der gleichen Wechselwirkungsprozesse und kann nicht schlicht als der Held im traditionellen Sinne der Subjektphilosophie gelten. Indem das ontologische Subjekt dekonstruiert ist und stattdessen sein empirischer Inhalt zu suchen ist, besagt dies schon die praktische Perspektive, in der die empirischen Praxen und allein diese zu der Wirklichkeit des Selbst und der Struktur beitragen. Aber wie ich vorher schon zu zeigen versucht habe, liegt das psychische Motiv bei Simmel als Motivation zur Wechselwirkung zugrunde. Daher hat Simmel zwar die dynamische Beständigkeit – nicht den Stillstand – des Individuums und der Gesellschaft zur Kenntnis genommen. Aber er stützt sich immer

noch auf die menschlich innerliche Fähigkeit als Grund der Handlung – freilich nicht im kantisch-transzendentalen Sinne. Ohnehin ist nicht zu leugnen, dass Simmel im Grunde noch von dem Menschen und seinem Intellekt bzw. seiner Psyche ausgeht und all dies gewissermaßen als Voraussetzung für die Wechselwirkung ansieht. Eben an diesem Punkt lässt sich sagen, dass Simmel die Entität des Selbst und der Gesellschaft noch in der humanistischen Tradition rekonstruiert hat, in der der Mensch das Weltzentrum und das Element der Sozialitätsgenese ist.

Freilich ist die Soziologie mit dieser radikalen De-Konstruktion des Subjekts fortzuführen. In diesem Zusammenhang ist man bei Simmel auf eine Frage gestoßen, die keineswegs als Krittellei abgetan werden sollte: Wie wäre es, wenn die psychischen Stoffe, etwa Interesse, Trieb, Intention und Motiv nicht mehr als die grundsätzliche Motivation der Handlung oder der Wechselwirkung gelten würden? Anders formuliert: Wie kann der soziologische Diskurs dann noch fortgesetzt werden, wenn sich der soziologische Blick nicht mehr auf das menschliche Innere richtet, das als Quelle der Handlungen gilt, sondern auf die sichtbaren Äußerungen, etwa Sprache, körperliche Praxen, in denen und durch die einerseits das menschliche Bewusstsein, also der Mensch überhaupt erstmals auftritt und andererseits die sozialen Strukturen praktisch herzustellen sind? Ich habe oben unsystematisch in Bezug auf Elias, Foucault, Bourdieu, Goffman und Luhmann die radikale De-Konstruktion des Subjekts kurz erwähnt, die gewissermaßen anti-humanistisch und praktisch-orientiert kennzeichnend ist (dazu vgl. auch Reckwitz 2000; Moebius 2008).

In diesem und im nächsten Kapitel werde ich mich auf Goffman und Luhmann konzentrieren. Es scheint mir, dass Goffmans interaktive Praxis und Luhmanns Operation, die auf die Ablehnung des Individuums als das Weltzentrum und der

Struktur als die normative Bestimmtheit reagieren, theoriestrategisch viele Ähnlichkeiten haben. Zum einen haben sowohl Goffman als auch Luhmann versucht, möglichst soziologische Empirisierung zu betreiben, die sich gegen die Metaphysik und die Normativität wehrt. Die Praxis wie die Operation bilden weder nur die innere Unendlichkeit eines Menschen ab noch folgen sie der Vorbestimmtheit der Struktur. Vielmehr sind es Praxen und Operationen, durch die das Individuum und die Gesellschaft hervorzubringen sind. Zweitens stellen sich die Praxis und die Operation als ereignishaft bzw. interaktionshaft dar. Sie sind nicht intentionalistisch oder strukturalistisch, sondern empirisch-praktisch zu verstehen. Während Goffman sich mit der Praxis im Hinblick auf die Ordnung der Interaktion befasst, richtet Luhmann hinsichtlich der Operation seine Aufmerksamkeit auf das in der Echtzeit Praktizierte, das großenteils interaktiv in Gang gekommen ist. In Bezug auf das Mikro/Makro-Problem gehen Goffman wie Luhmann weder von einer intentionalistischen noch von einer strukturalistischen Perspektive aus, die unvermeidlich in die Metaphysik oder Normativität, also ins Unempirische und Unpraktische führt. Um den Anforderungen gerecht zu werden, bemühen sie sich um das konkret Verwirklichte als Ereignis oder Interaktion in der jeweils gegenwärtigen Situation. In diesem Sinne kann man sagen, dass beide sich dem Situationalismus annähern. Aber sie stehen keineswegs für einen sturen Situationalismus, der alles in jedem Augenblick erst erschafft oder erneut produziert. Stattdessen liegt in Goffmans Interesse ausserdem noch die transsituative soziale Ordnung, während Luhmann sein Augenmerk auch auf den übergegenwärtigen Anschluss der Operation richtet, deren empirische Praktiken jene Strukturen bilden, in denen weitere Ereignisse möglich sind. Im Folgenden wird zunächst Goffman näher diskutiert. Im nächsten Kapitel werde ich dann auf Luhmann eingehen und die theoriestrategischen Ähnlichkeiten zwischen beiden aufzeigen.

2.2 Goffmans Rezeption von Mead und ihre (In-)Konsistenz

Angesichts der Tatsache, dass das Selbst nicht vorausgesetzt wird, sondern sich erst in der empirischen Interaktion produziert, und dass zugleich das Selbst nicht transzendental begründbar ist, sondern durch den Erfahrungsprozess die Sozialität in sich hat, scheint die Ähnlichkeit zwischen Mead und Goffman offenbar zu sein (vgl. Willems 1997: 154).¹⁶ So wird Goffman oft dem symbolischen Interaktionismus zugeordnet (vgl. Verhoeven 1993; Alexander 1987: 293) - gegen seinen eigenen Willen (vgl. Goffman 1993). Bei genauerer Betrachtung ist jedoch die Inkonsistenz zwischen Mead und Goffman offensichtlich. Der Unterschied scheint von großem Interesse zu sein.¹⁷

Bekannterweise ist Bewusstsein für Mead nicht Handlungsvoraussetzung. Vielmehr ist „das gesellschaftliche Handeln eine Voraussetzung für Bewusstsein“ (Mead 1973: 56). Theoretisch gesehen bedeutet dieser Folge/Ursache-Austausch eine Ablehnung des vorhergegebenen Subjekts, das als Begründungszentrum Handlungen steuern kann. Es sind Praxen, die sich aus den gesellschaftlichen Beziehungen zu anderen ergeben und das Selbst erst konstruieren. Mithilfe der *I/me*-Dialektik hat Mead den dynamischen Entstehungsprozess des Selbst und daher auch dessen soziale Qualität thematisiert. Dadurch hat Mead einerseits den Einzelnen aus seiner Isolation befreit und andererseits die gegenüberstehenden Anderen und ihren Einfluss auf das Selbst

¹⁶ In diesem Zusammenhang kann man sagen, dass sowohl bei Mead als auch bei Goffman die Verwirklichung des Ich nicht wie bei Kant im Subjekt allein, sondern über das Nicht-Ich, also die Anderen, die Wechselwirkung und die Umwelt zu begründen ist (vgl. Hans Joas 1978: 16ff.). So gilt das Selbst für beide nicht als Handlungsvoraussetzung, sondern als Handlungsprodukt.

¹⁷ In Hinsicht auf den Unterschied zwischen Goffman und dem Symbolischen Interaktionismus siehe auch Simon Johnson Williams (vgl. 1986). Williams behauptet, dass die Idee, Goffman entweder als einen Vertreter des Symbolischen Interaktionismus oder des Strukturalismus zu betrachten, einseitig ist. In der Tat hat Goffman sowohl das Symbolsystem als auch die Struktur prozesshaft rekonstruiert, was die genannten zwei Ansätze noch nicht zum Thema gemacht haben.

berücksichtigt. So rücken die Ich-Identität, dessen Soziales und die Perspektivenübernahme durch die Anderen zusammen. Das Selbst ist ein empirisches und soziales Selbst, dessen besonderer Charakter dadurch entsteht, dass das Selbst nicht sich selbst entstammt, sondern in Anlehnung an soziale Erwartungen durch die praktischen Handlungen, also die perspektiveübernehmenden Reaktionen erzeugt wird. Aufgrund der Perspektivenübernahme und der praktischen Reaktion ist das Selbst bei Mead so zu verstehen, dass seine transzendente Qualität zurücktritt und es sich empirisch vollzieht. Eben darin kann sich schon ein Blick auf die praktische Perspektive des Selbst bei Mead zeigen. Das Selbst ist in dem Sinne praktisch, in dem es nicht ontologisch vorgegeben ist, sondern erst empirisch erzeugt werden muss.

Schon aus dem Zusammenhang zwischen *I* und *me* geht tatsächlich hervor, dass es gar nicht darauf ankommt, ein substanzielles Wesen vorauszusetzen und dann herauszufinden, sondern im Gegenteil zu zeigen, dass es die praktischen Wechselwirkungen sind, die das mannigfaltige Selbst erst produzieren. Ich betone noch einmal: Für Mead gilt das Selbst nicht als Voraussetzung für die Handlungen, sondern als deren Produkt. Ähnlich betrachtet auch Goffman das Selbst als ein Produkt der rituellen Darstellungen in Anwesenheit anderer Teilnehmer. So hat Goffman das Individuum als „*product of a scene that comes off, and is not a cause of it*“ (Goffman 1959: 252). Theoretisch formuliert: Die reziproke Gegenseitigkeit und die sich daraus ergebende konkret-empirische Praxis sind Elemente, von denen sich das Selbst und seine Identifikation nähren. Dies hat Goffman als „Identifizierungstanz“ (1961: 162) bezeichnet. So gilt das Selbst auch für Goffman nicht als die Voraussetzung für das, was dargestellt wird, sondern als das Ergebnis. In diesem Zusammenhang besteht die Kontinuität zwischen Mead und Goffman tatsächlich darin, dass die Praktiken dem Selbst vorangehen, und das Selbst nicht

ontologisch vorausgesetzt wird, sondern praktisch erzeugt werden muss.

Jedoch unterscheidet sich Goffman von Mead wieder in mancher Hinsicht: Während Mead den Akzent auf den generalisierten Anderen setzt, der sich funktional als *me* darstellt und gewissermaßen als das Ganze zur moralischen Kollektivierung dient (vgl. 1973: 45), spielen für Goffman nicht nur die signifikanten Anderen eine wichtige Rolle für die Formung des Selbst. Vielmehr muss sich das Selbst stets vor den Teilnehmern bewähren, die sich in einer unmittelbaren Interaktion befinden (vgl. Goffman 1982: 367). Also ist der Einzelne stets den Menschen in unmittelbarer Anwesenheit ausgesetzt, gegenüber denen er sein Image pflegt, sich normal verhält und für die er sich darstellen muss. So können die Fremden auf der Straße, die auf den ersten Blick irrelevante Andere sind, einen wichtigen Part spielen. Sie gelten als ein potenzielles Risiko und gleichzeitig auch als ein Augenzeuge für die Stabilität der lokalen Umgebung wie die Normalität des Lebens überhaupt. Darüber hinaus wird die materielle und örtliche Umwelt neben der menschlichen Umwelt durchaus berücksichtigt. Um ein akzeptables Image aufrecht zu erhalten, muss sich das Individuum normal verhalten, d.h. nichts Überraschendes oder Auffälliges verursachen. Dies betrifft nicht nur die Bewahrung und Produktion der sozialen Ordnung, sondern auch die unbedachten Praktiken, die sowohl vom Individuum als auch von dem ihm gegenüberstehenden Anderen kooperativ vollzogen werden. Gewissermaßen folgen sie alle der gleichen sozialen Ordnung und haben das gleiche Interesse, nämlich „normal zu erscheinen“ (Ebd.: 367). An dieser Stelle lässt sich schließen: Für Mead ist die Beziehung zwischen dem Individuum und den Anderen gewissermaßen einseitig wirkend. Hierbei ist die symmetrische bzw. hierarchische Sozialordnung impliziert und zwar im Sinne der Versetzung in Andere und der Perspektiveübernahme. Carol Gilligan hat das sich auf diese Weise entwickelnde

Selbst als „*lifelessness*“ (Gilligan 1986: 240) bezeichnet. Im Gegensatz dazu hat Goffman die nicht-lineare Wechselseitigkeit und damit die Möglichkeit der Manipulation ins Auge gefasst, die weniger dem autonomen Subjekt als der ethologischen Wahrnehmungsfähigkeit entstammt (vgl. Collins 2005: 128). Somit ist die Sozialordnung gewissermaßen erst durch Praxen konstruiert. Der allgemeine Andere ist also die Repräsentation der Sozialordnung. Die Pointe liegt hier weniger in der Sozialisation durch Anpassung an das moralische Ganze als in dem praktischen Vollzug unter Teilnehmern, die sich nicht in einer hierarchischen Beziehung befinden, sondern der gleichen Ordnung folgen und sie praktizieren.

Daraufhin findet sich ein weiterer Unterschied in der Beziehung zwischen Teil und Ganzem, zwischen der Eigenart eines Individuums und der sozialen Gemeinsamkeit, die man im Hinblick auf eine Gruppe oder eine Gesellschaft beobachten kann. Es wäre naiv zu behaupten, die Praxis beginne an einem Nullpunkt, von dem aus alles möglichst *empirisch* zu untersuchen sei. Während bei Mead der generalisierte Andere als ein gemeinsames Ziel gilt, hat Goffman eine routinemäßige Gewohnheit oder einen primären Rahmen aufgezeigt, der der Praxis einen Grundboden oder ein Deutungsschemata verschaffen soll (vgl. Goffman 1977: 31). Aber wenn man dem generalisierten Anderen bei Mead und der sozialen Ordnung bei Goffman genauer nachgeht, ist zu erkennen: Mag Mead noch sehr den Vorrang eines vorausgesetzten Ganzen vor seinen Teilen verfochten haben - was man auch bei Durkheim schön beobachten kann -, so ist bei Goffmann die praktische Perspektive der sozialen Ordnung besonders stark ausgeprägt. Ich werde später hierauf zurückkommen. An dieser Stelle interessiert nur der Hinweis auf den Zusammenhang zwischen dem generalisierten Anderen und dem Selbst bei Mead. Mead hat in Ablehnung des vorgegebenen Selbst dessen praktische Genese untersucht. Das Selbstbild, das Mead

damit ausmalt, sollte sich in einer Konfrontation mit einem hohen Wert befinden. Am Anfang steht für Mead nicht die Praxis, sondern das Ganze, also ein generalisierter Andere. „Für die Sozialpsychologie ist das Ganze (die Gesellschaft) wichtiger als der Teil (das Individuum), nicht der Teil wichtiger als das Ganze; der Teil wird im Hinblick auf das Ganze, nicht das Ganze im Hinblick auf den Teil oder die Teile erklärt.“ (Mead 1973: 45) Für Mead ist das Ganze – verkörpert als generalisierter Anderer oder *me* – tatsächlich vor den Teilen vorhanden und gilt als ein moralisches, kollektives und zu erreichendes Ziel für seine Teile. Zu diesem Zweck bezieht Mead sich auf den in je eigener Weise aus dem Ganzen abgeleiteten Teil (vgl. Ebd.: 197 und 245). Wie es scheint, vollzieht sich das Selbst überall in der Annahme des Ganzen und seines Wertes. Dieser Gedanke ist eigentlich nicht neu und liegt schon der durkheimschen Persönlichkeit sowohl in den einfachen als auch in den modernen Gesellschaften zugrunde. Das Selbst ist deshalb so andersartig, weil es auf eigene Weise das Ganze widerspiegelt. Insofern unterscheidet sich ein Selbst nicht so stark von einem anderen, dass kein Kollektives bestehen kann. In der Tat ist das Kollektive für Mead wie für Durkheim vorher gewährleistet. Das Selbst ist nicht nur das Selbst an sich, sondern bildet sich erstmals als Ableitung von einem Ganzen, was schon von Anfang an das Gemeinsame garantiert. Gewissermaßen folgt ein solcher Selbstbegriff der Idee Hegels. Laut diesem gilt die Unterwerfung unter einen Staat als eine der Voraussetzungen für das Selbstbewusstsein an sich. Während Hegel die Sozialität und das Kollektive des Selbst durch den Staat erkennt, legitimiert Mead sie in Anlehnung an den generalisierten Anderen als das Ganze. Mit dem Begriff des Staats bei Hegel und des generalisierten Anderen bei Mead ist also ohne Zweifel eine vorgegebene Einheit und Norm gemeint, der schließlich kein Blick auf die meisten Prozesse ihrer Genese zugestanden werden muss. Ihre Veränderung hat Mead letztlich überraschenderweise auf die menschliche Vernunft zurückgeführt (vgl. Ebd.: 245).

Dieser Gedankengang ist aber wenig überzeugend. Weder entspricht er der Idee der Handlung vor dem Selbst, wenn dabei die Vernunft als die Quelle zur Veränderung gilt, noch entspricht er der praktischen Herstellung des kollektiven Wertes, wenn dieser als Ganzes schon vorausgesetzt ist. An dieser Stelle hat Boltanski herausgefunden, dass Meads Ansatz in der Tat eng an den ökonomischen Rationalismus anschließt, in dem das Gemeinwohl mit subjektiven Interessen harmonisch vereint ist. (vgl. Boltanski /Thévenot 2007: 91f.)

Freilich hat Mead in *Philosophie der Sozialität* die Welt als einen Strom von Ereignissen betrachtet und ihre gegenwärtig-praktische Qualität berücksichtigt (vgl. Mead 1969: 229). Zudem hat er im Hinblick auf die Wechselseitigkeit den Ausgangspunkt der subjektivistischen Handlungen überwunden. Dies erweckt tatsächlich den Eindruck, er habe die praktische Seite der Gesellschaft im Auge. Aber aufgrund der Annahme der generalisierten Anderen und der sich daraus ergebenden hierarchischen Asymmetrierung gelingt es ihm nicht, der Makrodetermination zu entkommen und die ordnungsgenerierenden Praxen zu erfassen. Darüber hinaus führt Mead die Sprache als das Mittel zur Verständigung und zum gemeinsamen Symbolgebrauch an.(vgl. Mead 1973: 108) Sie trägt die Symbole in sich, die allen gemein sind. In diesem Sinne kommt Joas mit Recht zu dem Schluss: „Die *Existenz* gemeinsamer Symbolsysteme, nicht ihre *Konstitution* ist das Fundament seiner [Meads, H.-M. J.] Konzeption.“ (Joas 1978: 39)

Wie schon erwähnt hat Goffman trotz der Betonung der Praxis eine konventionelle Gewohnheit und einen primären Rahmen als Deutungsschemata nicht grundsätzlich abgelehnt. So muss die Praxis davon ausgehen, dass sie durch die Situation und die entsprechende Konvention mitbestimmt ist. Im Hinblick auf die Voraussetzung eines

Basiswissens und eines primären Rahmens ist Goffmans Ansatz nicht selten als Strukturalismus eingestuft worden (vgl. George Gonos 1977 und 1980), dessen Idee zunächst mit der praktischen Perspektive inkompatibel erscheint. Letztere geht von der Dementierung einer ontologischen oder normativen Struktur aus. Dies wird später noch diskutiert werden. Wichtig ist hier: Das Selbst ist für Goffman keineswegs eine Ableitung vom Ganzen. Das Ganze als eine Regelmäßigkeit zeigende oder sozialen Ordnungen folgende Gemeinschaft muss selbst noch näher untersucht werden und zwar auf praktische Weise. Für Goffman ist das Ganze selbst aber kein eigentlicher Gegenstand der Untersuchung. Dieser ist vielmehr wie bei der Untersuchung des Selbst die konkrete, empirische und ereignishaft Interaktion (vgl. Goffman 2001a: 56). Sowohl die Struktur des Selbst als auch die Regelmäßigkeit der menschlichen Handlungen, also hier die soziale Ordnung, erfüllen sich erst durch praktisches Verhalten, d.h. durch die je gegenwärtigen Praxen selbst. Diese rekurren einerseits auf der Körperperformance bzw. -identifikation und wiederholen sich andererseits transsituativ, was sowohl ein kontinuierliches Selbstbild als auch eine soziale Ordnung erzeugt. Dadurch wird auch klar, dass Goffman trotz seiner Annahme eines Basisrahmens letztlich die normative und konventionelle Ordnung in Frage stellt (vgl. Ebd.: 64). Dies scheint mir heuristisch für die empirisch-praktische Perspektive und damit auch für das Mikro/Makro-Problem zu sein. Weder das Selbst noch die soziale Ordnung ist für Goffman der eigentliche Ausgangspunkt. Vielmehr richtet Goffman seine Aufmerksamkeit auf praktische Interaktionen, die weder subjektivistisch noch strukturalistisch ausgerichtet sind und sich erst als konkrete Ereignisse vollzogen werden müssen. Goffman ist also weder der individualistischen noch der strukturalistischen Perspektive verhaftet. Stattdessen geht er hauptsächlich von der praktischen Interaktion aus, durch die sowohl das Selbst als auch die soziale Struktur praktisch erzeugt werden. In Bezug auf die asymmetrische Wechselseitigkeit richtet

sich diese Umstellung auf die gegenwärtig-praktische Interaktion, was bedeutet, dass alles, was sich als Wirklichkeit darstellt, wirklich praktisch dargestellt werden muss – wohlgedacht: Dies geschieht schon immer in einer Gesellschaft, die einfach da ist (Ebd.: 102) und die Goffman im Unterschied zu der Organisation der Erfahrung als das Primäre (vgl. Goffman 1977: 22) bezeichnet. Als Funktion des Basiswissens kann man vielleicht grob die schon immer vorhandene Gesellschaft dem Begriff des Ganzen bei Mead gleichsetzen. Aber genau besehen kann die praktische Genese von Gesellschaft bei Goffman auch thematisiert werden, während Mead von der Idee des Ganzen vor den Teilen ausgeht. Es ist vielleicht angebrachter, die primäre Wissensbasis als den phänomenologischen unbefragten Boden anzusehen, der sich in jeder Gegenwart der Fraglichkeit aussetzt (vgl. Schütz 1979: 25). Dies verkündet einerseits die Radikalisierung der Empirie, andererseits ebenso die radikale Zurückweisung der Metaphysik, was die Soziologie eigentlich schon immer verfolgt. Anschließend wird näher auf Goffman eingegangen.

2.3 Das dargestellte Selbst

Wie oben erwähnt, geht Goffman nicht von dem einsamen Individuum aus, das allein für die menschlichen wie gesellschaftlichen Erscheinungen verantwortlich ist. Das Selbst ist vielmehr Produkt durch soziale Beziehungen zu anderen, die sich bemerkenswert nicht als meadsch-symmetrische Perspektiveübernahme darstellen, sondern offene Möglichkeiten implizieren und eine sozialitätsgenerierende Qualität mit sich bringen. Selbst die sozialen Regeln und Ordnungen müssen in diesem Zusammenhang weiter erforscht werden. Insofern hat Willems treffend die ganzen Untersuchungen von Goffman als Dekonstruktion des Selbst bezeichnet (vgl. Willems 1997: 115). Die Dezentralisierung bzw. die Rekonstruktion des Selbst bei Goffman zeigt sich vor allem dadurch: Erstens ist die Reduktion auf das Subjekt oder die

Psyche in Zweifel gezogen. In Anlehnung daran wurde von der Berücksichtigung der unsichtbaren und unendlichen Innerlichkeit allmählich auf das sichtbare Körperverhalten und die hörbare Sprache übergegangen. Es ist eine *empirische* Frage, wie die gesellschaftlichen Handlungen das Selbst praktisch erzeugen. Zweitens wird Mitagierenden als Publikum Rechnung getragen, durch die das Verhalten zu erwarten ist und sich einschränkt.

2.3.1 Ablehnung des traditionellen Subjekts und seiner Begründung

Für Goffman ist das Selbst nicht ein rein existenzielles oder psychologisches Problem (vgl. Goffman 1971a: 8; Goffman 1975: 67 und 252; Goffman 1982: 57). Es ist in Anbetracht der Situation und des Du hauptsächlich ein soziales Problem, das ebensowenig durch die normative Ordnung gelöst wird. Goffman bemüht sich, dieser Forderung dadurch nachzukommen, indem er das Selbst aufs Engste mit interaktiven Darstellungen verknüpft. Daher ist die Persönlichkeit das Produkt der performativen Darstellung in Anwesenheit der Anderen (vgl. Goffman 1959: 242f.). Das Selbst kristallisiert sich durch einen *staging process* heraus (vgl. Ebd.: 252) und *„does not derive from its possessor, but from the whole scene of his action, being generated by that attribute of local events which renders them interpretable by witnesses. [...] the self is a product of a scene that comes off, and is not a cause of it. The self, [...], is not an organic thing that has a specific location, whose fundamental fate is to be born, to mature, and to die; it is a dramatic effect arising diffusely from a scene that is presented, and the characteristic issue, the crucial concern, is whether it will be credited or discredited.“* (Ebd.: 252) Hier ist die praktische Perspektive des Selbst offensichtlich. Das Selbst gilt nicht als Handlungsgrund. Es sind vielmehr Praxen, die das Selbst erzeugen. Ferner fungiert das Individuum nicht als das Subjekt der Biographie, sondern ist als ein „Objekt für Biographie“ (Goffman 1975: 81) für viele

Ichs verankert. Die Idee der interaktiven Inszenierung impliziert die Definition der Situation, die praktische Darstellung und nicht zuletzt auch die Anwesenheit der anderen als Publikum. Alle diese Punkte gelten als Bedingungen, unter denen sich das Selbst darstellt. Insofern erfolgt die Selbstwerdung nicht da, wo sich die innere Unendlichkeit nach außen verwirklicht oder erfüllt.

Folglich liegt eine weitere Dimension der Dekonstruktion des traditionellen Subjekts in der Umstellung von innerlicher Unsichtbarkeit auf physische Sichtbarkeit. Dies bezieht sich aber nicht nur auf das körperliche Verhalten, sondern auch die sprachlichen Äußerungen (vgl. Goffman 1977: 531-601; 1975: 80; 2005). In beiden Fällen ist kein statisches Individuum vorauszusetzen, das die Sprache mathematisch-logisch verwendet oder sich intentionalistisch verhält, damit die Kommunikation trotz psychischer Intransparenz fortgesetzt werden kann. Vielmehr ist das Selbst das praktische Produkt der körperlichen und sprachlichen Äußerungen. Damit hat Goffman, laut Crossley, die Denkweise des Cartesianers durchbrochen und in diesem Sinne an Marcel Mauss und Merleau-Ponty angeschlossen, welche den Körper und *intercorporeality* als einen materiellen und empirischen Stützpunkt der Wirklichkeit ansehen (vgl. Crossley 1995). Dieser Ansatz, bei dem der Blick wenig auf Motive und Intention als auf Körper und Sprache gerichtet ist, ist von einem naturwissenschaftlichen Vorbild beherrscht. Dabei wird die vorgegebene Innerlichkeit als schwer messbar und beobachtbar angesehen, und daher oft als unempirisch eingeklammert. Im Gegensatz dazu sind der Körper und die Sprache als die konkreten und empirischen Informationen den Forschern zugänglich. Auch wenn diese Herangehensweise Zweifler hat, ist sie ein soziologischer Versuch, das Selbst empirisch, praktisch und sichtbar zu skizzieren. In diesem Sinne ist das Selbst weder meta-physisch noch normativ, sondern physisch, also durch „Gesetze der

Physik“ (Goffman 1975: 81) begründbar. Auch in Bezug auf den physischen Charakter des Selbst kommt es methodisch darauf an, das Realisierte, das Dargestellte und das tatsächlich Verwirklichte zu erkennen, was sich statt als statisch-ontologische als dynamisch-praktische Perspektive erweist.

Das Misstrauen gegenüber einem vorausgesetzten Bewusstsein ist schon bei William James' Pragmatismus deutlich zu sehen. Das Bewusstsein als Entität ist *„fiktiv, während konkrete Gedanken vollkommen real sind. Aber konkrete Gedanken sind aus demselben Stoff [Atmen, H-M. J] gemacht wie Gegenstände“* (James 2006: 27). Entsprechend setzt James den Akzent auf die reinen Erfahrungen, also auf den radikalen Empirismus. Hierbei müssen *„jene Beziehungen, durch die Erfahrungen miteinander verbunden sind, ihrerseits erfahrene Beziehungen sein, und jede Art von erfahrener Beziehung muss für genauso ‚wirklich‘ wie alles andere im System auch erklärt werden.“* (Ebd.: 29) Wie zuvor erwähnt, hat Simmel in Bezug auf die Wechselwirkung den empirischen und prozeduralen Aspekt hervorgehoben. Bei ihm ist jedoch diese Wechselwirkung an besondere psychologische Interessen und Triebe geknüpft. Im Gegensatz dazu geht Goffman nicht von der Motivation des Verhaltens im psychologischen Sinne aus, sondern von der Wahrnehmungsfähigkeit, die ethologischer Natur ist und unvermeidlich zur Interaktion zwischen Anwesenden zwingt (vgl. Goffman 1981: 22; dazu auch Luhmann 1975a: 23). Für Goffman bedarf die Wahrnehmungsfähigkeit weder intentioneller noch gesellschaftlicher Ableitung. Stattdessen ist die Ethologie, die das tierische Verhalten auf naturalistische Weise untersucht, ein Vorbild für ihn (vgl. Goffman 1971a: 7). Goffman interessiert sich für das Zusammenkommen der Menschen und ihre konkreten Verhaltensweisen, wenn sie sich in einer unmittelbaren Anwesenheit befinden. Dadurch rücken die konkreten Erfahrungen in den Vordergrund seiner Forschungen.

2.3.2 Die Selbstinszenierung vor dem Publikum

Goffman hat den traditionellen Subjektbegriff als Handlungsgrund in Frage gestellt. Das Selbst ist ein Produkt der Verhaltensinszenierung der Interaktion. Entsprechend ist für ihn der eigentliche Gegenstand der Interaktion „nicht das Individuum und seine Psychologie [...], sondern eher die syntaktischen Beziehungen zwischen Handlungen verschiedener gleichzeitig anwesender Personen.“ (Goffman 1971a: 8; dazu auch vgl. 1959: 1; 1982: 9) So hat Goffman den traditionellen Subjektbegriff in Frage gestellt, indem das Selbst für ihn nicht als Handlungsgrund gilt, sondern von vielen Verhaltensweisen „ausgeschmückt“ ist (Goffman 1969: 69) und sich als Produkt der Praxen erweist. Die Selbstinszenierung ist eine praktische Bewährung oder Pflege des Selbstimages vor Anwesenden. Dies steht in engem Zusammenhang mit dem Publikum und der Definition der Situation. Daraus ergibt sich folgendes: Eine interaktive Darstellung des Selbst findet sich immer in einer Situation, in der es andere Anwesende gibt und die Tatsache ihrer Anwesenheit zur gegenseitigen Interaktion führt und die Verhaltensweise des Einzelnen mitbestimmt. Diese Gegenseitigkeit in der Situation bereitet den Boden, auf dem sich das Selbst praktisch produzieren und entfalten kann.

Schon Hegel hat die Rolle des Gegenübers für die Entwicklung des Selbstbewusstseins thematisiert. Für ihn erfüllt das Gegenüber eine Funktion der gegenseitigen Anerkennung. Das Bewusstsein *für sich* hat sich durch Anerkennung der anderen letztlich zum Selbstbewusstsein *an sich* gewandelt. So ist das Selbstbewusstsein eines Sklaven nur dort zu gewinnen, wo er sich zunächst der Herrschaft unterwirft und dabei ihre Unfähigkeit erkennt. Bei Mead verkörpert das Gegenüber den generalisierten Anderen, der als signifikante Person oder als der

kollektive Wert einer Gruppe erscheint. Durch die Übernahme der Perspektive von Anderen reagiert der Einzelne entsprechend und das Selbst ist damit erst praktisch erzeugt worden. Goffman fasst die Bedeutung des Gegenübers, der Mitbewesenden in einer Interaktion für die Selbsterstellung auch im eigentlichen Sinne ins Auge. Aber während Hegel und Mead die Beziehung zwischen dem Einzelnen und seinem Gegenüber symmetrisch bzw. hierarchisch angelegt haben, hat Goffman ausdrücklich ihre Asymmetrie dadurch betont, dass die Symmetrie der Kommunikation in der Tat ein Spiel ist, also „*a potentially infinite cycle of concealment, discovery, false revelation, and rediscovery*“ (Goffman 1959: 8). Es ist niemals der ideale Fall, wie Mead ihn durch Perspektivübernahme angibt. Folglich hat Goffman Meads Vorschlag als „eine zu starke Vereinfachung“ (Goffman 1971a: 93) kritisiert. Stattdessen richtet er seinen Blick auf eine asymmetrische Beziehung unter den Teilnehmern. Dabei hat Goffman ein spezifisches Problem zu lösen, nämlich dass die Anwesenden auf Grund ihrer Wahrnehmungsfähigkeit aufeinander reagieren und ihre Reaktionen gegenseitig manipulieren können, wenn der Sender zugleich auch Empfänger ist und jeder Empfänger zugleich auch Sender ist. *Hierbei geht es nicht um „what was communicated“, sondern eher um „the process of communication“* (Goffman 1981: 34). Es gibt Zufälle und Überraschungen in *replies und responses*. Daher muss die Übereinstimmung der Sequenz von den interaktiven Ereignissen mit dem *speaking*, was man oft als selbstverständlich annimmt, als „*incidental*“ (Ebd.: 24) angesehen werden. Tatsächlich hat Goffman die Möglichkeit der Manipulation im Auge behalten, die unseren eigenen Erfahrungen nach sehr üblich ist. Die praktisch-orientierte Perspektive wäre problematisch, wenn sie diese Tatsache nicht in Erwägung ziehen würde. Bei der gegenseitigen Wahrnehmung wird man versuchen, einige Verhaltensweisen an den Teilnehmern in der Interaktion auszurichten und Informationen über sich selbst preiszugeben. Ohnehin übernimmt man nicht einfach

die Perspektive von anderen und reagiert anschließend darauf. Stattdessen kann man eigene Verhaltensweisen manipulieren, um das Ziel zu erreichen. Dieser Prozess beschreibt ohne Zweifel die praktische Wirklichkeit, die sich in jeder unmittelbaren Interaktion konkret und empirisch vollzieht. Insofern ist die praktische Wirklichkeit eine aktualisierte Möglichkeit und erweist sich als „*working agreement*“ (Ebd.: 10), wobei andere Möglichkeiten durch den Selektionsprozess als Negation ausgeschlossen werden. Aber eben an diesem Punkt wird der goffmansche Akteur oft abschätzig als Zyniker der modernen Gesellschaft (vgl. Davis 1997), als der Dante in großen Städten und als der unanständige Mensch (vgl. Manning 1976) angesehen.¹⁸ Gouldner betrachtet den goffmanschen Darsteller als das Ergebnis des Verfalls der protestantischen Ethik (vgl. Gouldner 1970: 381). Habermas hat in Hinblick auf Goffmans Rollenanalyse herausgearbeitet, dass das aktuelle Rollenspiel meist nicht der Rolle gemäß der sozialen Norm folgt (vgl. Habermas 1970: 216ff.). Dabei werden auch die Abweichung und Dynamik des alltäglichen Verhaltens berücksichtigt. Darüber hinaus hat er die möglichen Manipulationen und Ausspielungen des sozialen Handelns im Auge. Aber auch er vernachlässigt die praktischen Beiträge solcher Manipulationen zu der Wirklichkeitsproduktion.

Jedoch soll erstens die Manipulation nicht negativ formuliert werden. Sie ergibt sich aus der Tatsache, dass man wahrnimmt, dass die anderen einen wahrnehmen, und aus der Tatsache, dass man sich dementsprechend am anderen orientiert und es offene und kontingente Verhaltensmöglichkeiten gibt und zwar auf beiden Seiten der Teilnehmer.

¹⁸ Nostalgisch diagnostiziert Manning dies als *the decline of civility* und schreibt: „Now society, if we believe him [Goffman], may be in the process of shedding this thin and weakly binding veneer. This shift seems to reflect Goffman’s interpretation of the implications of taking seriously alterations in the mood and tone of American life in the last ten years [...]. America represents the postindustrial dramaturgical society, much as Victorian England represents the epitome of the industrial society. The Victorian pattern, set about 100 years ago and replicated in middleclass urban America of Anglo-Saxon proclivities, is no longer holding.“ (Manning 1976: 23) “The consequences of the growth and erosion of Victorian morality are reflected in the moral chaos depicted in Goffman’s sociology.” (ebd.: 24)

In diesem Sinne ist die Manipulation eine naturalistische Praxis in Hinsicht auf die Wahrnehmungsfähigkeit. Zweitens spielt tatsächlich mit eine Rolle, ob sich ein Verhalten mit einer besonderen Absicht oder einem psychologischen Zustand praktiziert. In seinem Buch *Wir alle spielen Theater* schreibt Goffman: „Die Eigenschaften eines Selbst als Darsteller sind nicht nur ein Effekt bestimmter Darstellungen; sie sind ihrem Wesen nach psychologisch und scheinen doch aus einer engen Interaktion mit den Bedingungen einer Inszenierung zu entstehen.“ (Goffman 1969: 232) Hieraus ergibt sich die Ansicht: Nach Goffman hat ein Darsteller, wie man aus eigener Erfahrung weiß, eine besondere psychologische Befindlichkeit, wenn er eine Handlung ausübt. Doch reicht die Intentionalität allein nicht aus, die Eigenschaften des Selbst vollständig zu erklären. Im Hinblick auf die Territorien des Selbst und ihre Übertretungen hat Goffman herausgearbeitet, dass die in eine Territoriumsübertretung verwickelten Individuen manchmal unabsichtlich und arglos gehandelt haben können. (vgl. Goffman 1982: 10) Außerdem hat Goffman wie auch Mead an manchen Stellen erwähnt, dass das Selbstbewusstsein erst in den Handlungsproblemen auftaucht (vgl. Goffman 1967: 10) und die reale oder wirkliche Grundhaltung erst nach der Interaktion zu erkennen bzw. zu rekonstruieren ist (vgl. Goffman 1959: 2 und 3). Aber auch in den Territorien des Selbst ist laut Goffman – auf den ersten Blick paradoxerweise – das Bewusstsein der Selbstbestimmung „ein entscheidender Bestandteil dessen [...], was zu einer vollentwickelten Person gehört.“ (Goffman 1982: 95) Hier ist der Rückgriff Goffmans auf den persönlichen Willen von besonderem Interesse. Es scheint, als ob Goffman ein Subjekt annähme, von dem aus allein die Handlung gesteuert wird. Bei genauem Hinsehen liegt es aber auf der Hand, dass Goffman in der Tat den persönlichen Willen nicht als Grund für die territorialen Arrangements sieht. Für ihn ist der persönliche Wille „nicht als etwas anzusehen, mit dem territoriale Arrangements in Übereinstimmung gebracht werden

müssen, sondern als eine *Funktion* [H-M. J.], die auf Seiten des Handelnden vorhanden sein muss, damit die Doppelrolle der [situationellen und egozentrischen, H-M. J] Reservate überhaupt realisiert wird.“ (Goffman 1982: 96) Ähnliche Ansicht hat auch William James geäußert, wenn er in der Ablehnung des Bewusstseins als existenzielle Entzität schreibt, dass „ich nur abstreite, dass dieses Wort eine Entzität bezeichnet, aber mit höchstem Nachdruck darauf insistiere, dass damit sehr eine Funktion gemeint ist.“ (2006: 8) Also stellt sich im Hinblick auf ein Verhalten zunächst die Frage: Wie setzt ein Verhalten, eine Handlung oder eine Praxis ein? Erinnert werden soll hier an die Wahrnehmungsfähigkeit, dass man erkennt, dass die Anderen einen sehen und dies unvermeidlich zur gegenseitigen Interaktion führt. Dies ist eine Praxis, die zwar von einem Einzelnen verwirklicht worden ist, aber zum großen Teil situationsabhängig und vorreflexiv ist. In diesem Sinne haben nach Goffman die Verhaltensweisen in der Interaktion von Angesicht zu Angesicht deutliche Ähnlichkeit mit denen von Tieren. Neben der Wahrnehmungsfähigkeit schreibt Goffman vor allem dem Menschen den Willen und die Absicht zu, die Motivation oder das In-Gang-Kommen der Praxis zu begründen. Die Praxis stimmt ihrerseits jedoch nicht unbedingt mit dem Willen überein, weil sie in der Tat erheblich von den Bedingungen der Situation abhängig ist und oft von der Intention abgekoppelt ist. Bereits seit Mead gilt, dass die Praxis als Vollzug der Wirklichkeit in der Interaktion oder Situation gilt. Aber welche Rolle die Bedingungen der Situation dabei spielen, definiert erst Goffman.

Goffman hat also die praktische Interaktion von Angesicht zu Angesicht von der psychologischen Komponente befreit (vgl. Goffman 1971a: 8). Das psychologische Motiv kann nicht bestimmen, wie sich tatsächlich die Praxis gestaltet. Die Praxis muss erst praktiziert werden und kann dann rückwirkend das Motiv erzeugen, dem die

Praxis zurechenbar ist. Indem Goffman das Psychologische nicht als Handlungsgrund oder Handlungsbestimmtheit, sondern als eine Funktion zur Motivation der Praxis überhaupt betrachtet und daher nicht allein für ihre schließlich gewordene Figur verantwortlich ist, gelingt es ihm, die konkreten, empirischen und mannigfaltigen Praxen *praktisch* zur Geltung zu bringen, aber nur dadurch, dass sich die echtzeitliche Praxis unter den Situationsbedingungen vollendet. Dementsprechend ist die Figur des Spielers oder des Darstellers nicht als die einzige Instanz der Handlung zu verstehen. Sie besagt nur, dass das verständlich ist, was eigene Überlegungen beim Spiel und bei der Inszenierung darstellen. Man wird immer einen rational kalkulierenden Menschen hinter einer Handlung voraussetzen, wenn sich die empirische Darstellung als vorgegaukelte bewusste Inszenierung erweist, das heißt: Wenn die Wirklichkeit nicht als ‚wahr‘, sondern als ‚vorübergehend wahr-angenommen‘ bezeichnet wird, zweifelt man an der Darstellung und versucht herauszufinden, was nicht praktisch inszeniert ist, sondern ewig wahr ist. Die Vorstellungen, die man auf der Suche nach der unveränderlichen Wahrheit hat, können hier aber vernachlässigt werden. Worauf es ankommt, ist auch hier, dass – soziologisch gesehen – statt Wahrheit Wirklichkeit zu suchen ist und diese ihrerseits stets als wahr-angenommen gilt und immer praktisch praktiziert werden muss. Hierbei geht es nicht um die Frage, „was Realität überhaupt ist“, sondern es wird der Frage nachgegangen: „Auf welche Weise kann ein vorhandener Eindruck entwert werden“ (Goffman 1969: 61). Es hat weniger mit der Wahrheit als mit der kontinuierlichen Anschlussfähigkeit, mit der Glaubhaftigkeit und mit der Vermeidung, entwertet zu werden, zu tun. Daher lässt sich sagen, dass sich Goffman mehr mit der praktischen Wie-Frage auseinandersetzt als mit der substanziellen Was-Frage. In der Tat findet sich hier eine praktische Wende in den soziologischen Diskursen. Ihre Aufgabe besteht hauptsächlich darin, die Metaphysik als unempirisch zu enthüllen, und die situationell-zeitliche und soziale Dimension der

Wirklichkeit auf empirische Weise zu untersuchen. Die Praxis ist weder subjektivistisch noch normativ begründbar. Damit macht uns Goffman darauf aufmerksam, dass ein Bild etwas ist, „das gespielt und dargestellt werden, das realisiert werden muss“ (Goffman 1969: 70).

2.4 Definition der Situation

Bis jetzt hat sich herausgestellt, dass eine Handlung oder eine Praxis für Goffman keineswegs nur von der Psyche oder der Intention gelenkt wird. Dies kann natürlich nicht sofort mit der Behauptung gleichgesetzt werden, dass eine Handlung immer unabsichtlich oder ohne Nachdenken erfolgt, also wie bei einer Maschine. Vielmehr besagt dies nur: Alles, was unter Unsichtbarkeit fällt – also der Wille, die Absicht oder die Intention – gilt nicht als Voraussetzung der Handlung, sondern nur als eine Funktion der Handlung. Zudem kann man praxeologisch das Motiv erst nach der Praxis herleiten. Der genaue empirische Blick auf das Verhalten in einer unmittelbaren Interaktion zeigt, dass die praktische Orientierung oder Produktion einer Handlung oft ganz anders als geplant, gewollt oder gewünscht ist. Biographisch gesehen kann man wie *Jedermann* in Phillip Roths Roman ein Leben führen, das ursprünglich nicht gewollt ist (vgl. Roth 2006). Damit soll aufgezeigt werden, dass die Praxen im Alltag von dem Überraschenden und der Unabsichtlichkeit geprägt sind und nicht einfach vom Willen oder der symmetrischen Perspektiveübernahme abgeleitet werden können. Vielmehr ist eine praktische Handlung stets von ihrer Umwelt mitbestimmt. Das Überraschende überrascht genau in dem Moment, in dem es praktisch geschieht. Dies ist der Fall, weil es verschiedene Möglichkeiten gibt. So kommt Goffman auf eine Lösung bezüglich der gegenwärtigen Praxis in Form der Interaktion oder des Ereignisses, indem er die Bedingungen der Situation berücksichtigt und gleichzeitig seinen Blick auf das richtet, was empirisch, konkret

geschieht. Insofern müssen Praxen als „situationsabhängige Handlungssysteme“ gelten. (Goffman 1973a: 107).

Für Goffman hat die traditionelle Behauptung, dass Interaktion eine Sache (mindestens) zweier Menschen ist, die Rolle der Situation vernachlässigt (vgl. Goffman 1982: 93). Stattdessen hat er die Situation im eigentlichen Sinne im Auge behalten und definiert eine soziale Situation „*as an environment of mutual monitoring possibilities, anywhere within which an individual will find himself accessible to the naked senses of all others who are ,present', and similarly find them accessible to him. According to this definition, a social situation arises whenever two or more individuals find themselves in one another's immediate presence, and it lasts until the next-to-last person leaves*“. (Goffman 1972: 63) Bei den Interaktionsritualen hat Goffman seinen Akzent auf die situationelle Dynamik noch deutlicher zum Ausdruck gebracht: „Es geht hier also nicht um Menschen und ihre Situationen, sondern eher um Situationen und ihre Menschen.“ (Goffman 1971a: 9) Dies ist ein Gedanke, der in der soziologischen Forschung zu der Vorstellung geführt hat, dass das Individuum nicht mehr primär für alles steht bzw. als Instanz gilt, die die interaktive Handlung bestimmt, weil es Vernunft und Wille hat. Vielmehr ist das Individuum das interaktive Produkt der gegenwärtigen Situation und gilt daher als eine Kontinuität der interaktiven Selbstdarstellung: Seine Handlungsvorgänge richten sich nach der situationellen Beschaffenheit, die ihrerseits ständig von den Handlungen der gleichzeitig anwesenden Personen abhängig ist.

Die stillschweigende Voraussetzung der Situation ist daher, dass das, was Praxis ist, erst in einer zeitlich, sachlich und sozial begrenzten Situation erkennbar wird, wenn das Individuum keinem abgeschlossenen Subjekt mehr zugehörig ist, also wenn

dieses sein Privileg verloren hat, um nur noch situationsbezogen, also umweltlich und praktisch zu interessieren. Nur dann scheint die Ausschaltung der subjektiven Begründung möglich. Hier findet sich gewissermaßen die theoriestrategische Entsprechung zu dem alten soziologischen Entwurf, demgemäß das Welterkennen, das moralische und ästhetische Urteilen nicht auf das transzendente Subjekt reduziert werden kann. Wie Reckwitz gezeigt hat, vertritt Goffman die interpretative Kulturtheorie und führt den Rahmen als Deutungsschemata ein. Es wird hier also eine Ablösung von der Bewusstseinsphilosophie – von Kant bis Husserl – deutlich. (vgl. Reckwitz 2000: 421)

Auf den ersten Blick scheint die Berücksichtigung der Situation nichts Bemerkenswertes in der Soziologie zu sein. Es ist klar, dass man sich situationsmäßig verhält. Man agiert also zu Hause anders als in der Öffentlichkeit, was durch das Individuum und seine Psyche nur gering erklärbar ist. Auf den zweiten Blick erst lässt sich der wahre Sinn, der in der situationellen Praxis liegt, erkennen. Die Annahme der Situation wird in allen Werken Goffmans theoretisch expliziert, aber noch häufiger ganz *praktisch* (re-)produziert: durch die gegenwärtige Definition der Situation als eine vorübergehende Angemessenheit in unmittelbarer Interaktion (vgl. Goffman 1959: 9). Die Verhaltensweisen orientieren sich nach der Situationsdefinition. Innerhalb einer Interaktion kommt die Definition der Situation nirgendwo zum Abschluss, sondern ist in der Tat ein unendlicher Prozess. Es wird nicht nur die Situation ständig neu definiert, so dass die Vorstellung, 'Was geht hier vor?' aus allerlei Trübungen herausgefiltert wird, sondern es entspringt daraus eine flüchtige und dynamische Handlungssequenz, die ein Ereignis als Ereignis offenbart. Die Handlungssequenz, die als empirisch und ereignishaft charakteristisch ist, ist ihrerseits eine konkrete Einheit, die in einer ständigen Bewegung, aber doch

kontinuierlichen Ausweitung begriffen ist. Luhmann spricht in diesem Zusammenhang von dem thematischen Anschluss (vgl. Luhmann 1975a: 24).

Es ist zu beachten, dass die Situation hier nicht mit einem bestimmten Ort gleichgesetzt werden darf, wie Latour es vermutlich tun würde (vgl. Latour 2001) - obwohl Goffman die Ortsgebundenheit anhand der totalen Institutionen auch im Auge behalten hat (vgl. Goffman 1973b: 15). Latour hat den Begriff der Situation auf die Ortsgebundenheit, vor allem auf den Bereich der Architektur eingeschränkt. So ist er letztlich zu dem Schluss gekommen, dass die Kommunikation in einer bestimmten Situation dadurch beschränkt ist, dass z.B. im Postamt nur über Angelegenheiten der Post geredet wird, im Krankenhaus nur von Gesundheit und Krankheit die Rede ist usw. Daher scheint es auch logisch zu vermuten, dass in der Post nicht über andere Themen wie Zahnschmerzen geredet wird. Es geht nur um die Sache, die die Situation an einem bestimmten materiellen Ort betrifft. Das Problem bei dieser Beschreibung der ortsgebundenen kommunikativen Handlungen liegt nicht nur darin, dass an einem bestimmten Ort verschiedene Gesprächsthemen vorkommen können. In einem Krankenhaus wird nicht nur über Gesundheit und Krankheit gesprochen. Es wird sich auch religiöse Kommunikation ereignen, wenn der Pfarrer für Seelsorge eintrifft. Oder es wird auch wirtschaftlich kommuniziert, wenn es um die Zahlung der Kosten geht. Des Weiteren ist es durchaus möglich, dass der Postbeamte sich nach den Zahnschmerzen meiner Mutter erkundigt, wenn eine persönliche Bekanntschaft zwischen uns zufälligerweise vorhanden ist.

Darüber hinaus gelingt es Latour nicht, die praktisch-gegenwärtige Definition der Situation praktisch zu definieren, das heißt: die jeweils gegenwärtige Situation, in der die Interaktion von Angesicht zu Angesicht stattfindet, praktisch so zu definieren,

dass eine interaktive Praxis trotz der Intransparenz des Bewusstseins weiter erfolgen kann und zwar auf die Weise, dass eine eindeutige Situationsdefinition immer aufrecht zu erhalten ist und die Asymmetrie wieder in die Symmetrie transformiert. Dabei geht es weniger um die normativ stabilisierte Definition der Situation als um ihre Angemessenheit und das Fortsetzen der Interaktion. Latour hat die örtliche oder räumliche Einrichtung, die eine bestimmte Funktion in der modernen Gesellschaft trägt, genau untersucht. Aber dabei geht es ihm eben nicht um die situationelle Dynamik, die nur innerhalb einer begrenzten Zeit bei einem Zusammenkommen der Menschen entsteht und zu erhalten ist. Um es mit Goffmans Worten zu formulieren: Interaktion hat eine eigene praktische Ordnung. Mit der engeren Auffassung der Situation gelingt es Latour nicht, die transformierte ‚Modulation‘ des Alltagslebens, also das feine praktische Engagement für das Verhalten in der Interaktion zu erforschen.

Für Goffman ist die Praxis also weder als eine Repräsentation der Intention im kantischen Sinne, noch im psychologischen Sinne, und genauso wenig im bürgerlichen Sinne zu verstehen. Die Verhaltensweise, die ein Individuum in einer Interaktionseinheit anwendet, entstammt nicht ihm und seiner Psyche allein. Stattdessen soll die Praxis als eine ereignishafte Handlung beschrieben werden, die in diesem Sinne von der zwischenmenschlichen und materiellen Situation geleitet ist, was eine dynamische Interaktion ausmacht. Indem Goffman über die Reduktion auf das Subjekt hinausgeht, gelingt es ihm, einen intentionalistischen Ausgangspunkt zu vermeiden, aber nur dadurch, dass er die Faktoren der Umwelt bzw. Situation in der Interaktion mit berücksichtigt. Dies besagt aber nicht, dass Goffman dabei eine Normativität voraussetzt. In der Tat wendet Goffman sich ausdrücklich von dem normativen Ansatz ab, z.B. von dem parsonschen Strukturfunktionalismus (vgl.

Reckwitz 2000), in dem von der praktischen Genese einer Struktur keine Rede ist. Was Goffman interessiert, ist das tatsächlich Geschehene, also die interaktive Praxis in Form des Ereignisses. „Eine normativ stabilisierte Struktur steht dazu im Widerspruch, denn ein ‚soziales Treffen‘ ist eine bewegliche Entität, notwendigerweise vergänglich, es entsteht durch Ankommen und hört mit dem Weggehen auf.“ (Goffman 1971a: 8) Es zeigt sich wieder: Goffman geht weder vom intentionalistischen noch vom strukturalistischen Standpunkt aus. Vielmehr zielt der theoretische Sinn seiner ereignishaften Praxis auf die empirische Interaktion in der gegenwärtigen Situation.

Jedoch stellt sich die Frage, ob die Definition der Situation, die Goffman seit seinem ersten Buch *Wir alle spielen Theater* immer wieder betont hat, nicht die subjektivistische Seite betrifft. Muss eine Situation schließlich nicht von einem Individuum persönlich definiert werden, wodurch wieder ein Raum für die persönliche Freiheit geschaffen wird? In seinem Buch *Rahmen-Analyse* hat Goffman diese Frage weitergeführt und geht davon aus, dass „Menschen, die sich gerade in einer Situation befinden, vor der Frage stehen: Was geht hier eigentlich vor?“ (Goffman 1977: 16) Die Person, die in eine Situation verwickelt ist, muss diese Frage beantworten und deren Antwort ergibt sich daraus, „wie die Menschen weiter in der Sache vorgehen.“ (Goffman 1977: 16) Wie bereits erwähnt, ist hier auf die Idee des Individuums nicht als eine Voraussetzung, sondern als eine Funktion der Handlung zurückzugreifen. Was Goffman hier als individualistische Situationsdefinition entwickelt hat, darf wohl nicht auf das transzendente Subjekt reduziert werden. Die Absicht oder der Wille wirkt hier nicht kausal, sondern funktional, so dass die Situationsdefinition zwar von dem Einzelnen gemacht ist, aber keineswegs das Abbild oder die Repräsentation der innerlichen Unendlichkeit ist. Die

Situationsdefinition ist einerseits von den sichtbaren Informationen abhängig, die niemals eins-zu-eins symmetrisch übertragen sind, sondern erst als anerkannte Informationen gelten, wenn sie als anschlussfähig für „*the interdependent activities of an on-going social system*“ (Goffman 1959: 15) oder zur Bewährung der eindeutigen Situationsdefinition angenommen werden. (vgl. Goffman 1959: 254)

Andererseits „lässt sich [wahrscheinlich] fast immer eine ‚Definition der Situation‘ finden, doch diejenigen, die sich in der Situation befinden, *schaffen* gewöhnlich nicht diese Definition [...]; gewöhnlich stellen sie lediglich ganz richtig fest, was für sie die Situation sein sollte, und verhalten sich entsprechend.“ (Goffman 1977: 9) Dieser Punkt zeigt gewissermaßen den Strukturalismus, der das Basiswissen und das Deutungsschema als Rahmen voraussetzt. Man muss die Situation mit Hilfe dieses Rahmens definieren, denn sie ist Teil der Gesellschaft als des Ganzen, in der sie sich ereignet. Eben in Bezug hierauf betrachtet Wes Sharrock Goffman als einen der Durkheimianer, deren Argumente „*proprietary appropriation of commonplaces*“ (Sharrock 1999: 125) erfordern. „*In other words, there is the assertion of matters with respect to which no one could, let alone does, disagree, as though their assertions were distinctly supportive of the framework being advocated – which is just as true of Durkheim’s initial exposition of ‘social facts’ as of Goffman’s more recent comments [about the definition of situation].*“ (ebd.: 125) Gewiss ist Goffman an vielen Stellen von Durkheim geprägt. (vgl. Goffman 1977; 2001a: 78) Er hat sogar sich selbst als einen kulturellen Positivisten bezeichnet (vgl. Verhoeven/Goffman 1993: 324), weil er eine schon immer vorhandene Gesellschaft vorschlägt. Aber es ist vielleicht nicht richtig, in Bezug auf die Gesellschaft, die Goffman als das Primäre ansieht, von „*standpoint of [...] the total society, characterizing a social reality which is external to and transcendent of the actor’s*

standpoint“ (Sharrock 1999: 124) zu sprechen. Denn die Beziehung zwischen der Gesellschaft und den praktischen Handlungen ihrer Mitglieder ist bei Goffman durchaus anders als die bei Durkheim. Oder anders formuliert: Trotz der Annahme der Gesellschaft sind die Ziele, die diese beiden Autoren anstreben und die Methode, die sie dafür verwenden, im Grunde unterschiedlich. Durkheim versucht, die verschiedenen Gesellschaftsarten in der Geschichte relativ statistisch zu beschreiben und daraus die jeweils entsprechende kollektive Moral herauszufinden, die als das Ganze nicht nur vorher existent sein muss, sondern auch ein Vorbild für die Mitglieder sein soll. Somit sind die Teile im eigentlichen Sinne nur die Ableitung vom Ganzen. Wie im ersten Kapitel erwähnt, wirkt dies für Durkheim wie ein Zwang, von dem ausgehend die anderen sozialen Phänomene erklärbar und verständlich sind.

Demgegenüber lehnt Goffman nicht nur die gesellschaftliche Voraussetzung, die zwanghafter Natur ist, ab, sondern auch diejenige, die ein Individuum nur als deren Ableitung oder eigenartige Widerspiegelung hervortreten lässt. Man kann sagen: Die Gesellschaft ist zwar bei Goffman wie bei Durkheim als primäre Gegebenheit anzusehen. Aber aus deren jeweiliger methodischer Strategie ist logisch darauf zu schließen: Für Goffman ist die Gesellschaft auch durch die interaktiven Praxen mitbestimmt und dadurch aufrecht zu erhalten. Goffman zeigt tatsächlich sein Interesse weniger an dem Basiswissen. Vielmehr richtet er seine Aufmerksamkeit auf die sekundären Organisationen der empirischen Erfahrungen. Noch einmal: Während die Gesellschaft bei Durkheim als das Ganze gilt und die Teile nur eine Widerspiegelung derselben auf eine eigene Weise sind, betrachtet Goffman die primäre Gesellschaft als Deutungsschema und beschäftigt sich hauptsächlich mit den sekundären Praxen, die die transformierte Modulation ermöglichen. Die Umstellung auf die transformierte Praxis durchbricht freilich ganz den ausschließlich

von einem Ganzen gezogenen Kreis. So geht es Goffman nicht um die Organisation der Gesellschaft, sondern um die Organisation der Erfahrung (vgl. Goffman 1977: 22), also um die Organisationsprinzipien für Ereignisse. Insofern ist die Struktur der Erfahrung gemeint, „die die Menschen in jedem Augenblick ihres sozialen Lebens haben. (Goffman 1977: 22) Sofern jetzt der empirische Blick auf die gegenwärtige Praxis gerichtet ist, wird die Wirklichkeit bei Goffman nicht als vorausgesetzt verstanden, sondern durch die Praxis praktisch hervorgebracht. Auch die Gesellschaft als primärer Rahmen wird durch die interaktiven Praxen mitbestimmt und dadurch aufrecht erhalten. Noch einmal soll festgestellt werden: Die Anwendung eines gesellschaftlichen primären Rahmens bedeutet nicht, dass sie kausal auf „eine vorhergehende oder 'ursprüngliche' Deutung“ (Ebd.: 31) zurückgreift. Vielmehr wird ein primärer Rahmen nur insofern angenommen, dass „er einen sonst sinnlosen Aspekt der Szene zu etwas Sinnvollem macht.“ (Ebd.: 31) Gewiss ist es aufgrund des primären Rahmens möglich, die beliebigen Ereignisse zu lokalisieren, wahrzunehmen und zu identifizieren. Aber dies bedeutet nicht, die entsprechende Praxis normativ zu bestimmen. Hier lässt sich wieder sehen, dass der primäre Rahmen näher an den Lebensweltbegriff als an den Strukturalismus anschließt.

Zusammengefasst wendet sich Goffman also sowohl von der Bewusstseinsphilosophie und dem autonomen Subjekt als auch von den kausal-normativen Perspektiven ab. Sein Ausgangspunkt ist weder intentionalistisch noch normativ-strukturalistisch. Vielmehr ist sein Blick auf das Empirische, die interaktive Praxis gerichtet, was bis zu einem hohen Grad für die Formierung des Selbst und der Gesellschaft empirisch offen bleibt. Anders gesagt kann die echtzeitliche Praxis weder auf die innere Unendlichkeit eines Individuums reduziert werden noch der äußeren Bestimmtheit unterliegen. Sie ist hauptsächlich auf die

gegenwärtige Situationsdefinition angewiesen, die unvermeidlich von der menschlichen, materiellen und zeit-räumlichen Anwesenheit geprägt ist. Daraus folgt auch, dass das Individuum sowie die Gesellschaft als Ergebnis der interaktiven Praxen angesehen werden.

Es lässt sich aber gleichzeitig beobachten, dass Goffman tatsächlich das innere Bewusstsein und den äußeren Rahmen als eine Funktion in die Situationsdefinition einbaut. Die Praxis kommt nicht aus dem Nichts heraus. Darauf stützend sind manche der Ansicht, dass Goffman ein Neu-Kantianer (vgl. Williams 1988; Schwimmer 1990: 60) oder ein Strukturalist (vgl. George Gonos 1977; 1980) und ein Durkheimianer (vgl. Collins 1988) sei, was bekannterweise im Widerspruch steht. Womöglich ist eine solche Einordnung zumindest in dem Sinne nicht verfehlt, in dem die Tatsache der psychischen Komplexität und der Deutungsschemata auf Basis des Rahmens nicht vertuscht worden ist. Dies öffnet einerseits einen empirischen Horizont der Möglichkeiten, stößt andererseits aber auf Deutungsschemata, die in der Tat auch praktischer Natur sind. Zudem lassen sich dadurch das Offenhalten der Unbestimmtheit und die Verhaltenserwartung empirisch wie theoriestrategisch legitimieren. Dabei geht es aber keineswegs um das Individuum als das autonome Subjekt oder den Rahmen als eine die Praxis regulierende Struktur. Es geht vielmehr um die konkrete, empirische und praktische Seite der sozialen Ordnung, deren Genese interaktiv in der und durch die Praxis empirisch erzeugt worden ist.

2.5 Soziale Ordnung der interaktiven Praxis

Trotz der Ablehnung der normativen Regel scheut sich Goffman nicht von der sozialen Ordnung zu sprechen. Stattdessen hat er in der Ansprache als Präsident der American Sociological Association (ASA) im Jahr 1981, also in seinem quasi

akademischen Testament (vgl. Schwimmer 1990: 41), seine ganzen Untersuchungen als die Studien von der unmittelbaren Interaktion bezeichnet, also einer Sphäre, „die man, auf der Suche nach einem treffenden Namen, *Interaktionsordnung* nennen könnte -, eine Sphäre, die man am besten mit den Mitteln der Mikroanalyse untersucht werden sollte.“ (Goffman 2001a: 55) Wie oben herausgearbeitet, ist die interaktive Praxis weder subjektivistisch noch strukturalistisch ausgerichtet. Eine auf diese Weise gebaute Ordnung entspricht keineswegs einer konventionellen oder normativen Ordnung, geschweige denn einer sozialen Ordnung wie in der Vertragstheorie. (vgl. Ebd.: 61) Ferner ist die menschliche Größe ebenso unfähig, eine Interaktion als ein autonomes System plausibel zu machen. Genau in diesem Zusammenhang hat Luhmann einmal das Defizit der traditionellen Interaktionsforschung treffend diagnostiziert: „Bisher ist [...] die soziale Interaktion ganz überwiegend als Beziehung zwischen Individuen behandelt worden. Die Sozialpsychologie, die am meisten zu diesem Forschungsbereich beigetragen hat, pflegt als Psychologie einen individuum-zentrierten Ansatz. Aber auch die soziologische Interaktionsforschung versteht Interaktion entweder von den Rollen oder neuestens von den Identitäten der Beteiligten her. Damit kommt teils zu viel, teils zu wenig in den analytischen Bezugsrahmen hinein – zu viel, weil keine Person, keine Rolle, keine Identität sich in einzelnen Interaktionsreihen erschöpft; zu wenig, weil allein von solchen Randgrößen her die Eigengesetzlichkeit des sozialen Geschehens nicht zureichend scharf erfasst werden kann. Eine Soziologie der Interaktion müsste Konzepte suchen, die das Soziale weder auf eine konditionierende Außenwelt des Individuums, noch auf bloße Intersubjektivität beschränken, sondern es zunächst eigenständig zum Thema machen.“ (Luhmann 1975a: 21)

Stattdessen hat Interaktion für Goffman wie für Luhmann eine eigene Verlaufslogik,

die die Instabilität wieder in die Stabilität bringt und die Situation eindeutig angibt. So sieht Goffman die Interaktion als einen eigentlichen Forschungsgegenstand in ihrem eigenen Recht, weil „die darin enthaltenen Elemente miteinander in einer engeren Verbindung stehen als mit Elementen außerhalb dieser Ordnung.“ (Goffman 2001a: 56) Dies ist eine Ansicht, in der die Sozialität der Interaktion erst praktisch und situationell erzeugt worden ist. Während Goffman seinen empirischen Blick auf die Praxis im Sinne der Darstellung richtet, konzipiert Luhmann den Begriff der *Operation*, der auf die nicht-metaphysischen Prozesse hindeutet. Aus dieser Umstellung auf die Praxis bzw. Operation folgt, dass die Struktur sowohl des Selbst als auch der Gesellschaft nicht vorgegeben ist, sondern praktisch bzw. operational hervorgebracht werden muss. Dies ist für das hier zu behandelnde Thema, also die Abschaffung der ontologischen Unterscheidung zwischen Mikro und Makro von großer Bedeutung. Ich werde im nächsten Kapitel näher auf Luhmann eingehen. Hier reicht es zu zeigen, dass in der Soziologie eine praktische Wende stattfindet, die Praxis und Operation selbst zum Wirklichkeitsereignis erhebt.

Damit steht Goffman tatsächlich für eine Neufassung von Ordnung, die sich interaktiv erzeugen muss. Goffman definiert den Abschnitt aus dem gesellschaftlichen Leben so: „Soziale Interaktion im engeren Sinne geschieht einzig in sozialen Situationen, d.h. in Umwelten, in denen zwei oder mehr Individuen körperlich anwesend sind, und zwar so, dass sie aufeinander reagieren können.“ (Goffman 2001a: 55) Dabei erweist es sich als unmöglich, den jeweils in der Gegenwart aktualisierten Interaktionsverlauf inhaltlich in einer Weise zu bestimmen, als ob er die Eigenschaften einer großen Gesellschaft oder eines subjektiven Helden abbildete. Als gegenwärtige Praxis entbehrt die Interaktion vielmehr jeglicher Eindeutigkeit. Wenn Goffman hier die Interaktion als einen zeitlich und räumlich beschränkten Abschnitt von der

menschlichen Gegenseitigkeit gebraucht, der eine in der Abgrenzung gegen eine äußere Vorbestimmtheit eigene Wirklichkeitsordnung besitzt, so hat sich diese konsequente Ordnungsbildung von einem normativen oder einem transzendentalen Begriff gelöst. Die Interaktion beschreibt nun die temporalisierte Aktualität, eine „Temporalisierung des Besonderen“ (Nassehi 2006: 243), die mit der prozeduralen Wirklichkeit zu tun hat.

Dabei geht es Goffman aber nicht nur um die einzelne Interaktion, sondern auch um die strukturierten Erfahrungszusammenhänge. (vgl. Hettlage 1991: 98) Damit soll – im Unterschied zur Untersuchung, die sich nur für eine je isolierte Interaktion interessiert – eine Rahmenanalyse bezeichnet sein, die die empirische Erfahrung als anschlussfähige Handlung und als etwas Praktisches ansieht. Dieses vollzieht sich während des Verlaufs einer Interaktion, die ihrerseits nur durch die menschliche Gegenseitigkeit als solche praktisch erscheint. Die Idee, dass die Interaktionsordnung in der Tat eng mit der Rahmenanalyse zusammenhängt, taucht in den Werken Goffmans kontinuierlich immer wieder auf. Freilich erst in seinem Buch *Rahmen-Analyse* hat Goffman dies systematisch und im wörtlichen Sinne behandelt. Aber manche Autoren haben in der Auseinandersetzung mit seinen frühen Arbeiten herausgearbeitet (vgl. Crook/Taylor 1980), dass sich Goffman in seiner Dissertation bereits damit beschäftigt hat. Die Gleichsetzung der Interaktionsforschung mit der Rahmenanalyse macht Goffman selbst deutlich in *Form of Talk*: “*My topic and my arguments (...) are part of the substantive area I work in, the naturalistic study of human foregatherings and cominglings, that is, the forms and occasions of face-to-face interaction. The particular form in question incidentally provides scope for what I call ‘frame analysis’.*” (Goffman 1981: 162)

Wenn Goffman von einer Interaktion spricht und dabei an den Rahmen denkt, meint er gewiss nicht eine Kausalbeziehung oder normative Bestimmtheit, sondern er meint die Relationen der interaktiven Elemente, die voller Zufälle, Unbestimmtheiten und Überraschungen sind, aber in denen schließlich auch eine Rahmenordnung vorliegt. Diese ist freilich nicht vorgegeben, sondern taucht erst als eine Kontingenz der Wechselseitigkeit der Elemente auf. Dabei ist auch die Wandelbarkeit und Anfälligkeit von praktischen Erfahrungen impliziert. Theoriestrategisch folgt Goffman hier der Idee von Simmel, der in der Wechselseitigkeit der Individuen die Emergenz einer Gesellschaft sieht (vgl. Kendon 1988: 18). Zudem schließt Goffman in Bezug auf das Subjekt insofern auch an Simmel an, als er das Subjekt dekonstruiert und den Interaktionsverlauf nicht auf dieses reduziert. In dem Buch *Rahmen-Analyse* erklärt er deutlich sein Hauptinteresse: „Es geht mir nicht um die Struktur des sozialen Lebens, sondern um die Struktur der Erfahrung, die die Menschen in jedem Augenblick ihres sozialen Lebens haben. Persönlich halte ich die Gesellschaft in jeder Hinsicht für das Primäre und die jeweiligen Beziehungen eines einzelnen für das Sekundäre; die vorliegende Untersuchung beschäftigt sich nur mit Sekundärem.“ (Goffman 1977: 22-23) Dies lässt darauf schließen, dass die alltäglichen Erfahrungen laut Goffman stets in einer Gesellschaft gemacht werden, die meist einfach da ist. Mit dem Vorurteil für eine derart allgemeine verstandene Gesellschaft ist gleichzeitig der Ausschluss einer anderen Art von theoretisch und empirisch ebenfalls möglicher Genese der Gesellschaftsstruktur verbunden, die auf spezifische Weise ein substanzielles Wesen zurückweist. Dieses Verständnis von Gesellschaft ist seit der Begründung der Soziologie durch die Abgrenzung der Subjektsphilosophie geprägt worden, die das Subjekt als Erkenntniszentrum begriffen hat. Die Gesellschaft bedarf aber mit dem Anspruch der Empirisierung selbst einer soziologischen Analyse. So richtet Goffman sein Augenmerk auf das Erfahrbare und

den Ablauf in der Interaktion, wobei er die ursprüngliche Lebenswelt als das Deutungsschema annimmt, das zwar der Situation einen Sinn gibt, aber nicht die gegenwärtige Praxis bestimmt, sondern mit dieser (re-)konstruierbar ist.

An dieser Stelle rückt die Interaktion wieder ins Zentrum der Forschung. Wenn Menschen in eine unmittelbare Interaktion eintreten, haben sie auf Grund der Wahrnehmungssinne die Fähigkeit, „ihre Aufmerksamkeit auf ein und dieselbe Sache zu richten, gleichzeitig wahrzunehmen, was sie gerade tun und außerdem zu registrieren, dass sie es wahrnehmen.“ (Goffman 2001a: 59) Hier tritt unweigerlich die Doppelkontingenz der Handlungen auf, die schon seit Parsons wohlbekannt ist. Sie ergibt sich daraus, dass der Handelnde in das Bewusstsein bzw. die Gedanken seines Gegenübers nicht hineinschauen kann. Für Parsons ist das Doppelkontingenzproblem mittels der von allen geteilten und verstandenen kulturellen Symbole zur Situationsdefinition zu überwinden. Ein Handeln ist erst nach dieser Überwindung möglich. In diesem Sinne macht Parsons, wie Hahn treffend kommentiert, „die Überwindung der Doppelkontingenz zur *Voraussetzung* von Handeln überhaupt.“ (Hahn 1987a: 25) Für Parsons ermöglicht die Annahme der verinnerlichten oder sozialisierten kulturellen Symbole die Doppelkontingenzüberwindung und damit auch das Handeln. Hieraus ist ersichtlich, dass Handlungen für Parsons letztlich immer der Normativität unterworfen sind, die durch die gemeinsamen Symbole garantiert ist.

Ähnlich wie Parsons geht auch Goffman von der doppelten Kontingenz aus und hat daher auch die Uneindeutigkeit der Wirklichkeit berücksichtigt. Auch ganz im parsons'schen Sinne erkennt Goffman „die Standardisierung des körperlichen und sprachlichen Verhaltens [an], die im Prozess der Sozialisation erworben wird“.

(Goffman 2001a: 59) Jedoch betrachtet Goffman nicht die Doppelkontingenzüberwindung als eine Voraussetzung für das Handeln. Stattdessen sieht er die *Doppelkontingenz* selbst als eine Voraussetzung für die Praxis; deren Überwindung findet sich erst in der situativen Praxis, die sich wegen der asymmetrischen Doppelkontingenz immer anders darstellen kann. Die Anwesenden können aufeinander reagieren und sich aneinander orientieren. Hierbei ist nicht die hierarchische Perspektive gemeint, sondern der interaktive Prozess ist für seine Asymmetrie, Überraschung, Zufälle und daher auch für seine Manipulation kennzeichnend. Für Goffman ist eine Praxis deswegen manipuliert, weil sie weder der Intention noch der Normativität entspringt, sondern sich unter dem Umstand der Doppelkontingenz asymmetrisch praktiziert, wobei eine Situation dadurch für das Fortsetzen der Interaktion dynamisch und eindeutig zu definieren ist. Hier wird nicht nur die Desubjektivierung deutlich, sondern auch die Dehumanisierung in vollem Umfang. So betrachten Mitagierende sich nicht nur als aktive Handelnde, sondern auch als Orientierungsobjekte füreinander (dazu auch vgl. Hahn 1987a). Somit werden die kulturell vermittelten Bedeutungen für Goffman nicht, wie Parsons behauptet, nur durch Sozialisation verinnerlicht und gelernt. Vielmehr werden sie durch die Praxis – sei es Modulation, Rahmung oder Transformation – praktisch erzeugt, modifiziert und aufrecht erhalten. Zusammengefasst „liegt für Goffman die Notwendigkeit und die Funktion der (Doppel-) Kontingenzüberwindung wesentlich *im Handeln*“ selbst (Willems 1997: 39), aber nicht schlicht in der Perspektiveübernahme oder der Sozialisation. Darin ist die praktische Perspektive deutlich zu erkennen, in der die wiederholte Praxis selbst zu dessen geordneter Bedeutung beiträgt. Dies impliziert gleichzeitig die Möglichkeit der Hervorbringung, Transformation, Abwandlung und Modifizierung der sozialen Wirklichkeit und deren Bedeutung. Während Parsons die Auffassung vertritt: „*each relationship is patterned*

by a set of preestablished normative orientations“ (Manning 1976: 17), betont Goffman die produktiven bzw. konstitutiven Praxen, die die Bedeutung des Symbols und das Selbst der Sozialstruktur stützen. In diesem Sinne ist Goffman der neuen Systemtheorie von Luhmann näher als der Systemtheorie von Parsons. Luhmann wehrt sich auch energisch gegen die normativ gebaute Gesellschaft und wendet sich der operationellen Genese der Gesellschaft zu.

Ein weiterer Unterschied zwischen Parsons und Goffman liegt in der Auffassung der Sprache. Ersterer setzt die Sprache voraus, die ein Symbolsystem trägt und als ein Zeichen für Allgemeinheit gilt (vgl. Parsons 1967: 26). Mead, der die praktische Perspektive früh gezeigt hat, ist hier auch ganz dieser Meinung. Im Gegensatz dazu ist die Hörbarkeit der Laute für Goffman in ihrer Funktion der Sichtbarkeit des Körpers ähnlich, dessen Äußerungen nicht der Ausdruck einer determinierenden Regel sind, sondern diese zu dieser machen. Praktisch gesehen ist die sprachliche Grammatik bzw. Regel im Gebrauch entstanden, oder - mit Worten Wittgensteins - im Sprachspiel. Darauf komme ich später noch zurück.

Außer der Wahrnehmungsfähigkeit und der Notwendigkeit der Doppelkontingenz hat Goffman auch die gemeinsamen kognitiven Annahmen und Beschränkungen als „eine wesentliche Vorbedingung für [...] die anhaltende, eng synchronisierte Koordinierung von Handlungen“ (Goffman 2001a: 59) vorausgesetzt. Sie gelten als eine bewundernswerte menschliche Fähigkeit, die mit den zuvor genannten Bedingungen zusammenhängt und das gesellschaftliche Leben ermöglicht, erleichtert und erzielt. Hier ist oft von einer kognitiven Wende die Rede (vgl. Knorr-Cetina 1998), in der „jeder faktisch Annahmen über das Wissen macht, das der andere hat“ (Goffman 2001a: 86). Dies darf aber keineswegs mit der Psychologie, dem

autonomen Subjekt oder der vorinstallierten Struktur gleichgesetzt werden. Praxeologisch muss, um die empirische Wirklichkeit ausdrücklich zu unterstreichen, weiterhin von dem sich tatsächlich Ereignenden, von der Gegenwart ausgegangen werden. Die gemeinsamen kognitiven Annahmen gelten hier eher als eine Grundbasis zur Möglichkeit der koordinierten Handlungen überhaupt.

Mit Hilfe der so verstandenen kognitiven Annahmen ist der primäre Rahmen besser zu verstehen. Goffman definiert den Rahmen so: „Wir sagten, ein Stück Handeln werde von den Beteiligten im Sinne der Regeln und Voraussetzungen eines primären Rahmens wahrgenommen – eines sozialen oder eines natürlichen –, und die so wahrgenommenen Vorgänge seien der Ausgangspunkt für zwei grundlegende Arten von Transformationen – die Modulation und das Täuschungsmanöver. Wir sagten auch, diese Rahmen seien nicht bloß eine Sache des Bewusstseins, sondern entsprächen in gewissem Sinne der Organisationsweise einer Seite der Vorgänge selbst – besonders solcher, an denen soziale Wesen unmittelbar beteiligt sind. [...] Die Menschen haben eine Auffassung von dem, was vor sich geht; auf diese stimmen sie ihre Handlungen ab, und gewöhnlich finden sie sie durch den Gang der Dinge bestätigt. Diese Organisationsprämissen – die im Bewusstsein und im Handeln vorhanden sind – nenne ich den Rahmen des Handelns.“ (Goffman 1977: 274)

Wie bereits erwähnt, hat sich die Interaktionsforschung schließlich auf die Rahmenanalyse konzentriert. Entsprechend hat Goffman zwei Arten des primären Rahmens unterschieden: zum einen den natürlichen Rahmen, der die Ereignisse identifiziert, die rein physikalisch geschehen und mit keinen menschlichen Faktoren versehen sind; zum anderen den sozialen Rahmen, der „einen Verständnishintergrund für Ereignisse [liefert], an denen Wille, Ziel und steuerndes Eingreifen einer

Intelligenz, eines Lebenswesens, in erster Linie des Menschen, beteiligt sind.“ (Ebd.: 32) Offenbar hat Goffman sich hauptsächlich mit dem sozialen Rahmen auseinandergesetzt und daher auch mit der Unbestimmtheit und der Vieldeutigkeit. Für Goffman gilt ein primärer Rahmen in erster Linie als ein Deutungsmuster oder ein Interpretationsschema, das „einen sonst sinnlosen Aspekt der Szene zu etwas Sinnvollem macht.“ (Ebd.: 31) Damit wird „die Lokalisierung, Wahrnehmung, Identifikation und Benennung einer anscheinend unbeschränkten Anzahl konkreter Vorkommnisse, die im Sinne des Rahmens definiert sind“ (Ebd.: 31), möglich.

Das wirkliche Handeln wird aber nicht vollständig durch den primären Rahmen gesteuert. Praktisch beinhaltet es eine Unbestimmtheit, die nicht Eindeutigkeit bewirkt, sondern einen Raum für Mehrdeutigkeiten offen lässt. Man kann immer in der gegenwärtigen Praxis das Basiswissen annehmen oder ablehnen. Dabei ist die Transformationsregel – die Modulation und das Täuschungsmanöver – von großer Bedeutung. Sie bringt unmittelbar den Gestaltungsprozess eines Rahmens zu Tage. Gerade darin liegt der Charme der Goffmanschen Theorie. Für Goffman gibt es zwei Ebenen von Rahmen, die aber praktisch nicht getrennt werden können. Auf der einen Ebene ist der Rahmen eine Struktur, die als der Ausgangspunkt des Handelns überhaupt fungiert. Auf der anderen liegt ein dynamischer Rahmen vor, der die praktische Perspektive eines Rahmens ausmacht (vgl. Crook/Taylor 1980). Ähnlich formuliert auch Mannig, indem er die formelle und informelle Ebene des Rahmens bei Goffman herausarbeitet (vgl. Mannig 1980; dazu auch Williams 1988). In der Tat ist es nun etwas Neues, wenn Goffman die dynamische Rahmung selbst thematisiert. Diese bringt praktisch den Rahmen hervor und verwirklicht sich nur in diesem. So erklärt sich, dass Goffman den primären Rahmen tatsächlich nicht als eine feste Grundlage für Praxen konzipiert. Der primäre Rahmen ist also durch Praxen selbst

gerahmt worden. Was hier betont wird, ist der empirische, praktische Gebrauch oder Vollzug, durch den eine Wirklichkeit als solche erscheint. Dies schließt an die spätere wittgensteinsche Regelidee an, in der die Sprachregel oder –grammatik im Gebrauch geltungsfähig ist. Im Unterschied zum Cartesianer, der die These vertritt, dass das Bezeichnen von inneren Vorkommnissen sich vollkommen privat im Bewusstsein einer Person abspielen kann, und jedem Wort eine feste Bedeutung zuzuordnen ist, stellt Wittgenstein in seinem Buch *Philosophische Untersuchungen* die Frage ihres Bezeichnens als ihres Wiederkehrens „in den größeren Zusammenhang des Gebrauchs.“ (Schroeder 1998: 75) Darin tritt gerade das Sprachspiel auf, das sich nicht so sehr für das immanente Korrelat eines Worts mit einem Ding interessiert als vielmehr für die Frage, wie ein Wort „in einer Äußerung unter bestimmten Umständen“ (Schroeder 1998: 75) gebraucht wird. So ist die Bedeutung eines Worts nicht einem Ding oder einem Gegenstand immanent zuzuordnen, sondern zeigt sich in seinem *Gebrauch*. Gewiss hat Wittgenstein dafür eine Lebenswelt impliziert vorausgesetzt, in der statt einer metaphysischen Ordnung eine lebensweltliche Konvention herrscht. Aber es wäre vorschnell zu konstatieren, dass Wittgenstein ein Vertreter der konventionellen Sprachtheorie sei. Nach dieser ist die Sprachregel hauptsächlich durch die Sozialisation zu erwerben und gilt als eine unproblematische „Grundlage des Verständigtseins“ (Habermas 1970: 255). Ganz im Gegenteil hat der spätere Wittgenstein immer mehr im Sprachspiel und im Gebrauch – oder soziologisch gesagt: in Praxen – die sprachliche Grammatik und ihre Bedeutung gerechtfertigt. Hierbei ist selbst eine konventionelle Sprachregel „nicht Dargestelltes, sondern Mittel der Darstellung“ (Wittgenstein §50). Sie gilt als Deutungsschema und Interpretationsmittel. Was im Gebrauch vorkommt, lässt er aber offen. Hier schließt Goffman enger an den Philosophen Wittgenstein an als die meisten Soziologen.

Um die praktische Qualität der sozialen Ordnung plausibel zu machen, wendet sich Goffman den verschiedenen Seinsbereichen zu, bei denen die Transformationsregel eine wichtige Rolle spielt. In der üblichen Vorstellung scheint das gewöhnliche Verhalten keine künstlichen Inhalten enthalten zu dürfen. Als eine Wirklichkeit muss es im wörtlichen Sinne natürlich, nicht-dargestellt erzeugt werden. Alles, was dramaturgisch inszeniert worden ist, gehört nicht dem Bereich der Wirklichkeit an. Dies ist unsere übliche Vorstellung von der Realität bzw. der Wirklichkeit. Freilich finden sich dabei auch die transformierten Modulationen: Spaß, Ritual, Phantasie usw.. Jedoch liegen all diese Fälle nicht nur in den unterschiedlichen Seinsbereichen. Sie führen zu ungefestigten bzw. abgeleiteten Erfahrungen und werden mithin meist als unwirklich ausgeschlossen, um das ewige Wahre herauszufinden. Im Gegensatz dazu sieht Goffman gerade in solchen Transformationen die empirische, praktische Wirklichkeit im eigentlichsten Sinne. Die traditionelle Vorstellung postuliert offenbar, dass es ein Original als das Wesen der Dinge oder einer Sache, und daneben eine nachgemachte Kopie gibt, die niemals das Wahre sein kann. Dementsprechend liegt die Aufgabe der Wissenschaft oder eines Menschen darin, das Nichtwahre, also das Dargestellte bzw. Inszenierte auszuschließen, um das wahre Original zu erkennen. Dagegen wehrt sich Goffman energisch. Laut Goffman ist die Beziehung zwischen Wirklichkeit und Modulation in der Tat eine Frage des Unterschieds (vgl. Goffman 1977: 602). Gemeint ist: Das, was als das Eigentliche oder das Wirkliche gerechtfertigt ist, ist „die Relation und nicht die Substanz.“ (Ebd.: 602) Ein Beispiel dafür ist: Das Urbild als das Wirkliche bezieht sich oft auf kulturelle Normen in Form von Romangestalten, Mythen, Filmstars, die Bibel usw. All dies als das Original bzw. das moralische Vorbild ist zunächst nicht die gewöhnliche Wirklichkeit im eigentlichen Sinne. Die beste Verwirklichung dieser Ideale findet sich „eher im Reiche der Erfindung [*make-believe*, H.-M. J.] als in der Wirklichkeit.“ (Ebd.: 604)

Nach Goffman betrachtet man jedoch oft die Ideale als selbstverständlich, die keiner praktischen Genese und mithin auch keiner Untersuchung bedürfen. So gelte diese Selbstverständlichkeit „als geschichteter Abglanz eines Urbilds, das selbst einen völlig ungewissen Wirklichkeitsstatus hat.“ (Ebd.: 604) Ziel Goffmans ist es gerade, „aus diesem Unbewusstsein herauszukommen“ (Ebd.: 606) und die praktische Genese dieser Selbstverständlichkeit zu erforschen.

Somit ist es verständlich, weshalb Goffman zwar von Schützs Annahmen, also von den verschiedenen Sinnprovinzen ausgeht, aber diese Idee nicht in seinem Sinne fortsetzt, sondern die transformierten Praxen als ein Teil der gewöhnlichen Welt sieht und damit statt einer starken Wahrheit die glaubhaft-anschlussfähige Wirklichkeit sucht. (vgl. Ebd.: 12 und 602) Durch andere Seinsbereiche – vor allem die so genannten nichtwirklichen Seinsbereiche, die transformierten Seinsbereiche nämlich – heben sich die Elemente und Variablen des Alltagslebens deutlich ab. Nicht in einer Substanz, sondern in der Transformation der nichtwirklichen Seinsbereiche lässt sich das Unausgesprochene und das Verborgene erkennen. Dabei kommt die empirisch-praktische Genese der Selbstverständlichkeit ans Licht. Ein solcher Begriff der Wirklichkeit durchbricht freilich den von einem substanziellen Original abgesteckten Bereich. Sofern das Wirkliche und das Eigentliche nicht als die Substanz, sondern als Als-Wahr-Angenommenes gilt, wird die Wirklichkeit nicht als vorgegeben verstanden, sondern in ihrer praktischen Inszenierung ernst genommen. Auch der Rahmen, ehemals eine Selbstverständlichkeit, erfährt dann einen Rahmungsprozess und stellt sich als ein kontinuierlicher Handlungsverlauf dar. Und auch die Interaktionsordnung, die Goffman als „eine Handlungssphäre, einen besonderen Typ des Handelns“ (Goffman 2001a: 63) kennzeichnet und die wie eine Realität *sui generis* erscheint (vgl. Rawls 1987), ist in der Tat ein Ergebnis „von

vollzogenen interaktiven Wechselwirkungen“ (Knoblauch 2001: 34).

Diese Dimension der Wirklichkeitsfrage besitzt eine empirische Qualität, die nicht zur Gleichsetzung mit der stabilen Vorstruktur führt, sondern eine Fabrikation der Wirklichkeit beschreibt. Damit wird nicht nur die dargestellte Inszenierung des Verhaltens, also die empirische Praxis selbst berücksichtigt. Vielmehr soll diese als ein (re-)produzierendes Rahmungsverfahren fungieren und dabei eine strukturgebende Rolle gewinnen. Aus dieser praktischen Perspektive geht hervor, dass die interaktiven Verhältnisse und das sich daraus ergebende Verhalten weder bloß ein Abbild noch eine Repräsentation einer Substanz sind. Sie produzieren vielmehr erst die Wirklichkeit; diese wird rückwirkend als das Wesen einer Sache angesehen. Anders formuliert: Erst wenn die interaktiven Praxen praktisch erzeugt worden sind, besteht eine Möglichkeit, das konkret Praktizierte in die Struktur der Wirklichkeit einzubeziehen. Diese wird mithin immer empirisch gestützt und distanziert sich von einer naiven Substanzidee. Außerdem ist die Wirklichkeit in Bezug auf die Gestaltung des Alltagslebens praktischer Natur, denn sie wird „als eine spezielle Variation über ein allgemeines Thema erkennbar, als eine Art, Dinge zu tun, die sich auch anders tun lassen.“ (Goffman 1977: 606)

Die soziale Ordnung ist also mit interaktiv-praktischen Qualitäten ausgestattet und entspricht dadurch einer nicht-metaphysischen Praxis, bringt aber deswegen nicht automatisch einen transsituativen Wert mit sich. Daraus folgt, dass die Interaktionsordnung so wie andere soziale Ordnungen auf eine praktische Weise erzeugt wird – in diesem Sinne ist dies ganz und gar analog zur simmelschen Wechselwirkung von Elementen. Aber man erkennt darin noch nicht den Mechanismus – oder besser: die Verfahren –, durch die eine situative Interaktion an

eine weitere angeschlossen ist und sich eine soziale Ordnung als solche verdichtet. Für Simmel wird dieses Problem durch den psychischen Trieb, Interessen zu lösen, behoben; bei Luhmann durch die symbolisch generalisierten Medien. Eine mögliche Antwort bei Goffman scheint mir im Gebrauch und in der Praxis selbst zu liegen, was Wittgenstein bei der Bedeutung eines Wortes herausgearbeitet hat und was eng mit der Situationsdefinition und der in der Praxis bzw. im Gebrauch erst aufkommenden Lösung zu tun hat. Dementsprechend ist der symbolische Zeichencharakter, der die Interaktionsordnung sowie die Interaktionsrahmen ausmacht, auch praktischer Natur. Die Interaktionsordnung und die Interaktionsrahmen werden nicht nur *in* der Interaktion erzeugt, sondern sind auch die geordnete und gerahmte Wirklichkeit *der* interaktiven Praxen selbst. Laut Goffman gilt dieser Ordnungsbegriff auch im erweiterten Sinne für andere Bereiche, z. B. für die Wirtschaftsordnung. (vgl. Goffman 2001a: 63) Diese sei kein abbildender Ausdruck einer Sozialstruktur. Sie müsse sich ebenso wie die Interaktionsordnung praktisch bilden.

2.6 Die lose Kopplung zwischen Interaktion und sozialer Struktur

Oben wurden die praktische Perspektive der Interaktionsordnung und ihr Rahmungsprozess herausgearbeitet. Die Interaktionsordnung ist im Grunde eine zeitlich, situationell und räumlich begrenzte Struktur. Sie erzeugt sich selbst durch die interaktiven gegenwärtigen Praxen und gewinnt damit ihren sozialen Sinn. Außerdem hat sie eine eigene praktische Verlaufslogik, die keineswegs eine Unterordnung oder gar nur ein Abbild einer Sozialstruktur ist. Sie findet sich vielmehr in der Gegenwart und hört auf zu funktionieren, wenn eine Interaktion nicht mehr vorhanden ist. So scheint der Unterschied zwischen Interaktionsordnung und Sozialstruktur folgender zu sein: Während erstere sich mit dem Ablauf eines Abschnitts des gesellschaftlichen

Lebens beschäftigt und für die Unbestimmtheit anfällig ist, hat die Sozialstruktur eine relativ stabile Ordnung, die transsituativ gültig ist. Wie oben erwähnt, konzentriert Goffman sich auf alltägliche Erfahrungen und setzt die Gesellschaft bzw. ihre Strukturen als das Primäre voraus. Erst in seiner Ansprache als Präsident der ASA hat Goffman die Frage ausdrücklich gestellt, in welcher Beziehung die Interaktionsordnung zur Sozialstruktur oder zur Gesellschaft steht. Zuvor galt diese nur quasi als eine Lebenswelt, in der sich die praktischen Handlungen darstellen und die gewissermaßen ausgeklammert ist, daher auch keiner weiteren Analyse bedarf. Dies verführte dann zu der Behauptung, Goffman berühre die Thematik der sogenannten Makrosoziologie nicht (vgl. Rogers 1980), er interessiere sich weniger für die Gesellschaft als für die mikroskopische Zeremonie (Strong 1988: 245ff.), Goffmans Ansatz könne nur die vorübergehende Episode berücksichtigen und sei daher *ahistorical* und *non-institutional* (vgl. Gouldner 1970: 379).

Die übliche Vorstellung von der Beziehung zwischen Interaktion und Sozialstruktur beruht auf der Tatsache, dass wir uns seit jeher in einer Gesellschaft befinden, die größer als der Einzelne ist. Mithin ist unser Handeln gewissermaßen als Wirkungen, „Indikatoren, Ausdrücke oder Anzeichen für soziale Strukturen, wie etwa soziale Beziehungen, informelle Gruppe, Altersgruppe, Geschlecht, ethnische Minderheiten, soziale Klassen u.ä.“ (Goffman 2001a: 56) anzusehen. Selbst wenn man allein ist, sind die Eigenschaften dieser menschlichen Kategorien auch dann bezeichnend. Goffman bezeichnet das Handeln in der traditionellen Vorstellung – die Interaktion sei ein Ausdruck der Sozialstruktur – als *sozial-situiert*. (vgl. Ebd.: 56) Es verortet sich in einer sozialen Situation und ist die Repräsentation einer sozialen Struktur. Für Goffman greift ein solcher Gedanke zwar auch die sozialen Eigenschaften der Wirklichkeit auf. Jedoch nimmt er diese Eigenschaften einfach als immanente

Qualitäten einer sozialen Struktur an und entzieht sich der Frage, wie sie sich empirisch und praktisch hervorbringen. Dies lässt sich in den quantitativen Forschungen vielfach beobachten, in denen Geschlecht, Alter, Herkunft und Bildungsgrad als selbstverständliche Kategorien gelten, die dann andere Handlungsorientierungen bestimmen, ohne dabei zu fragen, wie diese Kategorien praktisch kategorisiert sind. Die Kategorie *Geschlecht* ist ein schönes Beispiel hierfür. In der ersten Welle der Frauenforschung galt *Geschlecht* als unabhängige Variante, die die Handlungsorientierung und den alltäglichen Habitus prägt. Entscheidend hierbei war zum Beispiel, sowohl den männlichen als auch den weiblichen Schreibstil gleich hoch zu schätzen. Mit der Entwicklung der Geschlechterforschung bedarf die Kategorie *Geschlecht* selbst einer soziologischen Analyse und wird zu einer abhängigen Variante. (vgl. Hirschauer 2003 und 2004)

Im Gegensatz dazu bemüht sich Goffman darum, diese eine Kategorie kennzeichnenden Eigenschaften als „Daten in eigenem Recht zu untersuchen.“ (Goffman 2001a: 56) Damit stellt Goffman nicht die Frage, welche Eigenschaften wesentlich zu einer sozialen Struktur gehören. Ihn interessiert vielmehr die Frage, wie sich eine soziale Struktur durch interaktive Praxen selbst verwirklicht. Was eine soziale Struktur, etwa die zweigeschlechtliche Struktur oder Altershierarchie, ausmacht, entfaltet sich nur als praktische Darstellung in der interaktiven Gegenseitigkeit. Ihre Gemeinsamkeit zeigt sich als ein stabiles Verhaltensarrangement, das hauptsächlich von den gegenwärtigen Praxen gebildet ist. Die Aufmerksamkeit auf die situativ-praktische Interaktion ermöglicht es, eine soziale Struktur selbst als einen Forschungsgegenstand zu behandeln und daher deren empirische Genese praxeologisch zu erforschen. Damit verliert die soziale Struktur ihr Privileg als unabhängige Variable, die so selbstverständlich vorhanden ist, um sie auch als

abhängige Variable zu betrachten. Hier lässt sich sehr deutlich sehen, dass Goffman den Weg der praktischen Perspektive geht. Er richtet seinen Blick von der bloßen Situiertheit auf das Situative, das eigentlich situativ-interaktiv Geschehene. Von diesem ausgehend untersucht Goffman die soziale Struktur der interaktiven Praxen und schreibt in diesem Zusammenhang: „Auf diese Weise kommt man vom einfach Situierten zum Situativen, d.h. was nur in Face-to-Face Konstellation auftreten kann.“ (Ebd.: 56ff.) Eine soziale Struktur, z. B. das zweigeschlechtliche Arrangement, erfährt eine praktische Klassifizierung, die auf verschiedenen alltäglichen Handlungen und Praxen beruht. Damit geht einher, dass die wechselseitige Verstricktheit der Teilnehmer und ihre gemeinsame Beteiligung am Geschehen unmittelbar zu der sozialen Struktur beitragen. Die Interaktionsbeiträge erzeugen erst eine soziale Struktur.

Für Goffman sind die soziale Struktur und deren Rahmung kontingent gebaut und zwar im praktischen Sinne (vgl. Willems 1997: 37; Gonos 1977: 861). Er betont, dass die Formen der Interaktion „den Rahmen der Interaktion, in dem sie ablaufen, mitkonstituieren“ (Goffman 2001a: 85). Dafür bietet die menschliche Kategorisierung ein schönes Beispiel, um die praktische Perspektive klar zu erläutern, die für die Autogenese der sozialen Struktur von großer Bedeutung ist. Bei jeder Paarung wie z. B. Männer/Frauen, Erwachsene/jüngere Personen, Experten/Anfänger geht es immer um die Frage: Wer fügt wem was zu? (vgl. Ebd.) Dies ist nicht vorbestimmt in einer Struktur, sondern wird erst in den situativen Verhältnissen plausibel. Dazu formuliert Goffman, dass “das, was alle diese Paarungen teilen, seinen Ort nicht in der Sozialstruktur hat, sondern etwas ist, was von einer interaktiven unmittelbaren Situation erst ermöglicht wird.“ (Ebd.: 87) Die wiederholte und transsituative Paarung kann dann eine Kategorie der Menschen genannt werden. Hier ist deutlich zu sehen,

dass es sich bei den Kategorien nicht um eine determinierte Einheit, sondern um die interaktionalen Aktivitäten selbst handelt. Bei ihnen geht es, wie Bourdieu formuliert hat, *um etwas*, was nicht vorbestimmt ist, sondern sich erst in der Gegenwart herausstellt. Das praktische Tun und Lassen speist die Kategorie als eine gerahmte soziale Ordnung. So gilt der Vortritt, den man seinem Vorgesetzten lässt, als „eine interaktionale Ressource, die die ordinale Rangordnung ausdrückt und nicht die Distanz zwischen Rängen.“ (Ebd.: 87f.) Das Vortrittlassen, das sich als ein Ritual darstellt, erzeugt, praktiziert und rechtfertigt gerade die hierarchische Rangordnung.

In *Das Arrangement der Geschlechter* hat Goffman vor allem durch die geschlechtsspezifische Klassifikation die empirische Kategorisierung veranschaulicht. (vgl. Goffman 2001b) Der praktischen Perspektive entsprechend geht es dabei nicht um die Substanz oder die biologische Rüstung eines Geschlechts. Vielmehr geht es um die soziale Anordnung bzw. das Arrangement der Geschlechtsverhältnisse in den sozialen Situationen. So muss die Logik der Interaktionsordnung durchaus in Betracht gezogen werden. Goffman interessiert sich nicht für die vorgegebene Klassifikation und die darauf gegründeten sozialen Konsequenzen, sondern um die interaktiven Verhältnisse und Praktiken, aus denen sich die Kategorie des Geschlechts ergibt. Es ist der Interaktionsvollzug, der unmittelbar die Kategorie bildet. Fragt man nach dem Wie, so wird die Auffassung vertreten, dass „die Konstellation, in der Frauen und Männer zueinander stehen, im Handeln, in Ritualen und in der Mikroökologie ihrer Anordnung zueinander hergestellt wird.“ (Knoblauch 2001: 40) Also konstituieren die praktisch rituellen Formen des Geschlechtsverhaltens unmittelbar die zweigeschlechtliche Kategorie mit (dazu ausführlich Helga Kotthoff 2001). Goffman hat tatsächlich den praktischen Vollzug der Kategorisierung berücksichtigt. Allerdings geht Goffman gewissermaßen noch von dem biologischen Unterschied aus, von dem

sich die neueren Geschlechterforscher abwenden (dazu Butler 1991; Hirschauer 1999, 2003 und 2004). Für letztere ist das biologische Geschlecht (*sex*) selbst im vollen Sinne auch eine soziale Konstitution (*gender*), ein Ergebnis der wissenschaftlichen Diskurse.

Ferner hat Goffman sich mit den institutionellen Mechanismen der Gesellschaft beschäftigt und den geschlechtlichen Aspekt als „institutionelle Reflexivität“ (Goffman 2001b: 107) bezeichnet. Dafür hat er fünf Beispiele angeführt: die geschlechtsklassenspezifische Arbeitsteilung, Geschwister als Sozialisationsagenten, den Umgang mit der Toilette, Aussehen und Arbeitsplatzvergabe und unser Identifikationssystem. Die institutionelle Reflexion darf aber nicht einfach wie bei Knoblauch (vgl. Knoblauch 2001) mit einem quasi strukturalistischen Rahmen gleichgesetzt werden. Knoblauch hat die institutionelle Reflexion als Rahmen bezeichnet, dem das *doing gender* im Sinne der Ethnomethodologie gegenübersteht, und Goffman als Sozialkonstruktivist eingeordnet. Bekannterweise marschiert die Soziologie mit der Fahne der sozialen Konstitution. Goffman zählt selbstverständlich dazu. Dies ist nicht das Problem. Vielmehr stellt sich hier die Frage, wie sich eine Wirklichkeit sozial konstruiert. Die Gleichsetzung der institutionellen Mechanismen mit den strukturalistischen Rahmen führt nicht nur zur Vernachlässigung der Rahmungsprozesse, sondern auch dazu, dass die Soziologie nur als eine Disziplin gilt, in der die sozialen Handlungen die soziale Struktur widerspiegeln oder von dieser bestimmt sind. Im Gegensatz dazu macht Goffman uns darauf aufmerksam, dass es die Praxen sind, die einen organisatorischen oder symbolischen Rahmen hervorbringen, der wiederum die weiteren anschlussfähigen Praxen auffangen kann.

Bisher wurde gezeigt, dass soziale Strukturen durch interaktive Praxen hervorgebracht werden, die sich – auch wenn es paradox klingt – nur in diesen finden. Trotz ihrer interaktiv-praktischen Natur liegen soziale Strukturen aber auf einer anderen Ebene der Wirklichkeit. Entsprechend lehnt Goffman den Vorschlag ab, das Makrophänomen auf die Wirklichkeit von Begegnungen zurückzuführen. Außerdem kritisiert er auch die Idee des Makrophänomens als bloße Aggregation der Wirklichkeiten von Begegnungen. Die Interaktionsordnung und die sozialen Strukturen haben zwar Verbindungen miteinander, aber können keineswegs aufeinander reduziert werden. Die Struktur von Verwandtschaftssystemen kann beispielsweise nicht durch Extrapolieren oder Aggregieren der besonderen Zusammenkünfte herausgefunden werden. Goffman sieht das unmittelbare Verhalten zwar als eine relativ autonome Form des Lebens, aber nicht gleichzeitig auch als „irgendwie vorgängig, grundlegend oder konstitutiv für die Gestalt von makroskopischen Phänomenen.“ (Goffman 2001a: 77) Für Goffman gehören die Interaktion und die sozialen Strukturen zu verschiedenen Wirklichkeiten, die genauso wahr sind. Die sozialen Strukturen müssen sich durch interaktive Praktiken empirisch (re-)produzieren, sind aber keineswegs gleichartig mit der Interaktion.

Goffman hat die praktischen Elemente der sozialen Struktur deutlich am Beispiel ritueller Praxen gezeigt, aus denen die moderne Gesellschaft größtenteils besteht. Die Rituale finden sich in den unmittelbaren Zusammenkünften, die sich als die konkreten Ereignisse darstellen, z. B. das Zusammenessen zwischen Ehepaaren, die gemeinsame Anwesenheit der Fußgänger auf der Straße oder das zufällige Zusammensein in einem Aufzug (vgl. Hirschauer 1999b). Sie gelten als „mikroökologische Metaphern, Zusammenfassungen und ikonische Symbole für makrostrukturelle Anordnungen.“ (Goffman 2001a: 82) Ein soziales Ritual vollzieht sich zunächst als

ein Ereignis, das von verschiedenen Darstellungsformen zehrt. Für Goffman ist es keineswegs „ein Ausdruck *von* strukturellen Anordnungen; es ist bestenfalls ein Ausdruck in dem Sinne, als es *mit Blick* auf diese Anordnung erzeugt wird.“ (Ebd.: 83) Gemeint ist, dass die soziale Struktur die dargestellte Praxis nicht determiniert. Sie dient nur dazu, „aus einem verfügbaren Repertoire von Darstellungen auszuwählen.“ (Ebd.: 83) Hier lässt sich die Parallele zwischen Goffman und Luhmann sehr deutlich sehen: Für beide finden sich die praktischen bzw. operationellen Darstellungen immer in einer Gesellschaft, die wiederum unmittelbar aus diesen besteht. Die praktischen Darstellungen sind „von Grund auf und im Kern interaktiv; sie können bestenfalls locker geknüpfte Beziehungen zu so etwas wie Sozialstrukturen haben, die mit ihnen in Verbindungen gebracht werden könnten. Die Formen [Darstellungsformen, H-M. J.] sind Zeichenträger, die aus situativ verfügbaren Darstellungsrepertoires hergestellt werden, und was sie ‚reflektieren‘ sollen, bleibt notwendigerweise eine offene Frage.“ (Ebd.: 83) Dass sich die sozialen Praxen in den gesellschaftlichen Strukturen finden, die sich unmittelbar durch die ersteren vollziehen, beschreibt die Selbstorganisation der Gesellschaft. Zudem verfügen die praktischen Darstellungen über Zeichencharakter, der, ganz im Sinne des Rahmens als eines Sinnzusammenhangs, einen Kontext schafft. Dies garantiert einerseits die mannigfaltigen Möglichkeiten der empirischen Praxen. Andererseits sind diese aber soweit eingeschränkt, dass sie anschlussfähig bleiben.

Demnach stehen die interaktiven Praktiken und die sozialen Strukturen „in einer nicht determinierten Beziehung zueinander.“ (Ebd.: 85) Goffman bezeichnet ihre Beziehung als „eine lose Kopplung“, wie bei der Verzahnung. Verschiedene soziale Strukturen werden sozusagen getragen durch „Zahnräder der Interaktion“. In diesem Sinne ist die Interaktion viel komplexer als die sozialen Strukturen. Während eine

Interaktion die empirischen Praktiken oder Elemente verschiedener Sozialstrukturen in sich trägt, fängt jegliche Sozialstruktur nur die interaktiven Elemente auf, die an den jeweiligen Sinnzusammenhang der sozialen Struktur anschließen können. Ähnlich dem Rahmenwechsel können sich in einem bestimmten Abschnitt des gesellschaftlichen Lebens die interaktiven Praxen mit Hinblick auf verschiedene Bedingungen der sozialen Strukturen vollziehen und damit gleichzeitig diese hervorbringen. Die Beziehung zwischen Interaktion und Sozialstruktur ist also wie eine *Membran*, die bestimmt, „wie verschiedene, extern relevante soziale Unterscheidungen in der Interaktion bewältigt werden.“ (Ebd.: 85) Es geht hier um die System/Umwelt-Differenz, die die Selektion und Anschlussfähigkeit der interaktiven Praxen impliziert (vgl. Willems 1997: 37; Srubar 1994: 112). Die interaktiven Darstellungen tragen unmittelbar zu den sozialen Strukturen bei. Aber die Ordnung der Interaktion und deren Verlaufslogik sind anders als die Ordnung der makroskopischen sozialen Strukturen. Ihre Beziehung findet sich letztlich nur in der Rahmung der augenblicklichen Vorgänge und verschwindet, sobald die gegenwärtigen Prozesse nicht mehr gegenwärtig, d.h. wirklich-geworden sind. Hier lässt sich die parallele Stelle zwischen Goffman und Luhmann wieder erkennen. Auch Luhmann hat das Sozialsystem durch die System/Umwelt-Differenz definiert, wobei sich dieses zwar durch empirische Operationen auf der Interaktionsebene praktiziert, jedoch eine andere Operationslogik hat als diese.

Anders als Luhmann, der die drei Ebenen der sozialen Systeme klar unterscheidet, nämlich Interaktion, Organisation und Sozialsystem, präsentiert Goffman nur die Unterscheidung zwischen Interaktionsordnung und Sozialstruktur. Zur letzteren gehören das Handlungsbündel der menschlichen Kategorien wie die Organisation, die Firmen, ein Warenmarkt oder ein Stadtviertel, die Strukturverwandtschaftssysteme

usw. Selbst bei einer so weit ausgreifenden Einbeziehung definiert Goffman die Sozialstruktur ausdrücklich: Soziale Strukturen sind „nichts anderes als Zusammenfassungen“ (Goffman 2001a: 77) der interaktiven Praxen. Sie erfolgen als Form des unmittelbaren Zusammenlebens durch die immer wieder wiederholten Routinen. Die Bemühung um die Schnittstellen zwischen Interaktionsordnung und den Strukturelementen hat viel mit der Mikro/Makro-Frage zu tun. Die Interaktionsordnung offenbart „die unmittelbaren Auswirkungen situativer Faktoren auf soziale Strukturen“ (Ebd.: 72). Dies ist nicht nur im Sinne der praktischen Konstitution, sondern auch im Sinne der Auflockerung einer sozialen Struktur zu verstehen. (vgl. Ebd.: 72) Letzteres geschieht in der Abschwächung einer sozialen Struktur durch eine andere, z.B. Geschlecht durch Klasse, oder in der Indifferenz der Praxis. – Dies ist selbstverständlich auch eine Art der Praxis (vgl. Hirschauer 2001).

2.7 Die praktische Wende im Hinblick auf das Mikro/Makro Problem

2.7.1 Die Empirisierung der Praxis

Es lässt sich sagen, dass die Soziologie, um sich selbst *soziologisch* zu begründen, stets daran arbeitet, von dem metaphysischen Wesen in die empirische, praktische Wirklichkeit zu gelangen. Dies ist zwar kein gerader Weg, aber immerhin eine zu erkennende Richtung. Es sind die praktizierten Wirklichkeiten, die die soziale Struktur und das Selbst erzeugen. Dabei bleibt das Bild der Wirklichkeit unbestimmt, obwohl diese eine Regelmäßigkeit oder Kontinuität aufweist. Simmel hat dies mit Hilfe des Begriffs der Wechselwirkung dynamisch und prozedural formuliert. An die Stelle von Simmels Wechselwirkung setzt Goffman die Interaktionsordnung *sui generis*. Diese wie jene stellen die Subjektphilosophie und die normativ determinierende Gesellschaft in Frage. Die Interaktionsordnung hat eine eigene

Verlaufslogik, die weder dem autonomen Subjekt entstammt noch die Eigenschaften der Gesellschaft nur repräsentativ ausdrückt. Theoriestrategisch gesehen kann man Wechselwirkung sowie Interaktion als einen Entwurf ansehen¹⁹, der in Opposition gegen die unempirische Metaphysik konzipiert worden ist und auf eine Soziologisierung, in vielen Fällen die Empirisierung bzw. Prozessierung, zielt. Hierbei lässt sich deutlich sehen, dass die Soziologie schon immer von einem naturwissenschaftlichen Vorbild besessen ist. Ohne Zweifel ist dies das Schicksal der Soziologie geworden, um das herum sie sich konstruiert, dekonstruiert und rekonstruiert. Man könnte auch sagen, die Soziologie ist gewissermaßen hierzu verdammt. Die Aufgabe der Empirisierung ist nämlich eine Sisyphusarbeit. Ja, ähnlich wie bei Sisyphus erscheint es den Soziologen, als wolle man sie ‚bestrafen‘, immer und immer wieder einen – hier empirisch gestampften – Felsblock einen schroffen Abhang hinaufzurollen. Immer kurz bevor sie den Gipfel erreichen und sich darauf freuen, entgleitet ihnen der Stein jedoch, und sie müssen wieder von vorne anfangen. Man muss nur an die Einbeziehung der Gesellschaft, der Kultur und der Geschichte in die sozialen Wirklichkeiten denken und an die weitere Dekonstruktion dieser erklärenden Faktoren. Die temporalisierte Gegenwart in der praktischen Perspektive beschäftigt sich offensichtlich mit dem sich tatsächlich Erzeugten und dem darin Geschehenen, das ganz und gar empirisch ist. Dieses Unternehmen der soziologischen Empirisierung betrifft nicht nur die Gesellschaft, sondern auch und gerade das Individuum bzw. das Selbst. Damit hängen das Mikro/Makro-Problem und dessen Lösung eng zusammen.

Als Soziologen haben Simmel und Goffman darauf abgezielt, das Individuum als

¹⁹ Übrigens wird die simmelsche Wechselwirkung oft als *interaction* (vgl. Wanderer 2005) oder *interrelation* (vgl. Cantó Milá 2005) ins Englische übersetzt. Damit kommt folgendes zum Ausdruck: Was der Vergesellschaftung dient, muss in den Situationen oder Interaktionen praktiziert werden.

solches und die Gesellschaft als solche prozedural zu rekonstruieren. Dabei fällt die empirisch-praktische Perspektive in der Wechselwirkung und der Interaktion besonders ins Gewicht, welche weder subjektivistisch noch strukturalistisch begründbar sind, sondern sich als die eigentliche Wirklichkeit dynamisch darstellen. Viele Autoren haben herausgearbeitet, dass es zwischen den Begrifflichkeiten Simmels und denen Goffmans eine theoretische Konsistenz gibt (vgl. Willems 1997; Reckwitz 2000; Eberle 1991; Davis 1997; Giddens 1988; Trevino 2003). Beide Autoren haben das Besondere des situativ Produzierten, Erzeugten berücksichtigt und betrachten es als empirische Beiträge zur Struktur des Selbst und der Gesellschaft. Doch unterscheiden sie sich in einem Sinne wieder voneinander: Während Simmel noch sehr an psychologischen Gründen für die gegenseitige Handlung festhält, rückt die Situationsdefinition ins Zentrum von Goffmans Begrifflichkeiten. Was Simmel als innere Quelle eines Menschen anerkennt, um die Wechselseitigkeit unter Individuen überhaupt in Gang zu bringen, bleibt bei Goffman nur am Rande, und wird weniger als menschliches Privileg gedacht, als vielmehr an das ethologische Verhalten überhaupt angeschlossen. In dieser Hinsicht formuliert Simmel seine Begriffe ausdrücklich im Anschluss an die humanistische Tradition, vor allem an deren Glauben an die menschlichen Motive und Triebe. Diese sollen dann als die Grundlegung für das gelten, was in der Realität tatsächlich passiert.

Im Vergleich dazu soll die Interaktion bei Goffman mehr auf die Situation und den Interaktionszwang anhand von Wahrnehmungsfähigkeit und Doppelkontingenz verweisen. Die goffmansche interaktive Praxis ist also wenig menschgeleitet im humanistischen Sinne. Sie entspringt weder dem autonomen noch dem psychologischen Motiv eines Individuums, sondern hängt stark von der gegenwärtigen Situation und deren Sinnzusammenhang ab, den sie selbst im Kampf

um den Anschluss an weitere Praktiken in der Aktualität hervorbringt. Darin also, dass sich die psychologische Grundlage auf die Praxis umstellt, die nun selbst als Grundlegung der Wirklichkeit gilt, liegt etwas Neues. Zuvor war die Sichtbarkeit auf das Unsichtbare zurückzuführen. Nun wird von ersterer ausgegangen: Das Sichtbare holt das Unsichtbare im praktischen Sinne später nach. Der empirische Blick auf die sichtbare Praxis liefert einen Hinweis dafür, dass es, praxeologisch gesehen, keine unsichtbare Vorbestimmtheit hinter der gegenwärtigen Praxis gibt. Vielmehr erweist diese und nur diese sich selbst als eigentlicher Beitrag zur Wirklichkeit.

2.7.2 Die Praxis als die Grundlegung des Selbst und der Gesellschaft

Goffmans Untersuchungen verfolgen das Ziel aufzuzeigen, wie sich das menschliche, gewöhnliche Verhalten darbietet, sobald man sich in unmittelbarer Anwesenheit der Anderen befindet und wodurch sich diese alltäglichen Erfahrungen organisieren. Dabei steht die De-Konstruktion des Subjekts im Vordergrund, dessen innere Unendlichkeit einst als das Zentrum der Welt und deren Erscheinungen gegolten hat. Aufgrund der asymmetrisch-doppelten Kontingenz ist das Element des Sozialen durchaus von dem humanistischen Grund abgekoppelt, was sich als radikale Desubjektivierung bzw. Dehumanisierung erweist. Weitherhin ist der Verzicht auf eine normative oder eine konventionelle Erklärung zu betonen. Dementsprechend richtet Goffman seine Aufmerksamkeit auf die interaktive Praxis und deren Verläufe, die nicht nur sichtbar und beobachtbar ist, sondern in diesem Sinne auch als nicht-metaphysisch und empirisch anzusehen ist – trotz der nicht unbedingt problemlosen empirischen Voraussetzung der Sichtbarkeit. Damit kommen die empirischen, strukturerzeugenden Prozesse erheblich zum Ausdruck, die ihrerseits nicht vorbestimmt sind, sondern die Überraschungsmöglichkeiten enthalten. Das Individuum und die Sozialstruktur können nur über situative Praktiken zustande

kommen und zeigen sich transsituativ als eine praktische Einheit. In Bezug auf das Selbst stellt die Einheit sich als die kontinuierliche Biographie einer Person dar, die sowohl die körperlichen als auch sprachlichen Äußerungen in sich selbst einschließt. Ähnlich verhält es sich bei der Sozialstruktur. Auch bei ihr kommt es auf die interaktiven Praktiken an, die ihrerseits selbstverständlich voller Unbestimmtheit, Inkongruenz sind. Gerade ein solch uneindeutiger Charakter der Erzeugung von Wirklichkeit ist jedoch für die praktische Perspektive entscheidend. Zudem spielt er auch für die Abschaffung des ontologischen Wesens eine wichtige Rolle. Es sind die Praktiken, deren Prozesse und Vollzug selbst die Entität der Sozialstruktur und des Selbst hervorbringen.

Wie erläutert, hat Goffman in Anlehnung an die Transformationsregel – Modulation, Täuschungsmanöver und Inszenierung – die praktischen Qualitäten der Wirklichkeit herausgearbeitet. Um das alltägliche Leben und dessen Aufbaustruktur zu verstehen, gehen Goffman wie Schütz davon aus, dass das gewöhnliche Handeln als „Bestandteil der stärksten Wirklichkeit“ (Goffman 1974: 602) ernst genommen werden muss. Eine weitere Ähnlichkeit zeigt sich darin, dass beide Autoren auf verschiedene Sinnbereiche hingewiesen haben. Während Schütz jedoch die Phantasiewelt zu einem unwirklichen Seinsbereich degradiert und daher diesen aus dem Reich der Wirklichkeit ausschließt, plädiert Goffman für die Strukturähnlichkeiten zwischen der alltäglichen Lebenswelt und den Phantasie-Welten. Zu letzteren gehören nach Goffman Spiele, Sportveranstaltungen, Theateraufführungen, Filme usw.. All diese Fälle bedingen eine transformierte Modulation und Fabrikation. Dies beschreibt nicht nur das Andersseinkönnen, sondern liefert Hinweise dafür, dass die Struktur der Wirklichkeit im praktischen Sinne inszeniert und erzeugt worden ist. Dass Schütz die praktische Transformationsregel vernachlässigt (vgl. Eberle 1991: 181), lässt sich

schön anhand seiner Voraussetzung der transzendentalen Intersubjektivität erklären. Er stellt die Frage, wie trotz des intransparenten Bewusstseins die gegenseitige Verständigung zwischen Menschen zu erzielen und damit die sinnhafte Struktur der Lebenswelt aufzubauen sei. Für Schütz liegt das Wirkliche der Wirklichkeit – ganz im weberschen Sinne – nicht in den Dingen selbst. Jedoch soll es durch die transzendente Analogie mit dem inneren Bewusstseinsstrom aufgehellt werden. Es ist letztlich offensichtlich, dass Schütz noch sehr der Bewusstseinsphilosophie verhaftet ist. Alles, was sich als wirklich darstellt, spielt sich in der Tat nur im Bewusstsein ab. Oder besser: Es erscheint im Fluss des Bewusstseins als solches. Hier ist das Mikro/Makro-Problem letztlich über die Voraussetzung der transzendentalen Intersubjektivität aufgelöst, in der das Selbst *„is said to constitute the world and not participate in its constitution with other people“* (Perinbanayagam 1974: 527). Insofern ist der Andere bloß *„a victim of the ‚ego‘'s constitutive capacities“* (Ebd.: 526).

Goffman hat zwar gleich in der Einleitung der *Rahmen-Analyse* schon Bezug auf Schütz genommen: Auch er führt die individuelle Interpretation in die Handlungsorientierung und Situationsdefinition ein (vgl. Goffman 1977: 11f.). Aber Goffman sieht die phänomenologische Perspektive als unzureichend an (vgl. Goffman 1977: 602). Er stellt die temporalisierte Praxis in den Mittelpunkt der Betrachtung, deren Sinn sich nicht im Bewusstsein ablagert, sondern in seinen generativen Kräften und seiner Anschlussfähigkeit selbst. Die goffmanschen Praxis produziert sich und ihren eigenen Sinn. Sie entspricht keiner, wie auch immer gearteter, Wahrheit. Stattdessen bringt sie selbst die Wirklichkeit hervor. Während sich die Art der Sinnzusammenhänge bei Schütz im Bewusstsein abspielt und daher als die „egologische Perspektive“ (Eberle 1991: 182) bezeichnet wird, ist die

Sinnkonstitution für Goffman nicht bloß eine Sache der Bewusstseinsoperation. Der Sinn ergibt sich erst aus sozialen Praktiken, die in erster Linie nicht in den Bewusstseinsstrom münden und auch nicht nur in diesem leben und fortleben. Vielmehr haben sie eigenes Leben und eine eigene Wirklichkeit, die schon wegen ihrer Sichtbarkeit als wirklich ernst genommen werden muss. Außerdem ist die Struktur der Persönlichkeit und der sozialen Strukturen nicht seit jeher vorhanden, wie ein ewiges Wesen, sondern beinhaltet mehr inszenierte und praktische Bestandteile als man sich vorstellen kann – oder will. Diese sind nicht unwirklich, sondern gehören, wie im Theater, unmittelbar zu den Szenevorgängen. „Alles in allem meine ich also, dass das Theater nicht nur Fiktion, Illusion, ‚unwirklich‘ ist, sondern auch über Gebühr angefüllt mit schicksalhaften Ereignissen – mit Wendepunkten, Umorientierungen, Enthüllungen, wichtigen Entscheidungen –, gerade mit solchen Ereignissen, die für den vorgestellten Lebensgang der Bühnenfiguren von Bedeutung sind.“ (Goffman 1977: 598) Es gilt auch umgekehrt, dass das alltägliche Leben und dessen Praktiken empirischer, ereignishafter und inszenierter Natur sind.

Sowohl das Selbst als auch die Gesellschaft sind laut Goffman das Ergebnis der sozialen Praktiken oder dargestellten Inszenierungen. „[...] social life is but a stage, only a small technical one.“ (Goffman 1981: 4; dazu auch vgl. Trevino 2003: 15). Damit sind eben die praktischen Qualitäten der Wirklichkeit gemeint, die nicht schlicht als eine symmetrische Übertragung zwischen Teilnehmern fungieren, sondern sich als eine asymmetrische Symmetrie, nämlich die Emergenz auf Grund der doppelten Kontingenz erweisen. Aber Goffman lehnt gleichzeitig den Gedanken des ganzen Lebens als eines Theaters ab (vgl. Goffman 1959: 254). Auf den ersten Blick hört sich dies paradox an. Nach Definition ist die Wirklichkeit sozial und temporalisiert praktiziert worden, wobei aber nicht alles von ihr erst in der

gegenwärtigen Situation inszeniert wird. Die Paradoxie gilt auch für den primären Rahmen. Die Praxis zeigt in jeglicher Gegenwart ihre Besonderheit und erzeugt gleichzeitig eine Zeitstruktur, in der die temporalisierten Besonderheiten schließlich eine miteinander verknüpfte Handlungskette hervorbringen können. Diese kann natürlich nicht in einer gegenwärtigen Praxis vollständig dargestellt werden. Außerdem gilt sie, nachdem sie entstanden ist, als ein realer Sinnkontext für die einzelne Praxis. Für Goffman spielt sich diese Praxis schon immer in einer Gesellschaft ab, die aus Praktiken besteht. Um dies mit den Worten Goffmans auszudrücken: Die Gesellschaft ist eben da (vgl. Goffman 2001a: 102). Hier darf ihre Entität aber keineswegs mit dem unempirischen, unpraktischen Wesen gleichgesetzt werden. Es geht nicht um ein Wesen, sondern um eine Autogenese der Gesellschaft und des Rahmens.

2.7.3 Autogenese der praktischen Struktur

Im Hinblick auf das Selbst oder das Individuum spielt der Körper eine wichtige Rolle. Die körperlichen und sprachlichen Äußerungen können im Prinzip problemlos auf den Körper zurückgeführt werden, der nachträglich als Träger dieser Äußerungen gilt. Dies hat weniger mit wiederholten Praktiken zu tun, als es bei den gesellschaftlichen Strukturen oder den Verhaltensrahmen der Fall ist. Das scheint mir ein wichtiger Grund dafür zu sein, weshalb Luhmann die Person nicht als ein System, sondern als eine Form der Operationen betrachtet (vgl. Luhmann 1995a). Zudem unterscheidet Luhmann die Form der Person von dem psychischen System, das aus anschlussfähigen Gedanken besteht. Ich habe oben schon angedeutet, dass die Praktiken die Sozialstruktur und die Rahmen mitkonstituieren, in denen sie sich vorfinden. Im Weiteren werde ich näher auf die Autogenese eingehen. Die Praktiken kommen nicht aus dem Nichts; sie praktizieren sich schon immer in einer Gesellschaft,

die aus den Praxen besteht. Dafür hat Goffman die primären Rahmen zu einem Deutungsmuster gemacht, was Reckwitz als einen Wissensvorrat bezeichnet (vgl. Reckwitz 2000: 439) und ihm zugleich die Untersuchung erspart. Aus dem Wissensvorrat schöpfen die Praktiken ihre Ressourcen. Zudem hat Reckwitz ihn mit dem geteilten Symbol des symbolischen Interaktionismus gleichgesetzt, das gewissermaßen das Kollektive der Mannigfaltigkeit voraussetzt. Gewiss hat Reckwitz Goffman die Errungenschaft der praktischen Perspektive zugesprochen, aber er hat dabei die Frage nach der Genese der primären Rahmen einfach eingeklammert. Ähnliches lässt sich über Eberle sagen, der die praktische Transformationsregel von Goffman zwar gesehen, aber die primären Rahmen einfach als gegeben vorausgesetzt hat (vgl. Eberle 1991). Willems hat sogar die primären Rahmen als eine komplexe generelle „(Meta-) Verstehensanweisung“ bezeichnet (Willems 1997: 35), auf der die empirischen, ereignishaften und vor allem unbestimmten Praktiken beruhen. Dadurch wird logischerweise die Unbestimmtheit erlaubt, wobei ihre Anschlussfähigkeit auf ein Deutungsmuster zurückführbar ist. Aber in all diesen Fällen „entkommen“ die primären Rahmen der soziologischen Untersuchung, die ihrer Natur nach alles möglichst empirisch und praktisch begründen soll.

Wenn Goffman von einem primären Rahmen spricht und damit ein Deutungsschema meint, setzt er gewiss nicht einen zeitlich-indifferenten Grundboden oder Vorrat voraus; genauso wenig meint er damit die „primoriale Sphäre“ im husserlschen Sinne, die der Kultur- und Geschichtskonstitution vorangeht. Vielmehr meint er dabei einen primären Sinnzusammenhang, der sich je nach Kultur anders darstellt (vgl. Goffman 1977: 598). In diesem Sinne ist der primäre Rahmen der Lebenswelt von Schütz analog und baut sich zeitlich, räumlich und sozial auf. Aber während Schütz die sinnhafte Struktur der Lebenswelt im Bewusstseinsstrom rekonstruiert, fokussiert

Goffman die sichtbaren und hörbaren Praktiken selbst, aus denen die Erfahrungswelt besteht und die den Sinnzusammenhang erst hervorbringen. Ilja Srubar hat in einem Artikel insbesondere die Selbstorganisation des primären Rahmens thematisiert; er stellt entsprechend die Frage, „wie nämlich der primäre Interaktionsrahmen beschaffen ist“ (Srubar 1994: 100). Man kann diese Frage gar nicht ernst genug nehmen, wenn man an die soziologische Ansicht und ihre Entfaltung mit dem Credo der Empirisierung denkt. Srubar ist der Auffassung, dass Goffmans Arbeit selbst Anhaltspunkte dafür bietet, die auf die genetische Gestalt des primären Rahmens hindeuten.

Um dies plausibel zu machen, hat Srubar zunächst die generativen Interaktionsmechanismen des primären Rahmens mit Goffmans eigenen Begriffen herausgestellt: nämlich Interaktionszwang, Kundgabezwang und Interpretationszwang (vgl. Ebd.: 102ff.). Dies kann man mit den Elementen der Kommunikation von Luhmann, nämlich Information, Mitteilung und Verstehen, zusammen denken (vgl. Luhmann 1984: 193ff.). All dies besagt einen kontingenten Prozess der Sinnkonstitution und ein selektives Geschehen in der Situation der asymmetrischen-doppelten Kontingenz. Demgemäß müssen die allgemeinen strukturellen Merkmale des primären Rahmens emergent sein, weil die physisch gleichzeitig Anwesenden dadurch zwangsläufig aufeinander reagieren und von der doppelten Kontingenz und den kontextuellen Bedingungen abhängen. Dies verlangt von einer Praxis, gegenwärtig-situationsadäquat und gleichzeitig auch transsituativ anschlussfähig zu sein. Für Goffman hat die Selektivität einer Praxis viel mit dem Unterschied normal/abnormal oder normfolgend/normbrechend zu tun, der freilich nicht ontologisch festgelegt ist, sondern interaktiv-praktisch erzeugt wird. Der normal/abnormal-Unterschied besagt zugleich die situationsangemessene Praxis, die in

der Problem/Lösung-Dynamik die positive Möglichkeit einschließt und die Negation der Möglichkeit ausschließt (vgl. Goffman 1959: 112). Hier ist die mitlaufende andere Seite deutlich zu erkennen. Sie fungiert insofern als eine Voraussetzung für die Praxis, als es immer andere Möglichkeiten gibt und die Emergenz der Praxis gerade in dieser Differenz zu gewinnen ist. Mit dem praktischen Unterschied geht der Zeichencharakter der Praktiken einher, der den Anschluss an anschlussfähig-wiederholtes Auftreten einer Praxis offenbart. Nicht nur der Sinnzusammenhang, sondern auch die Kontextualisierung der Praktiken kommen erst durch diese vor. Indem ein Deutungsschema generell durch die anschlussfähigen Praktiken konstituiert und unterstützt ist, kann der primäre Rahmen tatsächlich als „eine Ordnung der Anschlußfähigkeit von Interaktionsbeiträgen“ (Srubar 1994: 109) begriffen werden. Auch an dieser Stelle erweist sich die Serialität von Praktiken, also die Interaktionsabfolge, durchaus als „eine sinnhervorbringende Verkettung von Anschlüssen,, (Ebd.: 104). Davon ausgehend bestimmt sich, was als einheitlicher Sinn vollziehbar und verwirklicht ist. In diesem Sinne hat Willems den Rahmenbegriff als die Sinntatsachen definiert, die die Handlungsfolge ermöglichen und strukturieren (vgl. Willems 1997: 35). Darüber hinaus hat Willems gerade die Ähnlichkeit zwischen der praktischen Genese Goffmans und der Sinntheorie Luhmanns herausgearbeitet, die operational konzipiert worden ist. Nachdem ein Rahmen entstanden ist, wird er *engagement* schaffen (vgl. Goffman 1977: 376), das weitere transformierte Praktiken ermöglicht und die Elemente für die Aufrechterhaltung dieses Rahmens bietet. Also ist der Rahmen als ein Deutungsmuster tatsächlich nur dort vorhanden, so lange die Anschlüsse der Praktiken an diesem stattfinden.

Es hört sich tautologisch an, dass sich die Emergenz eines primären Rahmens in der

Kontextualisierung der sich erzeugenden Praktiken bzw. Elemente finden soll, die wiederum nur in diesem geschehen können. Aber gerade in dieser Tautologie liegt der wahre Ort der Autogenese, die sich für Goffman sowie für Luhmann auf eine Differenz stützt. Aus dieser gegenseitigen Rechtfertigung, in der die Praktiken und das Deutungsmuster den Weg der Ko-evolution gehen, folgt, dass die Genese eines primären Rahmens dem Zu-tun-haben mit dem Gesagten und Getanen, also den Praktiken entspringt. Genauso wie bei der Kategorisierung von Menschen, etwa bei Geschlecht, Alter, oder Klasse, konstruieren die interaktiven Praktiken selbst eine stabile Kategorie als solche mit. Dies habe ich oben schon erläutert. Nun bestätigt sich solch eine Selbstorganisation auch in dem Rahmenbegriff, während sie keinen Anspruch auf einen Außenstandpunkt erhebt und immer eine andere nicht-aktualisierte Seite mit sich bringt. An dieser Stelle erinnert man sich im vollsten Sinne an Luhmanns Autopoesis der Systeme. Diese beruht gerade auf den sich erzeugenden Operationen der Wirklichkeit, womit die operationalen Elemente das System hervorbringen, in dem sie geschehen. Im Licht der praktischen bzw. operationalen Selbstorganisation wird das Mikro/Makro-Problem aber anders betrachtet und selbstverständlich auch anders gelöst.

Auch in seinem oben genannten Artikel hat Srubar die goffmansche Autogenese und die luhmannsche Autopoesis zusammengestellt, ist jedoch zu dem Schluss gekommen, dass die beiden aufgrund ihrer ursprünglichen – sozialen oder naturalistischen – Motivation, also ihrer Grundlage der sozialen Ordnung unterschiedlich sind. Dabei behauptet Srubar, dass Goffman im Anschluss an Mead und Schütz von den intersubjektiven Fähigkeiten ausgeht, die den Menschen immanent sind (vgl. Srubar 1994: 114). Es sind eben diese anthropologischen Fähigkeiten, die dazu tendieren, einen Rahmen auf naturalistische Weise hervorzubringen. Im Gegensatz dazu ist die

operationale Autopoiesis von Luhmann nach Srubar im vollen Sinne sozial; das System ist daher das Ergebnis operationaler Interaktionsbeiträge. Zur Unterscheidung formuliert Srubar Folgendes: „Die Rekonstruktion des primären Interaktionsrahmens zeigt, dass seine basalen Eigenschaften, [...] nicht Produkte der Interaktion selbst sind, sondern in der naturgeschichtlichen Ausstattung des Menschen angelegt sind.“ (Ebd.: 113) Dementsprechend könne diese Autogenese nicht als Autopoiesis begriffen werden, unter der „die soziale Selbstproduktion aller seiner Relationen und Elemente verstanden werden soll“ (Ebd.). Von dieser Unterscheidung distanzieren mich. Erstens hat Srubar offenbar die naturalistische Weise, auf die Goffman sich bezieht, mit der intersubjektiven Weise von Schütz und auch von Mead verwechselt. Diesen Kardinalfehler hat auch Thomas J. Scheff begangen (vgl. 2005). Ich habe oben schon herausgestellt, dass Goffman nicht von Menschen ausgehend seine Begrifflichkeiten konzipiert, oder sich gar auf die transzendente Intersubjektivität stützt. Es sind tatsächlich die Praktiken selbst, die auf naturalistische und dehumanistische Weise interaktiv aufeinander bezogen sind – in diesem Sinne ist das menschliche Verhalten dem tierischen Verhalten analog. Jedoch tut sich ein Sinn als ein Deutungsmuster *praktisch* auf und erscheint erst durch Praktiken als solches. Die Praktiken sind also situationsabhängig und entspringen nicht nur dem anthropologisch-immanenten Vermögen. Die primären Rahmen sind mithin also auch sozial, oder wie Goffman selbst sagt: Sie entsprechen den Eigenschaften einer Kultur, einer Gruppe oder einer Gemeinschaft (vgl. Goffman 1977: 598).

Zweitens mag es auch sehr mysteriös erscheinen, dass der Interaktionszwang sich in physischer Anwesenheit zweier oder mehrerer Menschen bzw. Tiere vollziehen muss. Selbst Luhmann muss dies als eine universelle Vorbedingung annehmen (vgl. Luhmann 1975a: 23). Goffman sowie Luhmann haben also diese

Wahrnehmungsfähigkeit im Auge und daher auch die doppelte Kontingenz in den unmittelbaren Interaktionen berücksichtigt. Diese gilt beiden als Voraussetzungen für gegenseitige Interaktion und für anschließende Praktiken. Dadurch ist das Element des Sozialen für die beiden nicht mehr der Mensch und seine verwandten Varianten, was eine radikale dehumanistische Perspektive darstellt. Goffman wie Luhmann begründen die Kontingenzüberwindung weder psychologisch oder intersubjektiv noch normativ, sondern interaktiv im praktischen oder operationalen Sinne. Gewiss birgt das Geheimnis der Individualität als gegenseitige Intransparenz des Bewusstseins eine Spannung zwischen den Anwesenden. Jedoch ist diese Spannung nicht, wie Mead beispielsweise vorschlägt, durch drei psychologische Entwicklungsphasen zu lösen oder schlicht durch die Perspektiveübernahme der Anderen aufhebbar. Die Annahme der transzendentalen Intersubjektivität führt unvermeidlich zu einer radikalen Subjektivierung, die allein die sinnhaften Strukturen der Welt aufbaut. Hier kann man selbstverständlich auch nicht durch normativen Vorgriff diese Frage beantworten. Vielmehr richten Goffman und Luhmann ihre Aufmerksamkeit auf die Interaktion. Diese produziert die Elemente – seien es körperliche Praktiken oder kommunikative Operationen –, die sie ernähren und praktisch erhalten. Methodisch ähnlich wie die Operation bei Luhmann vollzieht sich die Praxis bei Goffman interaktiv, womit sich der soziale Sinn in der Kontextualisierung der wiederholten Praktiken ablagert. In einer Interaktion oder einer Handlungsfolge können viele verschiedene Rahmen auftreten und gewechselt werden. Das folgende goffmansche Beispiel macht dies plausibel: „Jemand beendet eine Anweisung an seinen Postboten, grüßt ein vorbeigehendes Paar, steigt in sein Auto und fährt ab.“ (Goffman 1977: 602) Hieraus lässt sich zweierlei lernen: Erstens konstituieren die Praktiken tatsächlich den dazugehörigen Rahmen selbst mit, in dem sie praktiziert werden. Zweitens sind die Praktiken einer Interaktion nicht der Ausdruck einer bestimmten Sozialstruktur. Oder

umgekehrt können die Eigenschaften einer Sozialstruktur nicht vollständig in einer Interaktion erschöpfend erklärbar sein, obwohl sie interaktiv-praktischer Natur sind. In diesem Zusammenhang spricht Schwimmer von „*a plurality of [...] ,possible worlds'*“ (Schwimmer 1990: 55) zwischen Interaktion und Sozialstruktur. Hier lässt sich sagen: Die Interaktion und der Rahmen oder das System gehören einfach verschiedenen Wirklichkeitsebenen an, obwohl letzteres durch erstere vollzogen wird.

Damit ist einerseits die praktische Unbestimmtheit bewahrt, andererseits ergibt sich daraus empirisch doch noch eine sich wiederholende Struktur, die als die geordnete Organisation der Erfahrungen erscheint. So ist die Kopplung zwischen Interaktion und Sozialstruktur, wie Goffman behauptet, lose. Eine Interaktion kann nicht eine Sozialstruktur vollständig darstellen. Umgekehrt kann eine Sozialstruktur auch nicht den Vorlauf einer Interaktion bestimmen. Die interaktiven Praktiken stellen eine Sozialstruktur oder einen Rahmen her, in dem sie sich erzeugen. Der Rahmen und die Sozialstruktur ist damit rekursiver Natur (vgl. Baptista 2003: 205). An diesem Punkt sind Goffman und Luhmann tatsächlich auf das Engste miteinander verknüpft. Aber es lässt sich gleichzeitig beobachten, dass sich Goffman nicht in gleicher Weise stark wie Luhmann mit dem Vorgang der transsituativen Anschlüsse der gegenwärtigen Aktualitäten beschäftigt. Es scheint mir, dass Luhmann dieses Problem geschickt durch die symbolisch generalisierten Medien gelöst hat. In der Tat hat Goffman betont, nicht einen radikalen Situationalismus zu vertreten, der alles als den gegenwärtigen Vollzug betrachtet (vgl. Goffman 2001a: 61). In diesem Zusammenhang haben Paul Drew und Anthony Wootton herausgearbeitet: „*it was these trans-situational practices that interested him [Goffman, H-M. J.]: he rarely dwells for long on any particular encounter or interactional event.*“ (1988: 5) Goffman hat also die transsituative Qualität der Praktiken berücksichtigt und dabei über eine Realität der

Sozialstruktur gesprochen, ohne aber dabei auf die Frage näher einzugehen, *wie* die Praktiken transsituativ anschlussfähig zur Entstehung einer Sozialstruktur sind. Die primäre Realität der Gesellschaft soll aber, nachdem ich mich mit ihrer praktischen Emergenz befasst habe, nicht bloß als eine durkheimisch-positivistische Realität *sui generis* angesehen werden, obwohl Goffman sie selbst so bezeichnet hat. Sowohl der primäre Rahmen als auch die Sozialstruktur sind nach Goffman ein Ergebnis der interaktiven Praktiken.

An diesem spezifischen Punkt ist die methodologische Ähnlichkeit zwischen Goffman und Luhmann deutlich zu sehen. Luhmann weicht im Anspruch auf die Empirisierung ebenso vom Humanismus ab und kapriziert sich damit auf die operationale Wirklichkeit sowohl der Gesellschaft als auch des Individuums. Damit weist Luhmanns Begriff der Operation Parallelen zu Goffmans Begriff der Praxis auf: Die Wirklichkeit wird operational oder praktisch erzeugt, indem die Operation und die Praxis nicht der bloße Ausdruck der vorgegebenen Gesellschaft oder des autonomen Individuums sind, sondern auch zu dieser wie jenem beitragen. Auf der Grundlage des Operations- oder Praxisvollzugs kann der Begriff der Wirklichkeit, der selbstverständlich nicht mit dem metaphysischen Wahrheitsbegriff verwechselt werden darf, nur als empirisch begriffen werden. Daraus folgt aber nicht, dass es bei der operationalen oder praktischen Perspektive keine Regelmäßigkeit oder Normativität gäbe. Vielmehr geht es um die Frage, wie sich diese wiederholt vollzieht, praktiziert, hervorbringt, und als eine kontinuierliche Einheit erscheint – als ob dies zeitfest schon immer so gewesen wäre und bis in alle Ewigkeit so sein wird. Darüber werde ich mich im nächsten Kapitel ausführlich anhand der Theorie Luhmanns auseinandersetzen, der in noch stärkerem Maße voraussetzungslos seine empirischen Begrifflichkeiten skizziert. Damit ist einerseits der rigorose Dualismus zwischen

Subjekt und Objekt radikal aufgehoben. Andererseits sind die so gewonnene Erkenntnis und Wirklichkeit nun besonderer Art, weil ihr Sinn nicht vorentworfen ist, sondern sich operational in zeitlicher, sozialer und sachlicher Hinsicht verdichtet.

Bevor ich im nächsten Kapitel ausführlich auf Luhmann eingehe, erwähne ich hier noch kurz die parallelen Stellen zwischen Goffmans und Luhmanns Theorien: *erstens* kritisieren Goffman und Luhmann eine Idee, wonach die sozialen Phänomene eine ontologische oder positivistische Realität außerhalb ihrer Elementen seien. Hierbei betont Luhmann ihre operationale Eigenschaft, während Goffman auf ihre interaktiv-praktische Eigenschaft abhebt. Für beide ist *zweitens* das Individuum nicht mehr die elementare, unauflösbare Einheit. Das Individuum bzw. das Subjekt ist selbst zum Problem geworden. Goffman betrachtet es als Produkt der alltäglichen Darstellung, wobei Luhmann es als psychisches System einordnet, das ein Resultat der Operation ist. Außerdem sieht Luhmann die Person nicht als ein System, sondern als eine Form mit zwei Seiten. Die Unterscheidung des psychischen Systems und der Form der Person ist von großer theoretischer Bedeutung. *Drittens* verlagern beide in Bezug auf das Mikro/Makro-Problem die Differenz Individuum/Gesellschaft auf die Differenz Interaktion/Gesellschaft. Für sie ist die Gesellschaft ein praktisches Produkt der Interaktion. Wir könnten an dieser Stelle vielleicht in der Untersuchung vom Diesseits der ontologischen Differenz des Mikro/Makro ins Jenseits der Indifferenz übergehen. Damit ist nicht impliziert, dass Interaktion und Gesellschaft identisch sind. Zwischen Interaktion und Gesellschaft besteht eine "lose Kopplung" oder eine "Membrane". Dies lässt uns nicht nur eine neue Perspektive auf das Mikro/Makro-Problem und die Errungenschaft der Sozialität gewinnen (vgl. Kieserling 1999), sondern auch neue Erkenntnisse über einen soziologischen Paradigmenwechsel erzielen.

3. Luhmann: Operation in der Echtzeit als der wahre Ort der Wirklichkeit

3.1 Zur praktischen Charakterisierung der Wirklichkeit

Meine bisherige Diskussion des Mikro/Makro-Problems hat um die Frage der Empirisierung und der Dynamisierung gekreist, oder besser: um die soziologische Lösung, der Metaphysik und der Ontologie entgegen zu wirken. Dies betrifft sowohl das Individuum als auch die Gesellschaft. Eine solche Perspektive beschäftigt sich weniger mit der kausalen Priorität des autonomen Individuums oder der normativen Gesellschaft als mit dem Versuch, diese beiden empirisch, praktisch und gegenwartsorientiert zu begründen. *Möglichst empirisch sein* war eigentlich schon immer das Motto der Soziologie und scheint deshalb nicht besonders erwähnenswert. Aber erst die praktische bzw. operationelle Perspektive der Soziologie macht dies ernsthaft zum Thema, berücksichtigt De- und Re-Konstruktion sowohl der gesellschaftlichen als auch der individuellen Seite und versucht beide kompatibel in diese Theorie zu integrieren. Diese Entwicklung hat also eine lange Odyssee erlebt. Ich skizziere noch einmal kurz diese Reise: In den Anfängen der Soziologie reichte zuerst die subjektphilosophische Begründung, in der das Subjekt mit Willen und Vernunft das Maß der Dinge ist, nicht mehr aus, um ein soziales Phänomen treffend und erschöpfend zu erklären. Der Versuch, die empirische Mannigfaltigkeit bzw. Besonderheit und die apriorische Allgemeinheit durch das Transzendente in Verbindung zu bringen, gilt für die Soziologie insofern als gescheitert, als alles schließlich auf das allgemein mit Willen und Vernunft ausgestattete Subjekt zurückführbar ist. Daraufhin kamen das Kollektive und das Gemeinsame unmittelbar ins Spiel, die dem Individuum und dessen Handlungen vorangehen sollten und die

zeitliche wie die historische Variable bildeten. Der Gegenstand der Gesellschaft ist also Zeuge der Geburt der Soziologie. Insofern lässt sich auch sagen, dass die Soziologie mit der „Dekonstruktion des Subjekts“ (Nassehi 2000a: 48) beginnt. Die große Kraft funktioniert *einerseits* als ein abweichungskorrigierender Konsens, den man umsichtig verfolgt, damit die Zusammenhänge der Gesellschaft trotz der Differenzen immer solidarisch gewahrt werden. Sie ist freilich kein allmächtiger Gott, sondern zeigt sich oft als die Kraft des Ganzen, also der sterbende Gott, der den Schutz anbietet und gleichzeitig die Unterwerfung verlangt – zu denken ist hier an den Staat in der Vertragstheorie, an die moralische Gemeinschaft in der durkheimschen Solidaritätstheorie oder im Anschluss daran an Talcott Parsons Wert- und Normenmechanismen für eine demokratisch-gesellschaftliche Einheit. Mit der Ablehnung des transzendentalen Bewusstseins folgt aber *andererseits*, dass das wirtschaftlich-materielle Sein das Bewusstsein bestimmt, und dass die Gesellschaft und vor allem ihre ungerechten Strukturen als Sündenbock für das individuelle Verhalten betrachtet werden. Dieser Fall hat mehr oder weniger mit dem Marxismus oder der *conflict theory* zu tun. Er beherrscht nicht nur einen großen Teil der wissenschaftlichen Landschaft. Vielmehr ist er ein ewiges Lieblingsthema der Kunst und Dichtung. Regale voller Literatur und Filme beschäftigen sich gerade mit dem traurigen Schicksal des kleinen Menschen im Hinblick auf die böshaften bzw. autoritären Sozialstrukturen und appellieren schließlich an die individuelle Emanzipation und Freiheit. Dabei wird um gerechtere soziale Arrangements gekämpft, die in der Tat auch eine starke gesellschaftliche Kraft implizieren.²⁰ Dies erweckt

²⁰ Sowohl der Funktionalismus als auch die *conflict theory* bringen hier gemeinschaftliche Züge mit sich. Die zwei Ansätze entwickeln sich gewissermaßen in Anbetracht der radikalen Diskontinuität und des sich daraus ergebenden Gemeinschaftsverlusts bzw. Sinnverlusts. Während der Funktionalismus, etwa Parsons' Vorschlag, an eine sich auf Konsens und Normen einstellende Gesellschaftsevolution glaubt, betrachtet die *conflict theory* dies als kulturelle Bedingung für das Korrigieren der gesellschaftlichen Fehlentwicklung und für das Aufbauen einer utopischen Gesellschaft. Insofern sind beide Ansätze, im Vergleich zum weberschen Kulturpessimismus, als Kulturoptimismus anzusehen (vgl.

nicht selten das schlechte Gewissen einer Mittelschicht im Kinosaal oder Lehnssessel. Wer davon mehr erfahren möchte, sollte Doris Lessings Erzählungen lesen.

Mit der Ablehnung der transzendentalen Unendlichkeit und der Erfindung der gesellschaftlichen Kraft ist die radikale Individualisierung in der Moderne aber nicht zu übersehen. Auch die Soziologen hatten diese freilich immer schon im Hinterkopf. Durkheim degradiert zwar den utilitaristischen Individualismus als soziale Krankheit (vgl. Durkheim 1986: 54), behält aber die Tatsache der Individualisierung durchaus im Auge und versucht, sie in moralische Solidarität zu integrieren. Weber sieht das einsame Schicksal des Einzelnen als die Ablösung von der ewigen Bestimmtheit an, die seit der Reformation in den Vordergrund rückt (vgl. Weber 1988: 93f.). Im Zentrum der 1980er entfalteten Individualisierungsdebatte stehen die Behauptungen, dass das Individuum, von seiner Klassen- und Gruppenzugehörigkeit gelöst, gleichberechtigt in die Gesellschaft inkludiert werden kann, und dass sich das Individuum dem Verantwortungszwang für die eigene Lebensgestaltung und Lebensläufe aussetzt (vgl. Beck 1994). In der Moderne muss man tatsächlich für sich selbst entscheiden, was zu tun ist, was sich als Götter oder Dämonen verkörpert; dem Menschen selbst sind die eigenen Entscheidungen direkt zurechenbar – gleichgültig, ob diese der innerlichen Intention oder dem angemessenen Motiv entsprechen oder nicht. Nur um einige Beispiele zu erwähnen: In der Liebe sind nun innerste Gefühle von Frauen gefragt, was zwar als kopierte Individualität nach Romanen interpretiert wird, aber doch einen Individualisierungsprozess auslöst (vgl. Luhmann 1994a; Giddens 1992). Folglich wandelt sich das Prinzip der Liebesvorstellung von Komplementarität in der romantischen Liebe zum Prinzip von Kompatibilität, das

Berger 1988). So prägen die beiden Ansätze unverkennbar eine normative Gesellschaft, in der sich die menschliche Freiheit aufleben kann, während Weber die Aufgabe der menschlichen Persönlichkeit und Emanzipation hauptsächlich dem Menschen allein zuspricht.

sich durch individuelles Rationalitätskalkül auszeichnet (vgl. Leupold 1983). Hier entsteht gerade die Kabale der Paarbeziehung: Nicht nur Du, sondern nur Liebe, oder präziser gesagt, ja ich *liebe*, aber nicht nur Dich. Mehr als deutlich werden die individuelle Persönlichkeit und Innovation pädagogisch gefördert und Bildung ist jedem prinzipiell zugänglich. In der sozialen Arbeit werden Sozialhilfeempfänger nun als individuelle Klienten betreut; der Staat hilft dem Bürger, sich selbst zu helfen, sich vernünftig zu verhalten und das Leben verantwortungsbewusst zu führen (vgl. Andersen 2008). Währenddessen scheinen die Gesellschaft und ihre Auswirkungen weit in den Hintergrund gerückt zu sein. Damit wird aber nicht behauptet, dass die pathologische oder sittliche Erklärung der Gesellschaft nicht mehr zeitgemäß sei und daher völlig abgeschafft werden sollte. In der Tat funktionieren solche Ansätze immer noch sehr gut. Um das zu erkennen muss man nur einen kurzen Blick auf die Überschriften der Feuilletons werfen. Vor allem gilt dies bei Themen wie Bildungsungleichheit oder Kriminalität. Und ich bin davon überzeugt, dass sie in der Zukunft weiter funktionieren werden. Hier geht es mir, das betone ich ausdrücklich, nicht um die Beurteilung, ob sie maßnahmenmäßig gut oder schlecht sind, sondern darum, dass sie soziologisch unzureichend sind. Der Verlust der Plausibilität dieser Gedanken lässt sich unschwer dadurch erklären, dass Soziologie einerseits trotz der Betonung der gesellschaftlichen Macht auf deren Vorbestimmtheit verzichtet, weil diese schließlich keinen Raum mehr für Abweichungsmöglichkeiten übrig lässt, und zwar in dem Sinne, dass Abweichungen entweder als zu bekämpfende Krisen oder letztlich gescheiterte Versuche betrachtet werden. Andererseits hat die klassische Soziologie im Zuge der Entdeckung der Gesellschaft und der Ablehnung des Subjekts als Weltzentrum immer schon die gestiegene Individualität in der Moderne im Auge behalten. Der Mensch gilt unvermeidlich als die Zurechnungsadresse seiner guten wie schlechten Taten. Selbst wenn es um eine traditionelle Konsequenz geht, muss diese

als das Ergebnis der individuellen Entscheidung betrachtet werden.

Wie oben angemerkt, werden die Soziologen durchaus der Individualisierung gewahr, die in der Moderne so deutlich wie nie zuvor hervortritt. Hier sind das Individuum und seine Individualität aber nicht mehr subjektivistisch-transzendental zu rechtfertigen. Ihre Legitimität und ihre Grundlegung müssen einen anderen Ursprung haben. Dass verschiedene Soziologen unterschiedliche Ansätze über das Menschenbild haben, versteht sich von selbst. In einem stimmen aber alle überein: Auch das autonome Individuum muss sozial und empirisch begründet werden oder zumindest über kulturelle Eigenschaften verfügen. Insofern birgt das autonome Individuum soziologisch unvermeidlich zwei Herausforderungen: Einerseits genießt es nicht mehr das Privileg als Weltzentrum, wie es das transzendente Subjekt einmal hatte, dessen apriorisches Vermögen allein alles begründen konnte. Andererseits ist es aber auch nicht deswegen ein *cultural dupe* geworden, der alles tut, was eine Kultur oder eine Gesellschaft von ihm verlangt. Im Gegenteil entpuppt es sich tatsächlich in der Moderne als eine für sich verantwortliche und sich entscheidende Figur, also als ein pseudo-transzendentaler Held, der aber eben nicht transzendental zu begründen ist. Ich habe bereits aufgezeigt, dass sich die Begründung des Individuums und seiner Individualität von dem Ansatz der menschlichen Unendlichkeit über die gesellschaftlichen und kulturellen Faktoren (Durkheim und Weber) auf die physische Disziplin (Elias und Foucault), die Selbstinszenierung (Goffman) und Praxis in den sozialen Feldern (Bourdieu) zubewegt. Hierbei ist die Idee, das Individuum als das grundlegende und unzerlegbare Element der Gesellschaft zu sehen, tendenziell nicht mehr zu vereinbaren mit der Vorstellung, dass das Individuum auflösbar und selbst zum Problem geworden ist. Darüber hinaus enthält die De- und Rekonstruktion des Individuums eine erkennbare Spur von Kritik am Humanismus. Es gibt kein

vorgegebenes Selbst. Die innere bzw. psychische Unendlichkeit verliert an Bedeutung und die Aufmerksamkeit wird theoriestrategisch auf die semantischen und körperlichen Äußerungen gerichtet. Dementsprechend rücken die „menschliche Endlichkeit, die Dispersion, die ihn [Menschen, H.-M. J.] gleichzeitig vom Ursprung fernhält und ihn ihm verheißt, der unumgängliche Abstand der Zeit“ (Foucault 1974: 406) nunmehr ins Zentrum der Forschungen. Es sind die Äußerungen bzw. Praktiken, die das Selbst herstellen. Im Hinblick darauf muss Simmels Versuch, praxistheoretisch gesehen, auch als unvollendet beurteilt werden. Im Gegensatz zur Normativität oder der vorgegebenen Existenz von Gesellschaft hat Simmel eine emergente Vergesellschaftung vorgeschlagen, die durch Wechselwirkungen zwischen Menschen zustande kommt. Mit diesem Ansatz gelingt es ihm tatsächlich, die dynamische und prozedurale Gesellschaftsgenese in Betracht zu ziehen, aber doch nicht die radikale Dekonstruktion des Subjekts im Sinne des Dehumanismus in seine Gesellschaftstheorie einzubinden. So muss er schließlich im sozialpsychologischen Individualismus seine Begründung suchen (vgl. Luhmann 1997a: 18).

Hier stellt sich unmittelbar die Frage der sozialen Bedingungen des Individuums als solches, konkreter gesagt die Frage: Wie kann sich ein Individuum immer noch als solches darstellen, vor allem in einer diskursiven bzw. semantischen Welt, in der sowohl das Transzendente als auch der gesellschaftliche Zwang in Frage gestellt sind, und in einer realen Welt, in der die Individualität und die gesellschaftliche Normativität tatsächlich parallel zugenommen haben? Überdies ist die Frage nach dem Grundelement der Gesellschaft dringend geworden, wenn der Mensch diese Rolle nicht spielen darf oder kann. Prägnant gefragt: Wie lassen sich das subjektlose (oder entsubjektivierte) Subjekt und die normlose Normhaftigkeit oder die regellose Regelmäßigkeit der Gesellschaft erklären? Aus diesen Reflexionen wird in der

Soziologie der Zweifel an einer strukturalistischen wie auch subjektivistischen Perspektive laut, denn diese wie jene setzen eine Vorbestimmtheit voraus und geraten daher methodisch unvermeidlich in Richtung unempirischer Voreingenommenheit. Gerade durch die Ablehnung dieser beiden Perspektiven keimt eine neue praktisch-orientierte Perspektive, die eine statische Vorbestimmtheit dementiert und sich mit der dynamischen Genese der Gesellschaft sowie auch des Individuums empirisch - hier also hauptsächlich interaktiv -, ereignisbasiert und situationell befasst. An dieser Stelle ist die Praxis selbstverständlich keineswegs abbildender Ausdruck einer vorausgesetzten Struktur oder des autonomen Individuums. Sie ist eine Realität *sui generis*, für die Kontingenz und Emergenz charakteristisch sind.

Soziologisch wird zwar schon immer vorgeschlagen, dass es sich bei dem Individuellen und dem Gesellschaftlichen nicht um etwas an sich Gegebenes, sondern eher um das Empirische, das Praktische handelt. Jedoch werden das Individuelle und das Gesellschaftliche immer noch oft als zwei voneinander getrennte Entitäten – in manchen Fällen sogar unmerklich als zwei ontologische Substanzen – aufgefasst und haben sich im Subjekt/Objekt-Modell eingeknistert. Dies führt im Hinblick auf das Mikro/Makro-Problem zu der Frage, welche Partie kausal wichtiger ist, d.h. welche von determinierender Bedeutung ist. Bettina Heintz hat treffend diagnostiziert, dass der Grund hierfür in der „Ontologisierung der Mikro-Makrodifferenz mit entsprechend fundamentalistischen Folgen“ (2004: 28) liegt. So schlägt sie vor, die Mikro/Makro-Differenz nicht als ontologische, sondern als analytische Unterscheidung anzusehen. Sie interessiert indes weniger die Frage, „welche Ebene die wichtigere oder kausal wirksam ist,“ als die Frage, „wann welche Perspektive angemessen bzw. notwendig ist.“ (Ebd.: 27) Nach Heintz ist die Frage nach der Angemessenheit der Mikro-Makro-Perspektive von verschiedenen sozialen

Bedingungen abhängig. Mit Zeit und Ort verändert sich die Wichtigkeit der Mikro-Makro-Perspektive. Hiermit bietet Heintz uns zwar eine schöne, harmonische Lösung für das Mikro/Makro-Problem, gibt darauf aber keine Antwort, wie die Wirklichkeit sowohl auf der mikroskopischen als auch der makroskopischen Ebene zustande gekommen ist. Insofern geht sie gewissermaßen immer noch von der ontologischen Differenz zwischen Mikro und Makro aus und begnügt sich mit der Frage nach der situationellen Angemessenheit, ohne der situationellen Dynamik und der lokalen Sozialitätsgenese auf den Grund zu gehen.

Auch die Versuche, das Individuelle mit dem Gesellschaftlichen in Einklang zu bringen, haben zwar die dialektische Beziehung berücksichtigt, sind aber insofern immer noch der humanistischen Subjektphilosophie verhaftet, als sie vom Handelnden, Akteur und Bürger ausgehen – dies wurde im Verlauf dieser Arbeit schon des öfteren erwähnt. Noch einmal: Das Individuum wird zwar als sozial, kulturell und gesellschaftlich aufgefasst, genießt aber immer noch die Priorität, als das grundlegende Element der Gesellschaft zu gelten. Dies ist noch sehr der Subjekt/Objekt-Schematik verhaftet. Im Vergleich zu früheren Versuchen ist die praktische bzw. operationelle Perspektive vor allem durch ihre Befreiung von der humanistischen Tradition und der Subjekt/Objekt-Schematik gekennzeichnet. Die Auffassung der Praxis als empirischer Ort der Wirklichkeit folgt der neueren soziologischen Diskussion um sozialen bzw. kollektiven Sinn, die sich nun weniger als zuvor auf die vorbestimmte Dimension, also die Ontologie des Individuums sowie der Gesellschaft gründet. Die Praxis ist nicht das Produkt vorgegebener Voraussetzungen der Gesellschaft oder des individuellen Vermögens. Sie erhebt sich selbst zum Grundelement der Wirklichkeit und trägt direkt zur Bildung der Gesellschaft und des Individuums bei. Dementsprechend sucht sie nicht die

apriorische oder normative Rechtfertigung der Wirklichkeit, sondern hat sich eher auf das sichtbare Gemachte kapriziert, das mehr oder weniger die Entzauberung der unsichtbaren Macht bewirkt. In diesem Zusammenhang lässt sich sagen, dass der Bemühung, den Blick auf die Praxis zu richten, zweierlei Reflexionen entspringen: Einerseits soll die Praxis ihre Lebendigkeit und ihre Innovation behalten, d.h. keiner Normativität unterworfen sein. Sie muss in jeder Gegenwart erneut gemacht werden und für sie sind Zufälligkeit und Überraschung charakteristisch. Andererseits ist die Lebendigkeit nicht einfach auf die unsichtbare menschliche Unendlichkeit zurückzuführen, die in der Tat eine für alle gültige Allgemeinheit impliziert und daher in Frage gestellt ist. Es sind vielmehr die sichtbaren und hörbaren Praktiken, denen das Empirische zugesprochen wird und die das Individuum und die Gesellschaft erst erzeugen. Dies entspricht weder vollständig dem gesellschaftlichen Imperativ noch dem subjektiven Willen. Das Empirische ist gewissermaßen eine Realität im praktischen Sinne und rechtfertigt sich selbst. Kurzum: Das Wirkliche ist das Praktizierte. Dieser Gedanke bringt sowohl das Individuum als auch die Gesellschaft in Zusammenhang mit der Bewegung der Empirisierung und De-Ontologisierung, hier also der Sichtbarmachung der Kontingenz (vgl. Nassehi/Saake 2002).

Das tatsächlich Praktizierte gilt als der Ausgangspunkt für die praktische Perspektive, in der die Praxis selbst die Grundlegung der Wirklichkeit darstellt. Dabei sollen temporalisierte Praxis und Operation in der Gegenwart ernst genommen werden und damit muss die lokale bzw. zeitliche Dimension der zum Vollzug gelangten Wirklichkeit unvermeidlich in Betracht gezogen werden. Es lohnt sich anzumerken, dass es hier bei der Zeitbeschränkung weniger um historische Faktoren als um flüchtig-gegenwärtige Prozesse und Vollzüge geht. Gemeint ist, dass es nicht die gesamten historischen Hintergründe sind, die die einzelne Praxis determinieren.

Vielmehr sind es die lokalen, gegenwärtigen und temporalisierten Praktiken, die zusammen mit ihren Verknüpfungen ein soziales Gebilde, einschließlich eines historischen Makrophänomens, erzeugen. Philosophisch ist die Temporalisierung der Wirklichkeit das Hauptthema von Husserl. Auf der Seite der Soziologie ist sie spätestens seit Simmel erkennbar und von Schütz sowie Goffman fortgetrieben. Sie kulminiert in Luhmanns operationeller Perspektive. In diesem Sinne ist Soziologie keineswegs eine wissenschaftliche Nachfolgerin oder eine Hilfsdisziplin des Historismus. Wie ich im zweiten Kapitel herausgearbeitet habe, orientiert sich eine solche ‚kausale‘ Umstellung von Unsichtbarkeit und Normativität auf Sichtbarkeit und Lebendigkeit nach der De-Ontologisierung bzw. De-Metaphysierung, also nach der soziologischen Empirisierung. Gewissermaßen habe ich dies als das ontologische (sic!) Schicksal der Soziologie rekonstruiert. Hier müssen wir Soziologen/innen die Absurdität der Empirie im Sinne einer Sisyphos-Arbeit als eine sinnvolle Abarbeitung annehmen – genau wie Albert Camus Sisyphos unterstellt, dass er Spass an seiner immer sich wiederholenden Arbeit habe.

Die neueren soziologischen Erkenntnisse der Wirklichkeit, also die praktisch- bzw. operativ-orientierte Perspektive, stellen nun nicht nur die Ontologie des Besonderen und des Allgemeinen, sondern auch ihre strikte Trennung in Frage und kaprizieren sich auf deren dialektische Beziehung, ohne das Dritte von außen um Hilfe zu bitten. Des Weiteren wenden sie sich von der humanistischen Tradition ab, in der der Mensch mit seinen starken Potentialen – trotz der Mitbestimmtheit durch Kultur und Gesellschaft - einen besonderen Status genießt. Bei einem solchen Prozess der Enthumanisierung rekonstruiert sich das Individuum als das Produkt der sich selbst rechtfertigenden Praktiken, die sich tendenziell auf die Sichtbarkeit und Hörbarkeit einstellen und damit zur epistemologischen Umstellung auf die De-Ontologisierung

und die De-Humanisierung führen. Dies scheint mir der entscheidende Punkt der praktischen Wende zu sein. Hiermit zerfällt das Subjekt/Objekt-Schema, in dem sich Subjekt und Objekt entzweien und auf einer höheren Ebene wieder miteinander versöhnen. Das Individuum und die Gesellschaft müssen nunmehr als zwei verschiedene praktische Felder betrachtet werden. Das Individuum kann nicht mehr als das Element des Sozialen gelten.

Ich habe die praktische Perspektive im letzten Kapitel mit Erving Goffman dargelegt. Dieser richtet nach Ablehnung der normativistischen und subjektivistischen Vorrangigkeit seinen Blick auf die situationellen Interaktionen bzw. die performativen Darstellungen. Diese spiegeln laut Goffman weder die Sozialstruktur wider, noch entsprechen sie dem transzendentalen Vermögen des Subjekts. Vielmehr stehen sie stets für die sichtbaren Praktiken, die in diesem Zusammenhang nicht nur als die Gegenüberstellung der abstrakten, unsichtbaren Theorien gelten, sondern auch als die unmittelbaren Beiträge zur Wirklichkeit. Sie sind also selbst legitime Wirklichkeit geworden – dies gilt auch für den Fall des Theorieaufbaus selbst. Die auf den ersten Blick wenig heuristische Aussage von Ralf Dahrendorf (zitiert aus Nassehi 1998: 112) – die Soziologie sei das, was die Soziologen tun, sonst nichts – ist exakt gemäß diesem Gedankenstrom formuliert und entspricht gerade der praktischen Perspektive. In seiner Antrittsrede als Präsident der *American Sociological Association* hat Goffman auch die Selbstorganisation der Soziologie angesprochen. Die Inszenierung der Ansprache als ein zeremoniell-praktisches Ereignis repräsentiert nicht nur die Soziologie, sondern vollzieht gerade das Soziologische selbst. Daher schlägt er uns vor, rituelle Unternehmungen nicht laut zu kritisieren. „Es könnte ja ein *goy* [Ungläubiger] unter uns sein, der Respektlosigkeit und Entzauberung im Lande verkündet. Zu viel davon – und selbst die wenigen Arbeitsplätze, die uns Soziologen

offenstehen, würden noch gestrichen.“ (Goffman 2001a: 53) Dabei hat Goffman die Zeremonie als ein gesellschaftsgenerierendes Ereignis betrachtet, das unmittelbar die Soziologie vollzieht (vgl. Collins 1988). Die Soziologen als solche müssen hier natürlich auch als das Ergebnis ihres Tuns und Lassens angesehen werden, was aber in der praktischen bzw. operativen Perspektive nicht schlicht als der Ausdruck des reinen Willens oder der apriorischen Vernunft des Menschen angesehen werden kann, sondern das Ergebnis der Selbstdarstellung in der Interaktion, Zeremonie oder vor den imaginären-abwesenden Lesern ist. Ebenfalls machen die soziologische Praxen oder Karrieren erst die Soziologen aus. Sie gelten hier einerseits als soziologische Berufsrolle in der Organisation, die erst diese Mitgliedsrolle und deren Durchsetzung ermöglicht (vgl. Luhmann 1964: 35). Andererseits zeichnet sich die Individualität der Person gerade durch diese Karriere aus (vgl. Luhmann 1994b: 197).

Nach Goffman kommen die interaktiven Praktiken auf Grund der reflexiven Wahrnehmungsfähigkeit und der doppelten Kontingenz unvermeidlich in Gang - ich betone noch einmal: Interaktive Praktiken sind im geringsten Sinne von intentionalen Menschen getrieben. Sie vollziehen also die Gesellschaft und das Selbst. Gerade die Unmöglichkeit des vollständigen Verstehens ermöglicht es den Beteiligten, interaktiv asymmetrisch aufeinander zu re-agieren und damit erst einen Konsens in der Gegenwart herzustellen. Im Hinblick hierauf hat Alois Hahn mehrmals mit Goffman argumentiert (vgl. Hahn 2000: 68f. und 86f.). Die Undurchsichtigkeit der doppelten Kontingenz nötigt gerade die Praxis auf, was Goffman *“working consensus”* und *„reciprocal show“* (Goffman 1959: 10) nennt. Hinzu kommt, dass die feinen körperlichen Äußerungen wie Mimik, Gestik, Augenkontakt und gar Stottern auf Grund der Angewiesenheit der *face to face* Interaktion auf die körperliche Anwesenheit die Praxisverläufe und -orientierungen unvermeidlich bewirken. Dies ist

an Ort und Stelle, also in der Situation gegenwärtig geschehen und ist für die Wirklichkeitsgeneration von großer Bedeutung.²¹

Goffman hat zwar die Interaktion zum Forschungsgegenstand promoviert, aber beschränkt sich nicht nur auf diese. In der Tat zeigt er sein Interesse auch an der Gesellschaft, die sich als Regelmäßigkeit erweist. Einerseits verwirklicht sich die Gesellschaft interaktiv, ereignishaft und gegenwärtig, andererseits kann sie die gegenwärtige Situation und Praxis überschreiten, sich gewissermaßen als die davon unabhängigen sozialen Erwartungen und Rahmenbedingungen darstellen. Hierbei lässt sich die Idee der Autopoiesis der Gesellschaft auch schon bei Goffman vage beobachten. Er thematisiert die transformative Rahmung und die darauf angewiesenen Rahmenstrukturen. Gesellschaft besteht aus den interaktiven Praktiken, die sich nur in ihr darstellen und vorfinden. Bekannterweise ist das Selbst für Goffman nicht die Voraussetzung der Praxis, sondern ihr Produkt, oder wie er es nennen mag: das Produkt der interaktiven Inszenierungen. Dies scheint mir – ich betone dies abermals - eine der wichtigsten Eigenschaften der Praxisperspektive zu sein. Es sind die interaktiven Praktiken, die die Gesellschaft und das Individuum erst erzeugen. Dementsprechend verschiebt sich das Mikro/Makro-Problem von der Unterscheidung zwischen Gesellschaft und Individuum auf das Verhältnis zwischen Gesellschaft und Interaktion sowie auf das zwischen Selbst und Interaktion.

Obwohl sich die Gesellschaft interaktiv, ereignishaft vollzieht, hat sie – um es mit

²¹ Stefan Hirschauer (1999): Anhand seiner Untersuchung im Lift ergibt sich, dass gesellschaftliche Isolation körperlich praktiziert und verwirklicht wird. Die Konstitution und die Konstruktion der Sozialität der non-verbalen Äußerungen werden dank der Erfindung der neuen Techniken wie z.B. Video immer berücksichtigt. Zu weiteren Erläuterungen über Körperdisziplin als eine Sozialitätskonstitution gehören auch Luhmanns und Elias' Ansätze (vgl. Luhmann 1984: 562; Elias 1997).

Luhmann zu formulieren – aber andere Verlaufslogiken und Eigenschaften als die Interaktion (vgl. Luhmann 1975b: 11). Nach der praktischen Perspektive besteht zwischen Gesellschaft und Interaktion keineswegs eine determinierend-hierarchische Beziehung. Beide befinden sich vielmehr in einer losen Kopplung. Sie entsprechen also keinem eins-zu-eins Verhältnis, sondern erinnern uns „an eine Verzahnung [...], die verschiedene soziale Strukturen auf die Zahnräder der Interaktion überträgt“. (Goffman 2001a: 85) Die ontologische Trennung zwischen Interaktion und Gesellschaft ist also in dem Sinne abzuschaffen, in dem es die interaktiven Praktiken sind, die unmittelbar zur Bewährung und Erhaltung einer Gesellschaft beitragen. Insofern kann man sagen, dass Gesellschaft das Produkt von Interaktionen ist. Es geht nicht um die Gesellschaft *in* der Interaktion, sondern um die Gesellschaft *der* Interaktion im Sinne der De-Ontologisierung. Hier begegnet man der Frage, wie es den sich in einem bestimmten Zeitabschnitt befindenden Praktiken gelingt, über die Gegenwart hinaus zu gehen, sich transsituativ anzuschließen und einen Sinn dynamisch zu stabilisieren. Dabei geht es um die Anschlussmöglichkeit und –leistung der Praktiken. Wie ich im letzten Kapitel gezeigt habe, hat Goffman zwar die transsituativen Anschlüsse der Praktiken beachtet, ist aber dieser Thematik nicht weiter nachgegangen. Im Vergleich dazu scheint mir Luhmanns Theorie, die Parallelen mit Goffmans Theorie hat, diese theoretische wie praktische Lücke mit den symbolisch generalisierten Kommunikationsmedien besser zu füllen.

So möchte ich im Folgenden die praktische Wende, die sich nicht humanistisch orientiert und sich epistemologisch auf eine De-Ontologisierung bzw. eine De-Metaphysierung der Wirklichkeit einstellt, und die – wie mir scheint – vor allem Goffman zu verdanken ist, mit Luhmann weiter fortsetzen. Sowohl ihre Probleme als auch ihre Lösungen sind der Grund, warum ich Goffman und Luhmann in Hinsicht

auf das Mikro/Makro-Problem zusammen anführe und vergleiche. Um die Lebenswelt empirisch oder besser: nicht metaphysisch und nicht transzendental zu begründen, brauchen Goffman wie Luhmann methodisch weder eine umfassende Gesellschaft großen Stils noch einen menschlichen Außenstandpunkt. Beide richten ihren Blick auf das Sichtbare und das Hörbare, also das Praktische und das Operative, die sich weder strukturell noch humanistisch verhalten. Dies heißt, dass sie einen praktischen, empirischen Weg gehen, der dem menschengeleiteten Handeln ausweicht und voller Kontingenz und Überraschungen ist. Hier ist das Absolute aufzuheben und es zeigt sich der wahre Sitz des Lebens. Wo Goffman die Praxis einsetzt, verwendet Luhmann die Operation als das funktionale Äquivalent, um sich gegen die Normativität, das autonome Individuum und die unempirische Metaphysik zu wenden. Dadurch ist das Mikro/Makro-Problem in der empirischen Operation bzw. Praxis zu lösen. Es sind empirische Praktiken und Operationen, die das Individuum und die Gesellschaft erzeugen. Ferner ist das Mikro/Makro-Problem für beide vom Verhältnis Individuum/Gesellschaft auf Interaktion/Gesellschaft verlagert. Interaktionen sind Vollzugsbeiträge der Gesellschaft; sie verfügen aber über eine eigene Verlaufslogik. Oder wie Goffman formuliert, verdienen Interaktionen als Forschungsgegenstand *as it own right* ernst genommen zu werden (vgl. Goffman 2001a: 55).

Die Vergleiche und Weiterführungen zielen nicht darauf ab, die punktuellen Ähnlichkeiten zwischen beiden Theoretikern genau aufzuzeigen. Noch weniger geht es darum, einen Gewinner zu bestimmen. Wie oben angedeutet, stehen hier die Probleme selbst und die von beiden Autoren gelieferten Lösungen im Zentrum. Auch geht es darum, inwiefern sie den gleichen soziologischen Duktus, also die praktische bzw. operative Perspektive pflegen, und inwiefern sie damit eine neue epistemologische Einsicht in die Soziologie mitbringen. In diesem Sinne wird hier

zunächst Luhmanns Operationsbegriff diskutiert, der eine temporalisierte und empirisch-beobachtbare Wirklichkeit bedeutet und weder vom Subjekt noch von der Struktur ableitbar ist (3.2). Davon ausgehend nimmt Luhmann seine operationsorientierte Arbeit in Angriff und rekonstruiert Gesellschaft als soziale Systeme (3.3) und Bewusstsein als psychische Systeme (3.4) (vgl. Luhmann 1984: 346). All diese Systeme sind operativ geschlossene Systeme; sie produzieren selbst die Elemente, aus denen sie bestehen. Sie befinden sich weder in einem kausalen Verhältnis noch in einer Mikro/Makro-Beziehung, denn sie verfügen im Grunde über verschiedene Operationselemente. Das Subjekt/Objekt-Schema wird auf die System/Umwelt-Differenz umgestellt. In dieser operationellen Hinsicht wird das Mikro/Makro-Verhältnis nicht mehr in der Entzweiung des Subjekts und Objekts und anschließend in der Verschmelzung auf der höheren Ebene bearbeitet. Vielmehr lässt sich es vielerorts ablesen (3.5): Erstens kommt es im Operationsbegriff und der relevanten Geschlossenheit und Selbstorganisation vor. Dies gilt sowohl für soziale als auch für psychische Systeme. Zweitens ist es innerhalb der sozialen Systeme in der Interaktion/Gesellschaft-Differenz zu sehen. All dies bedeutet aber nur eins: Was geschieht, muss geschehen. Es gibt also keine Metawirklichkeit außerhalb der Operation. Theoretisch besehen ist diese operationelle Wende von großer Bedeutung, und zwar im Sinne der praktisch mühsam hergestellten „Ontologie“. Sie setzt nicht nur die Kritik an dem Humanismus fort, sondern vollzieht auch eine soziologische Umstellung von der Substanzaussage hin zur in der Echtzeit praktizierten Bestandserhaltung.

3.2 Wirklichkeitsfrage in Bezug auf die Operation und das eigentliche

Empirische

Die Soziologie baut sich durch Kritik an der normativen Gesellschaft und dem autonomen Individuum auf. Sie beschäftigt sich viel mit der De- und Rekonstruktion

der Gesellschaft und des Individuums. Dies klingt inzwischen ganz anders als überraschend oder originell, sondern ist wie die Behauptung, dass die Geschlechterdifferenzen sozial konstruiert sind, so banal formuliert, dass die soziologisch Ausgebildeten die Bedeutung dieser Kritik nicht verkennen. Dabei findet nicht nur eine Umstellung von der Was-Frage auf die Wie-Frage statt – dies kündigt schon einen ersten Blick auf das Empirische und das Prozedurale an. Nicht zuletzt versucht man, auch der Frage, wie empirischer ist, auf den Grund zu gehen. Ein solches soziologisches Programm ist darauf gerichtet, möglichst realitätsnah die Wirklichkeit zu empirisieren und der Metaphysik bzw. der Ontologie auszuweichen. Diese zwei soziologischen Diskursstränge – Abarbeitungen an Gesellschaft und Individuum – gehen unmittelbar auf den Dualismus von Subjekt und Objekt zurück, der in abendländischen Gedanken so tief verwurzelt ist, dass selbst seine Gegenargumente gewissermaßen von ihm ausgehen müssen. Auch Luhmann hält an dieser alten soziologischen Tradition fest; ohne zu überzeichnen lässt sich behaupten, dass Luhmann derjenige ist, der sie voll ins Spiel bringt. Zum einen hat er die geläufigen Gesellschaftstheorien aufseiten des Objekts diagnostiziert und ist zu dem Schluss gekommen, dass sie oft „ins normative Bekenntnis und ins gesellschaftspolitische Engagement“ (Luhmann 1975b: 9) geflüchtet sind. Außerdem lehnt er den Außenaspekt der Individuumsdiskurse kategorisch ab, in denen ein Akteur postuliert ist, der als Erkenntniszentrum die Welt von außen zu erkennen fähig ist oder als Grundelement des Sozialen fungiert (vgl. Luhmann 1997a: 18 und 25). Somit bezeichnet er seine Gesellschaftstheorie als eine radikale dehumanistische und radikale konstruktivistische Perspektive (vgl. Ebd.: 35) und sprengt radikal das Objekt/Subjekt-Schema (vgl. Ebd.: 33).

Im Hinblick auf die Kritiken an der vorausgesetzten Gesellschaft und an dem

autonomen Individuum legen Goffman wie Luhmann einen dritten Weg, also eine operationale und praktische Perspektive nahe, in der die Operation und die Praxis als ein sich bewährender Wirklichkeitsvollzug betrachtet werden müssen. Der Operations- und Praxisbegriff ist weder subjektivistisch noch strukturalistisch konzipiert; er bietet sich gerade an, um die Aufgabe der dynamischen Prozesse im entsubjektivistischen bzw. dehumanistischen und destrukturalistischen Sinne zu übernehmen. Er bedeutet zunächst eine Wende von substanzieller zu operativer Realität, die ihrerseits eben tatsächlich empirisch operiert werden muss (vgl. Luhmann 1993: 41). Ein solcher empirischer Blick auf das wirklich Operierte betrachtet eine Mikrowirklichkeit als praktisch, empirisch, anti-metaphysisch und gegenwärtig. Anders formuliert: Die Operation gilt als empirisch zugänglich und als der wahre Prozess der Wirklichkeit und des Sozialen. Es sind eben die Operationen, die Gesellschaft und Bewusstsein erzeugen. Der Tenor einer solchen operationellen Perspektive ist: Was geschieht, muss geschehen und zwar auf mikroskopische Weise, also auf in der Echtzeit praktizierte Weise. Gesellschaft und Bewusstsein stabilisieren sich also durch in der Echtzeit geschehene Operationen als eine aktualisierte Dynamik und „ihre rekursive Verknüpfung wird in jeweils aktuellen Operationen hergestellt“ (Ebd.: 45). Die operationsorientierte Perspektive meint aber nicht „die Wiederholung der Produktion des Gleichen, sondern reflexive Produktion, Produktion aus Produktion. Um deutlicher zu akzentuieren, dass nicht die unveränderte Erhaltung des Systems gemeint ist, sondern ein Vorgang auf der Ebene der Elemente, der für jede Erhaltung und Änderung des Systems unerlässlich ist, wollen wir die Reproduktion der ereignishaften Elemente als *Operationen* bezeichnen.“ (Luhmann 1984: 79) Bei Operation geht es nicht um die ständige Abbildung eines festen Musters, sondern um die dynamische Anschlussmöglichkeit der Elemente, die in jeder Gegenwart aktualisiert werden muss und dabei immer schon die Überraschungen und

die Zufälle mit sich bringt. Wenn man dies auf die Gesellschafts- und Bewusstseinsgenese anwendet, ergibt sich eine Vorstellung, in der die Gesellschaft und das Bewusstsein das Produkt der jeweiligen Operationen sind. In Bezug darauf rekonstruiert Luhmann Gesellschaft und Bewusstsein als zwei operativ geschlossene Systeme, die sich ständig organisieren, bewähren und rechtfertigen müssen. Eben auf Grund dieser temporalisierten Komplexität erweist sich das System als eine Identität des Nichtidentischen (vgl. Luhmann 1984: 101; vgl. Nassehi 1993).

Wie schon erwähnt, ist Operation im luhmannschen systemtheoretischen Entwurf nicht mensch- oder bewusstseinsgeleitet; genauso wenig ist sie aus einem notwendigen Zwang oder dem moralischen Imperativ abzuleiten – gleichgültig ob im kantischen oder durkheimschen Sinne. Aber die Operation bewegt sich doch, auch wenn nun weder Subjekt noch Gesellschaft vorrangig vorauszusetzen ist. Wie ist dies überhaupt möglich? Nun sind wir zu einem wichtigen Punkt der luhmannschen Systemtheorie gekommen: Der systemtheoretische Ausgangspunkt ist nicht die Einheit, sondern die Differenz (vgl. Luhmann 1984: 26 und 100f.). Um Wirklichkeit und ihre Dynamik empirisch, deontologisch und daher prozedural zu verfolgen, stützt sich die Systemoperation nicht auf die Einheit, sondern auf die Differenz. Eine Operation kommt in Gang, nicht weil die Einheit der Selbstreferenz und Fremdreferenz bzw. die Einheit der System und Umwelt zustande kommt. Im Gegenteil führt gerade die Differenz von Selbstreferenz und Fremdreferenz unvermeidlich zur Operation. Dies lässt sich plausibilisieren mit Hilfe von Hahns These, in der die „Unmöglichkeit völligen Fremdverstehens“ (Hahn 2000: 82) gerade die operative Verständigung zwischen Ehepartnern aufnötigt. Wir sind in diesem Sinne nicht schlicht die Kulturmenschen, die über intersubjektives Verstehen verfügen und daher mit der Allgemeinheit versehen sind. Außerdem richtet die Verständigung

sich weniger auf gute Argumente und Gründe. Vielmehr fungiert sie als eine Strategie zum operativen Konsens, der viel mit Gegenüber, also Situation, Interagierenden und materiellen Ausrüstungen zu tun hat und durch die asymmetrischen Symmetrisierungsprozesse zu gewinnen ist (vgl. Saake/Kunz 2006). Noch einmal: Die Operation operiert, nicht erst wenn die Unterscheidung zwischen Selbstreferenz und Fremdreferenz durch irgendeine Art von Allgemeinheit oder Kollektivität getilgt wird, sondern nur wenn es diese Unterscheidung als notwendige Voraussetzung für Operationsbewegung gibt. Daran anschließend geht Luhmann im Hinblick auf Welterkennen davon aus, dass nicht trotz, sondern wegen der Differenz zwischen Erkennen und Welt die Erkenntnis zu gewinnen ist. Hierbei geht es um die „Frage nach einer operativ benutzten Differenz“ (Luhmann 1990a: 34).

Man kann das Ingangkommen der Operation auch mit der Situation der doppelten Kontingenz ausführen, die ich schon bei Goffman und Parsons erwähnt habe. Darauf komme ich später noch zurück. Auf der Systemebene hat die selbstreferentielle Operation mit einer Unterscheidung zu tun: der von System und Umwelt (vgl. Luhmann 1984: 22). Diese muss sich stets produzieren und gilt in ihrer Verwendung dann als Motivationsgrund der Operation. Operationen operieren ihrerseits immer schon mit einer Differenz zwischen System und Umwelt, deren Aktualisierung und Einsatz im System nicht nur die anschlussfähigen Elemente produzieren, sondern auch das System rekursiv ermöglichen. Insofern kann die Zeitbeständigkeit einer Operation als eines Ereignisses, das seinerseits flüchtig und gleich darauf verschwunden ist, „nur rekursiv, nur durch Vernetzung mit anderen Ereignissen, also nur durch Systembildung erreicht werden, die die Operationen, die sich dazu eignen, selektiv konstituiert und sich dadurch von der Umwelt des Nichtberücksichtigten unterscheidet.“ (Luhmann 2000a: 16) Dies führt einerseits zur Temporalisierung der

Elemente; andererseits bedeutet diese operationelle Perspektive eine radikale Deontologisierung, in der es kein Metaelement gibt und die Systeme Elemente produzieren, aus denen sie bestehen. Ein System vollzieht sich insofern, als die Differenz von System und Umwelt stets operativ ins System rekurriert, das gerade diese Differenz unterscheidet. Durch ein solches *re-entry* der Unterscheidung von System und Umwelt ins sie unterscheidende System (re-)produziert sich ein System und vollzieht sich seine autopoiesische Selbstreferenz. In diesem Sinne erweist sich ein System als ein geschlossen-selbstreferentielles und autopoiesisches System. Die selbstreferentielle Geschlossenheit des Systems bedingt aber nicht, dass dieses statisch und unbeweglich geblieben ist, wie es einmal war. Es bedeutet nur, dass das Dritte oder das Außen nicht bestimmt, wie sich ein System inner-systemmäßig verhält oder verhalten soll. Dementsprechend gibt es also in der operationellen Perspektive einerseits keinen Außenbeobachter, der den „starken“ Realismus erkennt. Andererseits geht es dabei immer um eine Art der „dynamischen Stabilität“ (Luhmann 1995b: 363), die sich in der temporalisierten Aktualisierung befindet. Durch den Wiedereintritt der Unterscheidung ins sie unterscheidende System wird das System auf der Operationsebene entparadoxiert. Diese Entparadoxierung löst insofern das Problem der Selbstverwendung der Unterscheidung, als diese auch zur Operation des Systems gehört. Eben dadurch entmetaphysiert sich das System. Es gibt also keine Metaoperation außerhalb des Systems. Das System bezieht immer nur auf sich selbst und (re-)produziert die anschlussfähigen Elemente, durch die es erst als solches bestätigt wird.

Offensichtlich hat solch eine operationsorientierte Perspektive nicht nur das Subjekt/Objekt-Schema auf das System/Umwelt-Schema, sondern vor allem das Ganz/Teil-Schema auf die System/Umwelt-Differenz umgestellt. Diese beruht nicht

mehr auf einer Einheitsvorstellung, sondern auf der operativen Logik, die die Differenz von System und Umwelt herstellt und diese Differenz immer auf das von ihr markierte System rekursiv zurückfallen lässt. So markiert die Identität eines Systems in der Tat nur die Seite des Systems in der Differenz von System und Umwelt, die das System verwendet. „Die *Einheit* der Unterscheidung von Selbstreferenz und Fremdreferenz kann nur in einem ‚imaginären Raum‘ gedacht werden; das heißt: im System, das diese Unterscheidung verwendet, ist deren Einheit nicht operationsfähig.“ (Luhmann 1997b: 755) Das System ist also auf seine rekursive Operationen angewiesen und stellt sich emergenzhaft als Autopoiesis seiner selbst hergestellten Elemente heraus. Es ist immer nur die operative Einheit, die durch die Aktualisierung eigener System-Umwelt-Differenzen praktisch produziert wird. Hier kann man von „operativem Konstruktivismus“ (Luhmann 1993: 41) sprechen.

Bis jetzt ist hoffentlich klar geworden, dass Luhmann mit seinem Bekenntnis in *Soziale Systeme* - „Die folgenden Untersuchungen gehen davon aus, dass es Systeme gibt.“ (Luhmann 1984: 30) - etwas ganz anderes meint als den traditionellen Systembegriff. Dieser ist so fest an die Idee integrativer Einheit gebunden, dass ein System als die Integration oder die Akkumulation verschiedener Teile angesehen wird. Abgesehen vom implizierten ontologischen Ende der Akkumulation ist der traditionelle Systembegriff unfähig, die Abweichungen ernsthaft als Beiträge zur Wirklichkeit zu sehen. Im Gegensatz dazu wird bei Luhmann die Differenz von Ganzem und Teilen auf die von System und Umwelt umgestellt, bei der es um die Anschlussfähigkeit geht und die schon eine Operationslogik verspricht. Diese bedeutet nichts anderes als die rekursive Reproduktion der Differenz von System und Umwelt innerhalb des Systems. Insofern liegt die Realität eines Systems „nicht in irgendeiner stabilen Idealität, sondern ausschließlich in den Operationen“ (Luhmann

1993: 41).

3.3 Gesellschaft als soziale Systeme

Um der empirischen Qualität der Gesellschaft gerecht zu werden, bedarf es bei der operationsbasierten Systemtheorie keiner Metagesellschaft, die alles von oben nach unten determiniert. Umgekehrt setzt Luhmann die lokalen und temporalisierten Operationen ein, deren Zusammenhänge selbstreferentiell als Gesellschaften erscheinen. Es soll hier gezeigt werden, dass Luhmann zwar seinen Blick auf die momenthaft aktualisierten Operationen richtet, aber sich auch für deren Zusammenhänge interessiert.²² Im Folgenden wird zuerst näher das Operationselement der sozialen Systeme, nämlich die luhmannsche Kommunikation erläutert, deren Relationieren (wohlgemerkt: nicht deren Aggregieren) das System konstituiert. Dies lehnt eine ontologische Substanz ab und propagiert stattdessen eine „ontologische“ Wende, in der sich das zu sich gekommene Sein auf Grund einer Differenz operativ bewährt. (3.3.1) Anschließend steht das Verhältnis zwischen Interaktionssystemen und Gesellschaftssystemen im Zentrum. Das hier zu behandelnde Mikro/Makro-Verhältnis liegt, in der operationsorientiert-systemtheoretischen Hinsicht, nicht im Subjekt/Objekt-Dualismus. Vielmehr zeigt es sich als eine dynamische Vergestaltung und Umformung zwischen Interaktion und Gesellschaft. (3.3.2) Zum Schluss werde ich auf die funktional differenzierte Gesellschaft der Moderne eingehen, in der das gleichzeitige Vorhandensein der Gesellschaften offensichtlich ist. Wie ich vorher

²² Trotz der Kritik an der normativen Vorgegebenheit definiert er Gesellschaft immer noch als „das umfassende Sozialsystem aller kommunikativ füreinander erreichbaren Handlungen.“ (Luhmann 1975b: 11) Gesellschaft fängt alles auf, was als Kommunikation in konkreten Situationen kommuniziert wird. Sie saugt also alles Soziale an. In diesem Sinne bleibt schließlich nur noch eine Weltgesellschaft, in der Kommunikation trotz des sprachlichen Babelturms und der territorialen Distanz funktional kommunizierbar ist. In Hinsicht auf die operationsorientierte Perspektive ist die Weltgesellschaft selbstverständlich nicht als Metagesellschaft vorausgesetzt, sondern vollzieht sich empirisch und praktisch, und zwar nur in der Gesellschaft.

schon erwähnt habe, spielen symbolisch generalisierte Kommunikationsmedien eine Rolle für die transsituative und transzeitliche Anschlussfähigkeit der kommunikativen Operationen. Dadurch beziehen sich die Kommunikationen anschlussfähig auf bestimmte Themen und entfalten dabei unterschiedliche Kommunikationszusammenhänge. Damit wird die zeitliche und räumliche Begrenzung durch die Formel der Kommunikation eines Themas überwunden. (3.3.3)

3.3.1 Kommunikation als das Operationselement sozialer Systeme

Steht fest, dass eine Wirklichkeit in Anlehnung an den Operationsbegriff eine empirische, in der Gegenwart tatsächlich geschehene, temporalisierte und sich rechtfertigende Wirklichkeit ist, ist eine auf diese Weise aufgebaute Gesellschaft nicht strukturell unabhängig von den Bewegungen ihrer Elemente, geschweige denn einer ihren Elementen vorrangigen Normativität. Vielmehr ist sie das operative Ergebnis ihrer Elemente. Sie ist nämlich das Produkt der gegenwärtigen Operationen, die fähig sind, über Zeit und Raum hinaus relational aneinander anzuschliessen. Für Luhmann ist das konstitutive Element der Operation von sozialen Systemen nicht der Akteur, der Mensch oder das Bewusstsein, sondern die Kommunikation. Sein Satz - „Aber Menschen können nicht kommunizieren, nicht einmal ihre Gehirne können kommunizieren, nicht einmal das Bewusstsein kann kommunizieren. Nur die Kommunikation kann kommunizieren.“ (Luhmann 2001a: 111) - radikalisiert gerade seinen dehumanistischen Standpunkt.

Ganz im goffmanschen Sinne geht Luhmann von dem menschlichen Zusammentreffen aus, in dem sich zwei oder mehrere Personen zusammen an einem Ort befinden und sich gegenseitig wahrnehmen können. Es geht hier unmittelbar um ein Gegenüber, das traditionell als Alter Ego anzusehen ist und das ich im zweiten

Kapitel als ein Publikum rekonstruiert habe, vor dem die Praxis sich darstellen und bewähren muss. Ähnlich wie bei Goffman gilt das Gegenüber für Luhmann auch nicht als das Alter *Ego*, das sich schließlich als eine allgemeine Monade erweist und dem Ego ähnlich ist. Vielmehr ist es im Grunde ein Fremder im Sinne der Undurchsichtigkeit bzw. Intransparenz des Bewusstseins. Das Geheimnis zwischen Ego und Alter lässt sich nicht durch die allgemeine Subjektivität und deren innerliche Zustände lüften. Das Ego hat keinen Einblick in die Intention oder das Bewusstsein des Alters; umgekehrt ebenfalls nicht. Gerade darum bleiben die Verhaltensmöglichkeiten gewissermaßen offen; sie hängen unmittelbar vom Verhalten des Gegenübers ab und unterziehen sich einem Prozess der Selektivität. Hierbei rücken die Unfassbarkeit und die Unkalkulierbarkeit des Gegenübers aber immer in den Vordergrund. Dadurch lässt sich „eine zirkuläre Unbestimmtheit“ (Kieserling 1999: 87) in der Situation beobachten. Was als gegeben realisiert ist, kann sowohl für das Ego als auch für sein Alter potenziell anders, also anders selektiv sein (vgl. Luhmann 1984: 152). Dies beschreibt gerade die Situation der doppelten Kontingenz, also die instabile Asymmetrierung auf beiden Seiten der Beteiligten, sobald man sich einem Gegenüber aussetzt bzw. sobald „Systeme die Selektion eigener Zustände darauf abstellen, dass andere Systeme kontingent sind“ (Luhmann 2001b: 34).

Wie schon erwähnt, hat Parsons die doppelte Kontingenz durchaus im Auge behalten und sie in seine Handlungssysteme eingebaut. Für ihn kann eine Handlung nur dann in Gang gesetzt werden, wenn das Problem der doppelten Kontingenz überwunden ist. Es liegt auf der Hand, dass die doppelte Kontingenz der Situation hier ein Hindernis für Handlungen ist und daher getilgt werden muss, damit Handlungen überhaupt noch möglich werden. Bekannterweise gelten gemeinsame Werte und Normen für Parsons als das Heilmittel für eine solch instabile Situation. So orientieren sich parsons'sche

Handlungen stets normativ, was oft als zu harmonisch und daher als unrealistisch kritisiert wird. Ferner sind die persönlichen Systeme gewissermaßen im Normen- und Wertevorgabe erlernenden Sozialisationsprozess dargelegt. Eben deswegen gelingt es Parsons einerseits nicht, die Neubildung der Sozialsysteme und die soziale Unbestimmtheit zu erklären (vgl. Kieserling 1999: 92). Andererseits muss er gerade deswegen immer noch in der humanistischen Tradition verharren, in der die Bürger sozialisiert sind und die reifen Individuen die Differenzen der Gesellschaft zusammenbringen.

Goffman scheint mir tatsächlich der Erste zu sein, der das Problem der doppelten Kontingenz als eine notwendige Handlungsbedingung betrachtet und die entontologische Entzität, also die asymmetrischen Gegebenheiten der inszenierten Praktiken ernst genommen hat. Diese Praktiken werden auf Grund der ethologischen Wahrnehmungsfähigkeit in der Situation der doppelten Kontingenz unvermeidlich als solche veranschaulicht. Sie entsprechen wenig den sogenannten angemessenen Motiven, sondern sind stark auf das selektive Verhalten der Beteiligten und die Negation der Unmöglichkeit angewiesen, um die eindeutige Situationsdefinition dynamisch aufrecht zu erhalten. Sie sind wirklichkeitsgenerierend und sozialitätsbildend. Noch einmal zu betonen ist, dass hierbei eine asymmetrische Beziehung zwischen Alter und Ego herrscht; sie ist nicht einfach durch Perspektivübernahme des allgemeinen Anderen,²³ sozialpsychische Wechselseitigkeit oder Wertunterwerfung abzuschaffen, so dass das Handeln überhaupt erfolgen kann.

²³ Im Verlauf dieser Arbeit habe ich mehrmals das Gegenüber zu Meads Perspektivübernahme in Bezug gesetzt, um die Rolle des Sozialen in der Selbstentstehung zu erläutern. Mead hat hier tatsächlich einen gedanklichen Sprung vollzogen, in dem nicht das transzendente Subjekt das Handeln steuert, sondern dieses das Selbst erst produziert. Aber zu betonen ist, dass Mead einer symmetrischen Beziehung zwischen dem Ego und dem generalisierten Alter, vor allem der wichtigen Personen verhaftet bleibt, und dass der Symbolgebrauch, vor allem die Sprache die Allgemeinheit sichert. Mit Luhmanns Worten: Mead behandelt nur „die halbierte doppelte Kontingenz“ (Luhmann 1984: 154).

Die Dringlichkeit, etwas zu unternehmen, liegt vielmehr gerade in der asymmetrischen Unbestimmtheit, wodurch das Problem der doppelten Kontingenz gelöst, das Beliebige der Komplexität reduziert und eine emergente soziale Ordnung mitproduziert wird. All die oben genannten Versuche ziehen zwar das Gegenüber in Betracht, setzen aber implizit das Soziale und dabei auch unterschiedliche Akteure voraus, die in einem schon vorhandenen Konsens eingebettet sind. Oder mit Luhmann formuliert: Die Lösung des Problems der doppelten Kontingenz durch Perspektivübernahme und Sozialisierung ist hierbei „ausschließlich in der Sozialdimension“ (Luhmann 1984: 150) zu suchen und zwar in der Form der Normverklammerung oder der Kraft des generalisierten Ganzen. Mithin sind zum einen die Zeit- und Sachdimension der Sinnbestimmung durchaus vernachlässigt, zum anderen bleibt der Konstitutionsprozess der Sozialität gerade wegen der einer Allgemeinheit zu Grunde liegenden Totaldetermination unbeachtet.

Für Luhmann gilt die doppelte Kontingenz auch als eine Grundbedingung für operative Kommunikation – zwar ganz im Goffmanschen Sinne, so dass die reflexive Wahrnehmungsfähigkeit und die doppelte Kontingenz unvermeidlich zur emergenten Praxis führen. Phänomenologisch formuliert bewegt sich eine operative Kommunikation – sei es interaktionsnah oder interaktionsfrei - in der Differenz zwischen Selbstreferenz und Fremdreferenz. Die Differenz und ihre doppelte Kontingenz motivieren die Operationsbewegung. Wenn es keine transzendente Intersubjektivität oder keinen Wertkonsens mehr im Voraus gibt, schließt die Kommunikation die Überraschungen nicht aus, sondern zieht geradewegs Zufälle an (vgl. Luhmann 1993: 83). Das Problem der doppelten Kontingenz und seine relevanten Kontexte gelten nicht nur als „Bedingungen der Möglichkeit von Handlungen“ (Luhmann 1984: 149). Auf der Ebene der Systeme fungiert die Lösung

des Problems als Mechanismus, durch den „die Emergenz einer neuen Realitätsebene“ (Ebd.: 658) auftaucht. Hierbei können die Elemente nur in den Systemen, die aus diesen bestehen, konstruiert werden, wenn es um Selbstreferenz der Systeme geht. Eben da fängt gerade das Soziale an, sich zu konstituieren. Darauf stützend konzipiert Luhmann seinen Kommunikationsbegriff, der durchaus dem Humanismus entspringt, in dem der Mensch und seine Innerlichkeit eine entscheidende Rolle für das Geschehen spielen. Von der radikal konstruktivistischen und dehumanistischen Perspektive ausgehend rekonstruiert Luhmann Kommunikation als eine Einheit dreier Selektionsprozesse: Information, Mitteilung und Verstehen (vgl. Luhmann 1995c: 111). Der Kommunikationsprozess ist der „elementare, Soziales als besondere Realität konstituierende Prozess“ (Luhmann 1984: 193). Insofern ist Kommunikation selbst schon „eine emergente Realität, ein Sachverhalt sui generis“ (Luhmann 1995c: 111), der im Verlauf der drei Prozesse mehrere Möglichkeiten offen lässt, Überraschungen mit sich bringt, was auf den ersten Blick in ein unkalkulierbares bzw. unregulierbares Geschehen mündet, aber schließlich mit dem rekursiven Netzwerk doch eine regellose Regelmäßigkeit aufweist.

Wohlgemerkt: Die rein-einseitige Wahrnehmung ist längst noch keine Kommunikation (vgl. Luhmann 1984: 210f.). Erst durch reflexives Wahrnehmen und das darauf stützende gegenseitige Reagieren, zum Beispiel nur „in Sprachform, nur durch Inanspruchnahme von Redezeit, nur durch ein Sichaufdrängen, Sichtsichtbarmachen, Sichexponieren“ (Luhmann 1995c: 112), kommt Kommunikation zustande. „Wenn Alter wahrnimmt, dass er wahrgenommen wird und dass auch sein Wahrnehmen des Wahrgenommenwerdens wahrgenommen wird, muss er davon ausgehen, dass sein Verhalten als darauf eingestellt interpretiert wird; es wird dann, ob ihm das passt oder nicht, als Kommunikation aufgefasst, und das

zwingt ihn fast unausweichlich dazu, es auch als Kommunikation zu kontrollieren.“ (Luhmann 1984: 561ff.)

Steht fest, dass eine doppelte Kontingenz der Situation im sowohl interaktionsnahen als auch interaktionsfreien Interagieren der Beteiligten vorkommt, dass das vollständige Verstehen daraufhin unmöglich ist und dass das reflexive Wahrnehmen bzw. das reflexive Orientieren unvermeidlich zu der asymmetrischen Angewiesenheit des Handelns auf das Gegenüber führt, muss weiterhin berücksichtigt werden, dass die Information für Interagierende nicht stets das gleiche bedeutet und das Verstehen nicht per se vorausgesetzt ist, sondern mühsam errungen werden muss. Die Information wird auf Grund der selektiven Aufmerksamkeit ausgewählt, als solche konstruiert, dann als Mitteilung verstanden und eröffnet dabei ihren eigenen Horizont. Eine solche selektive Konstruktion der Information ist daher selbst ein Moment des Kommunikationsprozesses. Nur wenn die Differenz von Information und Mitteilung auf Grund der selektiven Wahrnehmbarkeit und der doppelten Kontingenz als eine Differenz angenommen, zugemutet und verstanden ist – dies unterscheidet Kommunikation von der bloßen einseitigen Wahrnehmung des Verhaltens der Anderen - und nur wenn die Verhaltenswahl anschließend dieser Differenz zu Grunde liegt, wird der Kommunikationsvorgang als vollzogen verstanden. Insofern ist Kommunikation weder eins zu eins Informationsaustausch noch unverarbeitete Informationsübertragung, da diese Ansätze eine Substanz und einen immanenten Sinn der Sache voraussetzen, und dabei von den immanente Information vermittelnden Interaktionsteilnehmern ausgehen (dazu auch Goffman vor allem vgl. 2005)²⁴. Was

²⁴ Im Artikel *Redestatus* hat Goffman versucht, „die breiten Begriffe von Hörer und Rezipienten zu dekonstruieren. [...] Es kann sich um eine soziale Veranstaltung handeln, die eine Art Bühne beinhaltet, es muss kein Sprechereignis sein und schließlich sollte in jedem Falle die gesamte soziale Situation, die gesamte Umgebung betrachtet werden.“ (Goffman 2005: 58) Hierbei hat er das asymmetrische Spiel, mit dem er sich in seinem ersten Buch *Wir alle spielen Theater* beschäftigt, wieder thematisiert.

ganz zum Schluss verstanden und kommuniziert ist – dies vollzieht sich erst bei der Auswahl des Anschlussverhaltens –, ist nicht festgelegt oder festlegbar, liegt also nicht in der Sache und ist daher auch nicht einfach durch Absender und Empfänger im autonomen Sinne linear zu erzielen. Das kommunikative Verstehen durchläuft vielmehr einen emergenten Prozess (vgl. Luhmann 1995c: 113).

Aufgrund der Bewegungsbedingung der doppelten Kontingenz kann die operative Kommunikation keineswegs mit dem weberschen Handeln gleichgesetzt werden. Dieses ist ihrerseits zwar spezifisch, also subjektiv gemeint und keiner Normativität unterworfen. Aber ich habe zuvor schon herausgearbeitet, dass es an den Neukantianismus anschließt, der das Gegenüber schließlich als das allgemeine Alter *Ego* ansieht. Hinzu kommt, dass es stets kulturell gerichtet ist, damit eine Allgemeinheit trotz der individuellen Eigenart noch zu Stande kommen kann. Die Sozialität ist hier durch Kulturalität ersetzt worden, die aber a priori im weberschen Kulturindividuum installiert ist. Die drei Selektionsprozesse der Kommunikation konstruieren also ihre eigenen Horizonte, die sich nicht aus einer bestimmten Wahlvorgabe ergeben, sondern den selektiven Freiraum bei jedem Prozessablauf behalten und sich daher emergent aufbauen. Hierbei ist das Soziale mitzuproduzieren, das keinem bestimmten sozialen Konsens unterliegt, sondern sich mit Zufällen und Überraschungen emergent ermöglicht. Improvisationen sind also immer erlaubt. Auf diese Weise rekonstruierte Kommunikation ist nicht mehr dem Humanismus verhaftet, kommt nicht dessen „angemessenen Motiven“ nach. Kommunikation ist nicht auf die Menschen, sondern auf die Selektion der Information und die Bestätigung der Mitteilung durch darauf reagierendes Verhalten bezogen. Insofern kann der Mensch nicht kommunizieren. Nur Kommunikation kann kommunizieren, sich aufeinander beziehen und aneinander anschließen. Kommunikationen operieren indes geschlossen,

organisieren sich und bilden den rekursiven Zusammenhang.

3.3.2 Gesellschaft ist das *Produkt* der Interaktionen

Für Luhmann gehören sowohl Interaktion als auch Gesellschaft zu sich aus Kommunikationen zusammensetzenden sozialen Systemen. Gesellschaft besteht selbstverständlich nicht nur aus interaktiven Kommunikationen – vor allem ermöglichen die neuen Techniken die interaktionsfreie Kommunikation immer mehr (vgl. 1984: 592). Aber wir setzen uns ständig der Anwesenheit der Anderen aus – sei es den intimen Bekannten oder den fremden Höllen im sartreschen Sinne. Insofern ist Gesellschaft immer noch aufs Engste interaktionsnah aufgebaut.

Kommunikation ist in Bezug auf das reflexive Wahrnehmen und die doppelte Kontingenz zunächst interaktionsnah konzipiert. Insofern ist die Anwesenheit die Voraussetzung für den Urtyp der Kommunikation überhaupt. Darauf stützend setzt Luhmann, Goffman ähnlich, auch die Anwesenheit als das Kriterium der Systembildung für Interaktionssysteme voraus (vgl. Luhmann 1975b: 10). Interaktion entsteht, wenn zwei oder mehrere Personen anwesend sind. Sie löst sich auf, sobald interaktive Beteiligte weggehen. Aus der Tatsache, dass man im Beisammensein auf die Situation der doppelten Kontingenz stößt, lässt sich interaktive Kommunikation nicht vorbestimmen, sondern bringt immer Zufälle und Überraschungen mit sich. Der Interaktionsverlauf und -ablauf ist selbst sinngenerierend, konstitutiv-produktiv. Insofern erweist sich Interaktion weder als die Wiedergabe der normativen Voreinstellungen, noch orientiert sie sich intentional. Sie ist in der Form der doppelten Kontingenz unbestimmbar und unregulierbar und kann gerade deswegen das Soziale mitproduzieren. Die Sozialität ist durch die Einbeziehung des Gegenübers in das Bewusstsein entstanden – dies kennt man schon seit Hegel und Mead hat dies

systematisch zum Forschungsthema gemacht. Hegel hat aber schließlich den Staat als das große Gegenüber gedacht, durch den das Individuum über seine sozialen und allgemeinen Eigenschaften verfügt. Mead unterscheidet sich insofern nicht viel von Hegel, als er sich schließlich auf ein allgemeines Ganzes und den allgemeinen Symbolgebrauch kapriziert. Laut Luhmann verdankt sich aber die Emergenz der Sozialität, zu deren Aktualisierung Ego und Alter durch unvermeidliche Kommunikation in ihrem Zusammentreffen beitragen, gerade der asymmetrischen Differenz von Selbstreferenz und Fremdreferenz und der sich daraus ergebenden doppelten Instabilität. Die doppelte Instabilität besagt nicht die totale Unmöglichkeit der Kommunikation, sondern meint nur das Ausschließen der Notwendigkeit (vgl. Kieserling 1999: 88) und kündigt eine asymmetrische Symmetrie und eine unmögliche Möglichkeit an. Insofern kann man sagen, dass Interaktionssysteme relativ voraussetzungsfrei und okkasionell sind, denn sie hängen hauptsächlich von der reflexiven Regulierung unter Anwesenden ab. Interaktion wird mithin als ein vorgesellschaftliches Erfordernis für das Entstehen von Gesellschaft angesehen (vgl. Luhmann 1984: 567).

Das Rekurren auf die Anwesenheit und das Beharren auf dem Situationellen lassen Interaktionssysteme streng auf Zeit und Raum beschränkt sein. Im Vergleich zu Gesellschaftssystemen haben sie nicht die Eigenschaft der Abwesenheit. Freilich können in Interaktionen auch Abwesende thematisiert werden. Aber dies ist nur der Fall, wenn Interaktionsteilnehmer die Abwesenden benennen, wenn die Abwesenden als abwesend anwesend sind (vgl. Luhmann 1975b: 10). Hier gilt die Anwesenheit immer noch als das Grenzbildungskriterium für Interaktionssysteme. Um die Komplexität zu reduzieren, muss die Rede in Interaktionen nebeneinander ausgeführt werden. Dies führt zu der Konsequenz, dass immer nur einer der Anwesenden das

Wort ergreifen kann. Sonst wird alles in Chaos geraten und Kommunikationen können nur schwer zu Stande kommen. Hinzu kommt: Kommunikationen beziehen sich auf der Ebene der Interaktionen durch die Themenwahl aufeinander. Interaktionssysteme können sich jeweils nur mit einem Thema auseinandersetzen und sich darauf konzentrieren. Es besteht selbstverständlich die Möglichkeit Themen zu wechseln. Dies findet aber nur im Anschluss an das aktuell abgelaufene Thema statt. Der Wechsel bedeutet eben die Beschäftigung mit *einem* anderen Thema. Im Grunde können alle Themen in Interaktionssystemen vorkommen. In diesem Sinne sind Interaktionssysteme viel komplexer als Gesellschaftssysteme, weil diese sich in der Moderne funktional-sachlich differenzieren. Jedes funktionale Gesellschaftssystem produziert nur die Kommunikationen, die es themagemäß für die eigene Aufrechterhaltung benötigt. Die Einstellung auf jeweils ein bestimmtes Thema in Interaktionssystemen bedeutet daher nicht eine Differenzierung der Sachdimension, die erst auf der Gesellschaftsebene erfolgt.

Trotz der relativen Voraussetzungslosigkeit der Interaktion nimmt Luhmann aber eine wenn nicht naturalistische, so doch reflexionsfreie Lebenswelt im phänomenologischen Sinne an, in der Kommunikationen stattfinden. Er betrachtet diese sogar als *“normative premises”* (Luhmann 1981: 237), als *„stabilized structures“* für alle menschlichen Kommunikationen. *“Further, such normative premises deal with the unquestioned recognition and acceptance of the evident reality of the here and now, with the immediate history of the ongoing interaction, which is created together and held in memory, with prevailing institutionalized basic values, and finally, with fundamental legal principles, in particular the exclusion of a direct or immediate use of force.”* (Ebd.: 237) Trotz der Annahme der selbstverständlichen Lebenswelt haben Kommunikationen im Hinblick auf die drei Selektionsprozesse und

die doppelte Kontingenz aber eine eigene Unabhängigkeit und sind nicht durch normative Strukturen bestimmt. Gewissermaßen hat Luhmann diese lebensweltliche Selbstverständlichkeit als den Startpunkt der Kommunikation angenommen und dann ausgeklammert. Sie gilt als der reflexionsfreie Boden und gewissermaßen als die gesellschaftliche Erwartung für den Interaktionsablauf, besitzt in der Form der doppelten Kontingenz aber keine Totaldetermination. Die gesellschaftliche Erwartung kann immer vor Ort angenommen oder abgelehnt werden; sie kann sich nur im Modul der Gegenwart bestätigen.

Für Luhmann finden Interaktionen schon immer in der Gesellschaft statt, zu deren Genese Interaktionen wiederum unmittelbar beitragen. Kommunikationen, die auf der Ebene der Interaktion operieren, münden in die Gesellschaft und sind ihre kontingenten Vollzüge. Nachdem Gesellschaft entstanden ist, bleibt sie bestehen und hört nicht auf mit dem Ende der Interaktionen. Es ist eben die Differenz zwischen Interaktionssystemen und Gesellschaftssystemen im Gesellschaftssystem, die die dynamische Stabilität bzw. Emergenz der Gesellschaft zu Tage bringt.²⁵ Diese Differenz unterstützt insofern die Emergenz der Gesellschaft, als sich Interaktionen zwar als gesellschaftliche Ereignisse vollziehen, aber nicht aufgefördert sind,

²⁵ Schon in der archaischen Gesellschaft unterscheiden sich Interaktionssysteme vom Gesellschaftssystem. Jedoch ist die radikale Unterscheidung erst in der Moderne erfolgt, in der Gesellschaft funktional in verschiedene Teilsysteme untergliedert wird, denn es besteht eine unüberbrückbare Kluft zwischen Interaktionssequenzen und Gesellschaftskomplexität. In der archaischen Gesellschaft kann die Komplexität der Gesellschaft interaktionsnah dargestellt werden. Schrift und Buchdruck können zwar die interaktionsfreien Kommunikationen in der stratifizierten Gesellschaft vermitteln. Aber indem die für die ganze Gesellschaft wichtigen Entscheidungen meist im Hof, also auf Ebene von Interaktionen unter Herrschern gefällt sind, knüpft die gesellschaftliche Komplexität noch sehr an die bedeutenden Interaktionssysteme an. Überdies wird die Oben/Unten-Logik, durch die sich die stratifizierte Gesellschaft differenziert, fast überall in Familien, in Gilden, also in allen Interaktionssystemen verwendet. Erst in der funktional differenzierten Gesellschaft ist es unmöglich, die gesellschaftliche Komplexität in Interaktionssequenzen auf einmal darzustellen oder zu behandeln. Die Unterscheidung zwischen Interaktionssystemen und Gesellschaftssystemen ist so offensichtlich, dass dies schon auf ein Problem hinweist: nämlich das Problem von Individuum und Gesellschaft. Was auf der Ebene von Interaktionen kommuniziert wird, ist unberechenbar geworden. In diesem Zusammenhang ist die radikale Differenzierung von Interaktion und Gesellschaft „ein Resultat einer historischen Entwicklung“ (Luhmann 1984: 576).

Gesellschaft zu sein (vgl. Kieserling 1999: 103). In der ständigen Aktualisierung der Differenz von Interaktionssystemen und Gesellschaftssystemen erhalten Interaktionen ihre Lebendigkeit und Zufälligkeit. Insofern dienen Interaktionssysteme nur als episodenhafter Abschnitt in der Autopoiesis der Gesellschaft und können nur anhand dieser Differenz zur Gesellschaft beitragen. Dies weist darauf hin, dass Interaktionen nur Gesellschaft mitvollziehen können, wenn sich ihre Differenz stets reproduziert. Resümierend sind die Komplexität und die Dynamik der Gesellschaft dieser Differenz zu verdanken.

Dass die gesellschaftlichen Erfahrungen eine interaktive Vollzugsweise haben, stellt mit der operationellen Perspektive eine ganz andere Grundlage dar. Entscheidend ist, dass hier etwas geschehen muss, und zwar überwiegend auf Ebene von Interaktionen. Diese behalten auf Grund der doppelten Kontingenz der Situation immer Überraschungen und Zufälle. Interaktionen vollziehen Gesellschaft, in der sie sich ereignen und in der Interaktionen starten und enden können. Es wäre aber irreführend, interaktive Kommunikationen und gesellschaftliche Kommunikationen zu unterscheiden. Kommunikationen, die zum großen Teil auf der Ebene von Interaktionen zu Wege gebracht werden, verwirklichen Gesellschaft, deren Erwartungsstrukturen weder auf Zeit und Raum beschränkt sind noch sich nach sequenziellen Themen orientieren. Vielmehr differenziert Gesellschaft sich sachlich-funktional und erweist sich als ein soziales System anderen Typs, also als ein System höherer Ordnung. Dies betrifft die Selbstorganisation der Gesellschaft, also die Interaktion/Gesellschaft-Differenz in der Gesellschaft. Anders formuliert: Es geht nicht um Gesellschaft *in* Interaktionen, sondern um Gesellschaft *der* bzw. *über* Interaktionen, die nur in dieser vorkommen können. Damit ist einerseits die statische Metaphysik der Gesellschaft abzulehnen. Andererseits wird die dialektische

Vergesellschaftung durch Interaktionen praktisch auf den Begriff gebracht. Gesellschaft ist das Produkt von Interaktionen, die wegen der doppelten Kontingenz nicht vorbestimmt sind. Kommunikation stellt sich hinsichtlich der Operationsbedingung der doppelten Kontingenz nicht auf Humanismus ein. Die Eigenschaften des kommunikativen Vollzugs, die sich zuerst auf der Ebene der Interaktionen abspielen, werden immer wieder ausgeblendet, wenn von der Ordnung der Gesellschaft die Rede ist. Oder besser: Sie erweisen sich als sachlich anknüpfende Zusammenhänge, wenn sie auf der Ebene der Gesellschaftsordnung beobachtet werden. Im Zusammenhang mit Kommunikationen anderer Interaktionen können die in der Interaktion vollzogenen Kommunikationen mit anderen Eigenschaftstypen beobachtet werden, die sich auf der Ebene der gesellschaftlichen Ordnung erklären lassen. Hieraus erwächst das Mikro/Makro-Problem in der Systemdifferenzierung zwischen Interaktion und Gesellschaft (vgl. Kieserling 1999: 484; Juan 2007). Somit erweisen sich Interaktion und Gesellschaft nicht als „*logical references*“, sondern als „*empirical references*“, die „*reciprocal interdependencies*“ zwischen Interaktion und Gesellschaft mit einbeziehen (Luhmann 1987: 126). Interaktion ist das gesellschaftliche Ereignis, das zwar immer in der Gesellschaft stattfindet und gesellschaftliche Erwartung, z. B. situationelle Angemessenheit und moralische Sittlichkeit schon immer in Betracht zieht, aber auf Grund der doppelten Kontingenz immer seinen Freiraum, die Erwartung zu verfolgen oder zu rebellieren, behält. Insofern sind Interaktionen voller Zufälle, von denen gerade die Gesellschaft zehrt und durch die sie von ihrer Eingefrorenheit befreit wird. Auch im Hinblick darauf wird der ontologische Unterschied zwischen Interaktion und Gesellschaft abgeschafft. Ferner lässt es sich noch einmal aufzeigen, dass sich für Luhmann das Mikro/Makro-Problem kaum als Frage nach der Beziehung zwischen Individuum und Gesellschaft erweist. Bewusstsein und Gesellschaft haben unterschiedliche

Operationselemente; sie sind intransparent zueinander. Zwischen Bewusstsein und Gesellschaft besteht kein Mikro/Makro-Problem. Gesellschaft besteht weder aus Bewusstsein noch aus Individuen, sondern aus Kommunikationen, die überwiegend auf der Ebene der Interaktionssysteme operieren. Insofern ist das Mikro/Makro-Verhältnis nicht nur zwischen Kommunikation und Interaktion oder zwischen Kommunikation und Gesellschaft, sondern auch zwischen Interaktion und Gesellschaft nachzuvollziehen. Abschließend wird kurz erwähnt: Gesellschaft besteht zwar nicht ausschließlich aus Interaktionen. Aber in operationeller Hinsicht müssen die Kommunikationen gegenwärtig und praktisch operieren. Daher kann man nicht nur von der Gesellschaft *der Interaktionen*, sondern mit Fug und Recht auch von der Gesellschaft *der Gegenwart* sprechen (vgl. Nassehi 2006: 375; 2008: 30). Gesellschaft ist nicht nur interaktionsnah, sondern auch gegenwärtig interaktionsnah. Was geschieht, muss geschehen, gleichgültig ob bei der interaktionsnahen oder interaktionsfreien Kommunikation.

3.3.3 Polykontextualisierte selbstreferentiell-geschlossene Gesellschaftssysteme

Aus den bisherigen Ausführungen wissen wir, dass Gesellschaft nicht aus Individuen, sondern aus Kommunikationen besteht. Diese können nicht einfach als kognitive Prozesse des interpersonellen Austauschs und der psychischen Dispositionen betrachtet werden. Ebenso wenig stimmen sie schlicht mit den angemessenen Motiven oder einer Normativität überein. Sie sind vielmehr die emergente Synthese dreier Selektionsprozesse, was für die operationelle Wende die Weichen auf die dehumanistische Begründung stellt. Der Mensch kann nicht kommunizieren; nur die Kommunikation kann kommunizieren, und zwar indem sie sich anschlussfähig und rekursiv organisiert. Mit dem systemtheoretischen Paradigma der operationsorientierten Perspektive ändert sich nun das Gesellschaftsbild grundsätzlich.

Es sind weder eine normative Gesellschaft noch die zwischenmenschlichen Wechselwirkungen, sondern die operativen Bedingungen oder Kontexte, unter denen sich die Horizonte gesellschaftlicher Systeme entfalten, bewähren und rechtfertigen. Aus der Rekonstruktion des Interaktion/Gesellschaft-Verhältnisses folgt auch, dass Gesellschaft kein Fertigprodukt ist. Sie hat keinen Endzweck, orientiert sich nicht teleologisch. Sie besteht aus Kommunikationen, die nur in der Gesellschaft geschehen und die wegen der doppelten Kontingenz mit riskanten Zufällen ausgestattet sind.

Wie Durkheim (einfache und arbeitsteilige Gesellschaft), Simmel und Parsons (AGIL-Schema, segmentäre und funktionale Differenzierung) hat Luhmann (segmentäre, stratifizierte und funktionale Differenzierung) auch die gesellschaftliche Differenzierung in seine theoretische Architektur eingebaut. Für sie ist die gesellschaftliche Differenzierung vor allem in der Moderne offensichtlich. Es ist offenbar die Erfahrung der gestiegenen gesellschaftlichen Komplexität, die in der Moderne zu der Vorstellung führt, dass die Gesellschaft nicht mehr als eine homogene Einheit gelten kann, in der man an die Realität herangeht. Durkheim hat diese Erfahrung als ein unvermeidliches Resultat der modernen Moralvorstellung bezeichnet, die von Anfang an als Garant für soziale Kollektivität fungiert. Simmel wendet sich in Ablehnung der metaphysischen und normativen Voraussetzung dem Individualismus zu. In der Soziologie gilt Parsons als der erste, der eine allgemeine Theorie sozialer Systeme entwirft, die die differenzierungstheoretischen Überlegungen beinhaltet. Dabei entwirft er ein analytisches AGIL-Schema, das die jeweils für eine Funktion zuständigen gesellschaftlichen Strukturen voraussetzt. Eine funktionale Struktur gilt als ein Teilsystem der Gesamtgesellschaft. Sie hat eine entsprechende Umwelt, zu der das System immer offen bleibt und sich mit ihrer Veränderung wandelt.

Wie in 3.1 bereits erwähnt, greift Luhmann – Parsons folgend – den Systembegriff in seiner operationellen Perspektive auf und zwar zu einer Zeit, in der Parsons‘ Ansatz einen schlechten Ruf hatte und schon längst als eine unbrauchbare Theorie abgetan wurde. Man kann Erving Goffmans Ansatz durchaus als ein Gegenargument zu Parsons lesen (vgl. Collins 2005: 124). Hinsichtlich der Aufnahme des Systembegriffs werden zweierlei zusammenhängende Kritiken, auf die Parsons‘ Theorie stößt, oft ohne genauere Überlegung auch auf Luhmanns Ansatz übertragen. Die erste Kritik ist vom Lager des *Conflictism* entfacht worden, der Parsons‘ strukturellem *Funktionalismus* gegenübersteht. Erster moniert den letzteren, da dieser sich harmonisch perfektioniert und die mögliche Konsequenz der Konflikte nicht genug ernst nehmen kann - zu denken ist hier an Joas‘ Auslegung zur luhmannschen Systemtheorie (vgl.1996: 310-325). Der zweite Kritikpunkt beruht auf der Tatsache, dass das parsons‘sche System immer schon mit Normen und Werten ausgestattet ist. Das Verhalten der Gesellschaftsmitglieder wird folglich auf geordnete Weise ablaufen. Abweichungen und Konflikte werden hier nicht als wirkliche Beiträge zur Gesellschaftsgestaltung, sondern als korrekturbedürftig und anpassungsbedürftig betrachtet. Insofern wird Parsons‘ Theorie der *Makrosoziologie* zugeordnet, die zur Top-down-Determination tendiert und die reale Praxis im Alltag und die Änderungen nicht genügend berücksichtigt (vgl. Starnitzke 1992: 83).²⁶

Diese zwei Kritikpunkte verblassen aber, sobald man der operationellen Perspektive der Systemtheorie Luhmanns näher auf den Grund geht. Luhmann rezipiert zwar den parsons‘schen Systembegriff, zieht aber gleichzeitig auch die goffmansche praktische

²⁶ Luhmann ist selbst dieser Kritik gewahr. Zur Verteidigung gegen diese Kritik versucht er, mit den systemtheoretischen Begrifflichkeiten den Konflikt und die Veränderung auf den Begriff zu bringen. (Siehe Luhmann 1975b: 13).

Perspektive in Betracht. Dies habe ich in der Erklärung des Operationsbegriffs angedeutet. Damit hat Luhmann den Schwachpunkt, dem Parsons begegnet, auf operationelle Weise praktisch überwunden. In der operationellen Perspektive muss jede Operation tatsächlich in der Gegenwart empirisch operiert werden und kann nur dann als ein Beitrag zur Verwirklichung der Gesellschaftssysteme gelten. Es liegt auf der Hand, dass eine solch operationsbasierte Perspektive eine Einordnung in die Makrosoziologie entschieden zurückweist (dazu auch Nassehi 2005: 183). Die Operation ist temporalisiert gedacht. Sie ist mit Zufällen aufgeladen und kann durchaus als Konfliktgestalt vorkommen, nur wenn sie anschlussfähig ist (vgl. Luhmann 1975b: 17). Sie ist für Luhmann Produktivität der Wirklichkeit und des Sozialen schlechthin. Indem sich die operativen Kommunikationen temporalisieren und gegenwärtig aktualisieren lassen, sind Gesellschaftssysteme keineswegs Vorgegebenheiten und bleiben daher auch nicht stehen. Vielmehr vollziehen sie sich empirisch, operationell-anschlussfähig und interaktionsnah, und stellen sich damit als dynamische Stabilität dar. Kurzum: Der empirische Blick auf die Operation erhebt Anspruch auf die praktische Lebendigkeit, aus der Gesellschaft hervorgegangen ist. Er lässt sich auch in der ständigen Aktualisierung der Differenz zwischen Interaktion und Gesellschaft plausibilisieren, was ich im letzten Teil erläutert habe.

Andererseits übernimmt Luhmann zwar Parsons' Vorstellung, dass sich Teilsysteme entsprechend bestimmter Funktionserfordernisse herausbilden. Aber während die Teilsysteme bei Parsons festgelegt und die eine jeweilige Funktion erfüllenden Strukturen vorgegeben sind, geht Luhmann von Funktionen aus, die sich mit der Komplexitätssteigerung der Moderne unvermeidlich differenzieren. Anschließend problematisiert Luhmann die Strukturbildung und ihre Bedingungen selbst. Dies ist für die operationelle Perspektive von großer Bedeutung. Dass Luhmann statt einer

strukturell-funktionalen Systemtheorie eine funktional-strukturelle vorschlägt, ist bestimmt kein Zufall, sondern eine Folge seines Anliegens, auf das Empirische näher einzugehen. Strukturen sind nicht vorher da, sondern bilden sich operational, ereignishaft und empirisch. Es geht hier nicht um Operationen in Strukturen, sondern um Strukturen der Operationen. Solch eine Umstellung führt zu der Konsequenz, dass man empirische Operation in der jeweiligen Gegenwart als Vollzugsbeitrag zu gesellschaftlichen Strukturen ansehen muss. Konstitutiv dafür sind das in der Echtzeit Operierte und dessen Anschlussfähigkeit. Im Hinblick auf Konflikte geht es nicht um zu überwindende Hindernisse, sondern um die Anschlussfähigkeit der Kommunikationszusammenhänge. Insofern fungieren Konflikte bzw. die Negationsmöglichkeit selbst auch als „Vorlagen für einen Selektionsprozess, der gelegentlich darauf zurückgreifen und damit gesellschaftliche Strukturen ändern kann“ (Luhmann 1988: 173). Die Gesellschaft verfügt durchaus über Veränderungsfähigkeit und Konfliktfähigkeit.

Darüber hinaus geht Luhmann von der Differenz aus, um die Gesellschaftsgenese plausibel zu machen, während Parsons sich noch sehr auf die Einheit kapriziert, die sich aus verschiedenen Teilsystemen zusammensetzt. Ich habe vorher schon vorgestellt, dass die luhmannsche Systemtheorie das Teil/Ganzes-Schema auf die System/Umwelt-Differenz verlagert und damit die operationelle Wende mitvollzieht. Die Systeme zeigen sich zwar als eine stabile Gestalt, aber keineswegs im metaphysischen Sinne, sondern im operationellen Sinne, in dem sich die Systeme ständig in der Aktualisierung der System/Umwelt-Differenz bewähren. Die Systeme sind zur Wirklichkeit gekommen, nicht weil es eine positivistische Realität oder eine metaphysische Substanz gibt, sondern weil Operationen auf Grund der System/Umwelt-Differenz ständig ablaufen und sich rekursiv organisieren. Der

Hinweis auf die System/Umwelt-Differenz als operativen Beweggrund und auf den rekursiven Zusammenhang führt also zur kategorialen Ablehnung von Metasystemen. Ferner ist die moderne Gesellschaft zwar funktional differenziert, aber die funktionalen Teilsysteme verhalten sich nicht komplementär. Sie konstruieren jeweils die Gesellschaft als ein Ganzes, je nachdem von welcher Funktion und System/Umwelt-Differenz die Rede ist. Hier konstruiert der Gegenstand *Gesellschaft* sich selbst als solche oder besser: Systemtheoretisch besehen organisieren sich Gesellschaften, die sich funktional differenzieren, voneinander unabhängig und gleichberechtigt sind. Es gibt also keine ontologische Gesellschaft und die in ihr eingenistete Immanenz. Gesellschaften als Gegenstände sind operativ hergestellt.

Es lässt sich aber nicht theoretisch vorab feststellen, welche Teilsysteme sich ausdifferenzieren. Diese lassen sich nur empirisch auffinden. Darüber hinaus gibt es kein Teilsystem, dem andere Teilsysteme zu Grunde liegen, so wie das Religionssystem zum Beispiel früh diese Rolle spielte, geschweige denn ein mit kulturellen Werten und Normen ausgestattetes Teilsystem, durch das sich Gesellschaftszweige miteinander verbinden. Es ergeben sich vielmehr die kommunikativen Polyordnungen der geschlossen-selbstreferentiellen Teilsysteme, die sich zwar als ungleichartig auszeichnen, aber doch noch gleichrangig bleiben (vgl. Schimank 2007: 137). Davon ausgehend bestimmt sich, was als ein System in der eigenen Differenz von System und Umwelt vollziehbar wird. Gesellschaftssysteme identifizieren sich genau auf diese Weise. Zu beachten ist hier allerdings, dass es nicht nur *eine* Gesellschaft, sondern *Gesellschaften* gleichzeitig gibt. Verschiedene Gesellschaftssysteme (re-)produzieren jeweils spezialisierte Kommunikationen, die sie unterstützen, und erzeugen jeweils einen eigenen Gegenstand Gesellschaft, hier einen geordneten Horizont der Weltkomplexität. Mit Hilfe der

selbstreferentiell-geschlossenen Operation und der Differenz von System und Umwelt produzieren Gesellschaftssysteme immer nur die Elemente, die sich wiederum nur auf die jeweilige Funktion der Systeme abstimmen. Sie beruhen auf „einer operativen Schließung der Funktionssysteme unter Einschluss von Selbstreferenz“ (Luhmann 1997b: 745).

Noch einmal: Für Luhmann stützt sich die funktionale Differenzierung weder auf die Arbeitsteilung im Sinne des kooperativen Zusammensetzens, noch auf die Zerlegung des Ganzen in einzelne Teile im Sinne des biologischen Organismus. Hierbei geht es vielmehr um die Gleichzeitigkeit der Polykontextualitäten der kommunikativen Zusammenhänge. Gesellschaftssysteme zeigen sich als das Zur-Operation-Kommen, das mit Hilfe der unterschiedlichen System/Umwelt-Differenzen jeweils ein prozessierendes Ganzes bedeutet. Luhmann hat nicht umsonst die System/Umwelt-Differenz als Motivationsgrund der Operation eingeführt. Dadurch hat er einerseits keinen Vorrang des Ganzen verherrlicht. Andererseits gelten die Systeme operativ doch als das in der Gegenwart stets aktualisierte Ganze. Das Wahre ist nicht das Ganze per se. Hier erweist sich das Wirkliche im operationellen Sinne als das in der Echtzeit Operierte. Daher sind die *Ontologien* der Systeme als solche nicht vorgegeben. Sie zeigen sich vielmehr als emergente Entität, als dynamische Einheit. Sie sind also „Nebenprodukte der Kommunikation“ (Luhmann 1984: 205). Systeme *sind*, nicht weil sie von einem determinierten und strukturierten Ganzen vorgeschrieben werden. In der operationellen Hinsicht sind die Wirklichkeiten der Systeme operativ und rekursiv hergestellt. Ihre Ontologien lösen sich insofern ab, als das Wirkliche immer anders sein könnte, als es sich darstellt – sei es in Hinblick auf die doppelte Kontingenz oder auf den binären Code, nämlich das angenommene Wirkliche und das abgelehnte Potenzial. Der Blick auf die mitlaufende „unbekannt

bleibende Realität“ (Luhmann 1990a: 31) scheint mir der entscheidende Unterschied zwischen Luhmann und anderen Soziologen zu sein, die zwar die funktionale oder dialektische Reflexivität zwischen Operationselementen und Operationszusammenhängen in Betracht gezogen haben, aber wegen der Einheitsvorstellung das operativ hergestellte Nicht-Sein nicht thematisieren können.

Ich habe bereits erklärt, dass der Operationsbegriff in Bezug auf die System/Umwelt-Differenz Selbstreferenz und Autopoiesis beinhaltet. Die Selbstbezogenheit und die Geschlossenheit der Systemoperationen haben die apriorische Metaphysik abgewiesen und beharren wegen der ständig aktualisierten System/Umwelt-Differenz auf empirischen Praktiken. Dies hat gewissermaßen schon das Mikro/Makro-Problem gelöst und die Frage nach transsituativer Anschlussfähigkeit beantwortet. Es bleibt aber immer noch die Frage, welcher Mechanismus die Selbstbezogenheit der funktionalen Gesellschaftssysteme ermöglicht. Im Folgenden wird die transsituative Anschlussfähigkeit der funktional differenzierten Gesellschaftssysteme diskutiert. Die hier anstehende Thematik befasst sich mit symbolisch generalisierten Kommunikationsmedien und ihren binären Codes, mit denen funktionspezifische Gesellschaftssysteme ihre Selbstreferenz im operationellen Sinne überhaupt erzielen können und über die sich die funktionspezifischen Kommunikationen aneinander anschließen und kontextuelle Zusammenhänge herstellen. Kurzum: Sie gelten als Anchlusserwartungen und schaffen mögliche Ordnungen aus den chaotischen Unmöglichkeiten.

Die Leitdifferenzen der funktional differenzierten Gesellschaften stellen sich hauptsächlich in der Sachdimension des Sinnes heraus. Sie haben meines Erachtens viel mit symbolisch generalisierten Kommunikationsmedien zu tun, die Luhmann in

Anknüpfung an den generalisierten Anderen Meads entwirft. Sie übernehmen die Aufgabe, „die Selektion der Kommunikation so zu konditionieren, dass sie zugleich als Motivationsmittel wirken, also die Befolgung des Selektionsvorschlages hinreichend sicherstellen können. Die erfolgreichste/folgenreichste Kommunikation wird in der heutigen Gesellschaft über solche Kommunikationsmedien abgewickelt, und entsprechend werden die Chancen zur Bildung sozialer Systeme auf entsprechenden Funktionen hindirigiert.“ (Luhmann 1984: 222) Insofern gelten sie als die Logik des Anschlusses wie etwa Geld, Liebe, Macht und Gott. Sie fungieren aber nicht nur als Annahmeerwartungen, sondern auch als Themeneinschränkungen. Im intimen Bereich wird nur über Liebe kommuniziert; das wissenschaftliche System kreist um Wahrheit; in der Religion wird über Glauben an Gott kommuniziert oder in der Wirtschaft orientiert sich der kommunikative Selektionsprozess an in Geld formulierten Zumutungen und Erwartungen. So transformieren symbolisch generalisierte Kommunikationsmedien im Hinblick auf sachliche Differenzierung die Unwahrscheinlichkeit in die Wahrscheinlichkeit; die verschiedenen Funktionen differenzieren sich entsprechend und reduzieren auf eigene Weise die Komplexität. Es betrifft hier unmittelbar die Frage der operativen Anschlussfähigkeit, die ich von Anfang an schon gestellt habe und für die das hier zu behandelnde Mikro/Makro-Problem relevant ist, nämlich wie die temporalisierten und gegenwärtigen Kommunikationen nicht von ihren Zusammenhängen abreißen, sondern sich jeweils in den verschiedenen Teilsystemen autopoietisch fortsetzen. Es sind also symbolisch generalisierte Kommunikationsmedien, die sich jeweils auf ein systemsspezifisches Thema beziehen und die transsituativen Kommunikationen zueinander erreichen. Die temporalisierte und lokale Kommunikation kann durch symbolisch generalisierte Kommunikationsmedien die anderen Kommunikationen, die ihrerseits ebenfalls temporalisiert und lokal sind, erreichen und einen

Anschlusszusammenhang bilden. Dies ist durch die ständige Rückbezogenheit auf ein Thema, das in Zusammenhang mit einem symbolisch generalisierten Kommunikationsmedium gebracht wird, zu erzielen. Dadurch lässt sich die Formel der Kommunikation eines Themas deutlich sehen, die die Selbstreferenz und die Autopoiesis der Kommunikationszusammenhänge sichert.

In der gesellschaftlichen Ordnung lassen Kommunikationen in jedem Moment zwei Möglichkeiten zu, nämlich angenommen oder abgelehnt zu werden. In der funktional differenzierten Gesellschaft hat man sachlich mit Themen und deren symbolisch generalisierten Kommunikationsmedien zu tun. Symbolisch generalisierte Kommunikationsmedien codieren jeweils zwei Werte, einen positiven und einen negativen Wert. Es sind für Luhmann binäre Codes, die die Leitdifferenzen der funktional-spezifischen Teilsysteme bilden und mit denen die Spezifikation der selbstreferentiellen Geschlossenheit von Teilsystemen operationell aufzeigbar ist. Kommunikationszusammenhänge orientieren sich nach den binären Codes und erweisen sich als anschlussfähige Kontextualitäten der verwirklichten Ja-Fassung. Die Leitdifferenzen, auf die hin sich die Kommunikationszusammenhänge empirisch herausstellen, sind z. B. Haben oder Nicht-Haben im Wirtschaftssystem, Recht oder Unrecht als binäre Codes des Rechtssystems, Wahrheit oder Nicht-Wahrheit von Wissen als die zwei kommunikativen Möglichkeiten im Wissenschaftssystem. Hier interessiert weniger die Frage, ob etwas in der Tat wahr, recht, zahlungsfähig ist oder nicht. Vielmehr steht im Zentrum die kommunikative Anschlussfähigkeit, die sich darum bemüht, ob es als recht, wahr und zahlungsfähig usw. oder als das Gegenteil kommunizierbar ist. Dies lässt sich auch in der Schreibpraxis dieser vorliegenden Arbeit deutlich beobachten. Ich habe im Verlauf des Schreibens versucht, die Soziologie als eine Wissenschaft der Empirisierung zu rekonstruieren. Soziologie als

ein Teilsystem des Teilsystems Wissenschaft orientiert sich in diesem Fall an den binären Codes empirisch oder unempirisch/metaphysisch/ontologisch. Darauf eingestellt vollzieht sich die Soziologie entsprechend geschlossen-selbstreferentiell. Zudem lässt sich erschließen, dass die Wirklichkeit als das symbolisch generalisierte Kommunikationsmedium in der Soziologie angesetzt ist. Wirklichkeit gilt hier als das funktionale Äquivalent der Wahrheit im Wissenschaftssystem. Die Autopoiesis der Soziologie liegt gerade in der rekursiven Annahme der empirischen Möglichkeiten als Ja-Fassung in der doppelseitigen Ja/Nein-Form. Dabei ist weniger entscheidend, ob es tatsächlich um das Empirische geht, sondern darum, ob eine Kommunikation soziologisch als empirisch-anschlussfähig kommuniziert ist oder nicht. Gerade in Bezug darauf lässt sich erklären, dass an Stelle des transzendentalen Subjekts das kulturelle Individuum, die vorgegebene Moralgemeinschaft und das mit gemeinsamen psychischen Interessen ausgestattete Individuum als eine Alternative ausgewählt werden, die später wiederum als unempirisch abgetan oder revidiert wird. Die Umstellung von der innerlichen Unendlichkeit und der äußerlichen Normativität auf die körperlichen und semantischen Äußerungen, die Gesellschaft und Individuum erst nachholend erzeugen, beruht auch auf der empirischen Orientierungsleistung der Soziologie.

Binäre Codes bieten einerseits einen Raum für kontingente Emergenz der Kommunikationen, indem alle Kommunikationen zwei Möglichkeiten, Ja-Fassung und Nein-Fassung, eröffnen und nur eine davon als anschlussfähig realisierbar ist. So lässt es sich noch einmal beweisen: Die verwirklichten *Ontologien* können im Fall der binären Codes immer anders sein; sie sind nicht Ontologien im traditionell-existenziellen Sinne. Andererseits vollzieht sich die Autopoiesis eines funktionalen Gesellschaftssystems durch binäre Codes. Teilsystemspezifische

Kommunikationszusammenhänge konstruieren sich durch die Leitdifferenzen mit binären Codes. Durch die Zweiwertigkeit des binären Codes erklärt sich jedes funktionale Sozialsystem mit seinen eigenen Besonderheiten und schließt dabei eine dritte Codierung kategorisch aus (vgl. Luhmann 1996: 35). Es sind die binären Codes, durch deren wiederholte Aktualität der Ja-Fassung sich Kommunikationen transsituativ, nämlich über Zeit- und Raumbeschränkungen hinaus, anschlussfähig realisieren und den selbstreferentiellen Zusammenhang bilden. Daher lässt sich sagen, dass die binären Codes „der Selbstbestimmung des Systems“ (Ebd.: 36) dienen. Dazu benutzen sie „eine *Unterscheidung*, also nicht ein Prinzip, nicht eine Zielvorstellung, nicht eine Wesensaussage, nicht eine Abschlussformel, sondern eine Leitdifferenz, die noch ganz offenläßt auch insofern, als es darüber mehrere Ansichten geben kann, ohne dass diese ‚Polykontextualität‘ der Selbstbeschreibung das System in seinem Operieren behindern würde. Der Code, die *Einheit* dieser spezifischen *Differenz*, genügt, um zu bestimmen, welche Operationen zum System gehören und welche [...] Operationen in der Umwelt des Systems ablaufen.“ (Ebd.: 36)

Das Besondere der operationellen Perspektive ist das Offenlassen und Offenhalten der Möglichkeiten. Die gegenwärtig in die Umwelt geratene Nein-Fassung ist nicht verschwunden; sie kann später wieder in die Ja-Fassung anschlussfähig transformiert werden. Die kommunikative Operation kommt im Zusammenhang mit den sich temporalisiert, empirisch und in der Wirklichkeit bildenden Ereignissen auf. Ähnlich der Praxistheorie bei Goffman richtet sich eine solche Operationsperspektive bei Luhmann auf das konkrete Geschehen in der Echtzeit. So vermag solch eine operationelle Perspektive die Frage der Gesellschaftsgenese lösbar zu machen, nämlich Gesellschaft nicht als Vorbestimmtheit, sondern als empirische, konkrete und unbestimmte bzw. emergente Bestimmtheit aufzufassen. Im Klartext: Dadurch löst

sich die Ontologie der Gesellschaft mehr oder weniger. (vgl. Luhmann 1984: 205)
Jede Kommunikation ist ihrerseits ein Einzelereignis, das prinzipiell als so frei gedacht werden kann, dass keine Rücksicht auf eine andere Kommunikation genommen werden muss. Wäre dies aber der Fall, wäre schließlich Gesellschaft überhaupt unvorstellbar. Mithin verlangt Gesellschaft als solche offenbar, einerseits die Aufmerksamkeit auf konkret-gegenwärtige Operationen in der jeweiligen Situation zu richten, andererseits die Anschlusszusammenhänge zu erzielen. In der funktional differenzierten Gesellschaft spielen symbolisch generalisierte Kommunikationsmedien eine Rolle bei der Abstraktion der gesellschaftlich wichtigen Themen, die den Rekurs des Systems auf sich selbst ermöglichen und dabei die transsituative Anschlusslogik aufweisen.

Es geht hier um Polykontextualitäten der selbstreferentiellen Geschlossenheit der Gesellschaftssysteme, die sich sachlich differenzieren. Es sind gleichzeitig Gesellschaften vorhanden, die sich als Gegenstände durch operative sachliche Differenzierung und Beschreibung selbst konstruieren. Damit erklärt sich auch, warum Gesellschaft im Vergleich zu Interaktion, die die Sozialdimension des Sinnes betrifft, hauptsächlich in der Sachdimension betrachtet wird. Luhmann sieht symbolisch generalisierte Kommunikationsmedien als eine evolutionäre Errungenschaft (vgl. Ebd.: 222). Gewissermaßen „bestimmen“²⁷ sie in den funktional differenzierten Funktionen, welche Kommunikation gerade funktionsgenau zur Annahme überhaupt motivieren kann. (vgl. Ebd.: 221). Daher ermöglichen symbolisch generalisierte Kommunikationsmedien mit ihren binären Codes einerseits

²⁷ Anscheinend reicht Luhmann hier die Evolution, um das Zustandekommen der symbolisch generalisierten Kommunikationsmedien zu erklären. Dies scheint mir aber unzureichend, denn damit setzt Luhmann symbolisch generalisierte Kommunikationsmedien quasi transzendental voraus. Es steht hier derselbe Einwand wie im Fall von Meads generalisiertem Anderen.

die gegenwärtige kontingente Operation, andererseits die sachliche Anschlussfähigkeit der gesellschaftlichen Kommunikationen transsituativ sicherzustellen. Sie erzeugen so einen Horizont, der die Umstellung kommunikativer Unwahrscheinlichkeit auf Wahrscheinlichkeit erwartbar macht und die Autopoiesis des Systems zulässt (vgl. Luhmann 1997a: 229). Wie bereits erwähnt, ist hier die Formel der Kommunikation eines Themas, die der phänomenologischen Formel des Bewusstseins eines Gegenstands sehr ähnlich ist (siehe bitte 3.4.1), zu sehen. Darauf stützend mag es auf den ersten Blick unproblematisch schließen lassen, dass symbolisch generalisierte Kommunikationsmedien bzw. Themen und danach orientierte Gegenstände der Gesellschaften gewissermaßen schon transzendental angenommen sind. Durch einen weiteren Blick auf die in symbolisch generalisierten Kommunikationsmedien immanenten binären Codes verblasst jedoch diese Voreingenommenheit. Es sind binäre Codes, mit denen die Spezifikation der selbstreferentiellen Geschlossenheit von Teilsystemen operationell aufzeigbar ist. Der Gegenstand Gesellschaft ist dadurch polytextualisiert. Zudem konstruieren sich Gesellschaften autopoietisch, und zwar auf solche Weise, dass die Ja-Fassung immer in den binären Werten aktualisiert und daher auf den Gegenstand selbst zurückgeworfen wird. Hier kann der Gegenstand Gesellschaften nicht einfach eingeklammert werden und später im Bewusstsein rechtfertigt werden. Vielmehr ist das Soziale mit der selektiven Anschlussoperation emergent und kontingent konstruiert.

3.4 Der Mensch

Mit der Formulierung der sozialen Systeme wird ein Bild vom dehumanistischen Standpunkt aus erzeugt: das Bild der *Unfähigkeit* des Menschen oder besser: das Bild des Verzichts auf substanzialisierte Menschen und deren Bewusstsein, die auf Grund

der apriorischen Eigenschaften als Operationsträger die Bildung sozialer Systeme ermöglichen. Darin kommt die Vorstellung zum Ausdruck, dass soziale Systeme weder aus Individuen bestehen noch durch intentionale oder psychische Orientierung erzeugt werden. Sie sind da vorhanden, wo sich aus drei Prozessen bestehende Kommunikationen sinnhaft aufeinander beziehen. Hierbei springt das Problem des Menschen und seines Bewusstseins unmittelbar ins Auge. Kann man überhaupt noch von dem autonomen Individuum sprechen, wenn der Mensch nicht im Zentrum des Welterkennens steht und selbst einer strengen Untersuchung bedarf? Sollen die innerlichen Erfahrungen bzw. Bewusstseinsströme durch Ablehnung des transzendentalen Bewusstseins nur als Spekulationen oder als determinierte Produkte abgetan werden? Wie erklärt sich die einzigartige Individualität des Menschen in der entsubjektivierten Diskurswelt, die in der Moderne offensichtlich nicht zu übersehen ist? Wie unterscheiden sich die Menschen nicht nur auf Grund ihrer physiologischen Merkmale in der Welt, vor allem wenn ihnen keine Allgemeinheit unterstellt wird?

Im Hinblick auf den Menschen hat Luhmann neben psychischen Systemen die Form der Person thematisiert, der adressierte Handlungen zugerechnet werden können. Von Personen ist die Rede bei „psychische[n] Systeme[n], die von anderen psychischen oder von sozialen Systemen beobachtet werden“ (Luhmann 1984: 155). Mir scheint die Unterscheidung zwischen psychischem System und Personenbegriff von genauso großer Bedeutung im luhmannschen Ansatz zu sein wie die zwischen den psychischen und den sozialen Systemen – freilich hat die erstere Unterscheidung viel mit der letzteren zu tun. Entsprechend gliedern sich die folgenden Ausführungen in zwei Teile. Im ersten Teil sollen die Grundzüge der psychischen Systeme ausgeführt werden. Der zweite Teil fragt sodann, wie sich die Person in der Systemtheorie konstruiert und welche theoretische sowie praktische Relevanz sie hierbei hat. Zu beachten ist jedoch:

Die Person ist kein anderer Gegenstand als der Mensch oder das Individuum. Wie psychische Systeme ist sie vielmehr ein Begriff, mit dem man den Gegenstand *Mensch* und die menschliche Individualität beobachten kann (vgl. Luhmann 1995a: 148).

3.4.1 Bewusstsein als psychische Systeme

Die soziologische Auffassung, dass das Individuum und das Bewusstsein nicht apriorisch begründbar sind und sich vervollkommen, sondern sozial konstruiert sind, führt entweder zur Einbeziehung von gesellschaftlichen Faktoren in ihre Genese oder aber zur Erwägung der sichtbaren körperlichen Disziplinen und Praktiken. Diese zwei Ansätze haben zwar die Sozialität des Individuums oder des Bewusstseins berücksichtigt, aber oft die innerlichen Bewusstseinserscheinungen und die Vorstellungsprozesse eingeklammert. Stattdessen wird die Aufmerksamkeit auf die sichtbaren und hörbaren Praktiken gerichtet, denn die innerlichen Bewusstseinserscheinungen werden in der Abgrenzung der Soziologie von Philosophie und Psychologie oft nicht als das Wirkliche betrachtet und verlieren dabei ihre Legitimität, als ein selbstständiges Forschungsthema überhaupt zu gelten.

In der Soziologie hat Mead das Bewusstsein als das Produkt der Handlungshemmungen betrachtet (vgl. Mead 1973: 56). Ferner hat Schütz in Anlehnung an Husserls Phänomenologie die Selbstbezogenheit des Bewusstseins in den temporalisierten Erlebnissen thematisiert. Dabei setzt er eine reflexionsfreie Lebenswelt voraus, in der man anfängt nachzudenken, wenn Probleme auftauchen (vgl. Schütz 1971: 262). Mead und Schütz unterscheiden sich insofern nicht so weit voneinander, als beide die Handlungshemmungen als einen Auslöser für das Nachdenken betrachten, und beide das Soziale und die Individualität des Selbst nicht

deutlich als zwei abhängige Operationsbereiche definieren. Das Besondere/Allgemeine-Problem haben sie beide versucht im Sozialität/Selbst-Schema zu lösen. Aber während Mead sich gegen einen subjektivistischen Standpunkt wendet und sich stattdessen an den Praktiken orientiert, kapriziert sich Schütz noch sehr auf die humanistische Tradition.

Gewiss geht Luhmann, vielen Soziologen ähnlich, den Weg der radikalen Dekonstruktion des Individuums, lehnt ein ontologisches Primat des Bewusstseins ab und richtet damit auch seinen Blick auf empirische Praktiken. Ich habe bereits herausgearbeitet, dass diese Herangehensweise eine Abwendung der Aufmerksamkeit von dem menschlich-innerlichen Vermögen auf die sichtbaren und hörbaren Praktiken bedingt. Anders als die meisten Soziologen greift Luhmann dennoch in der Kritik an dem transzendentalen Individuum und dessen ontologischen Bewusstsein wieder die innerlichen Bewusstseinsprozesse auf und betrachtet sie als das Empirische und das Beobachtbare, obwohl sie im Prinzip unantastbar und unsichtbar sind. Das Wiederaufnehmen der Bewusstseinsprozesse als ein Forschungsthema *as its own right* bedeutet aber keineswegs die Einräumung einer ontologischen Voraussetzung, gegen die sich die Soziologie immer schon kämpferisch wehrt. Wenig überzeugend ist auch die Behauptung, dass Luhmann auf Grund der Berücksichtigung von Bewusstseinsprozessen dem traditionell-deutschen Idealismus nachkommt, in dem der Geist und das Bewusstsein als das Wesentliche des Wirklichen gelten. Vielmehr muss das Beleben der Bewusstseinsprozesse als eine Ergänzung oder Erweiterung aufgefasst werden, in der die inneren Erfahrungen wieder ernst genommen werden. Denn die Auffassung, dass sich die Weltphänomene nicht auf Bewusstsein reduzieren lassen und dass auch unser alltägliches Verhalten kein unmittelbares Abbild von Bewusstsein ist, besagt natürlich nicht, dass wir keine Gedanken oder keine

Vorstellungen im Kopf haben. Anders formuliert: Sowohl die Dekonstruktion des autonomen Individuums als auch der dehumanistische Standpunkt berechtigen nicht zur Aberkennung des unaufhörlichen Bewusstseinsflusses oder gar zur Ablehnung der Individualität des Menschen. Im Gegenteil: Eine selbstreferentielle autopoietische Systemtheorie ist dann besonders gewinnbringend, wenn Vorstellungen und Gedanken in Betracht gezogen und wenn sich das damit entstandene individuelle psychische System als Individualität ansetzen lässt. Ohne Zweifel kann der Blick auf die Bewusstseinsoperationen Anlass zur Neuformulierung der Individualität des Menschen geben.

Nach der Systemtheorie sind das Individuum und das Bewusstsein nicht statisch vorausgesetzt und können auch nicht mehr als das erkennende Zentrum gelten. Vielmehr lösen sie sich auf und sind daher selbst zum Bezugsproblem der Systemtheorie geworden. Dementsprechend hat Luhmann Bewusstsein als psychische Systeme rekonstruiert, die vom ontologischen in den operationellen Sinn umgedacht werden. Sie haben eine eigene Verlauflogik und lassen sich nicht von sozialen Systemen kausal steuern. Psychische und soziale Systeme sind zwei unterschiedliche operativ geschlossene Systemtypen. Zum Operationselement von psychischen Systemen gehören Vorstellung und Gedanken, während Kommunikation als Grundelement für soziale Systeme dient. Hinzu kommt, dass das Besondere/Allgemeine-Problem nicht mehr im Bewusstsein/Gesellschaft-Verhältnis steht. Das Soziale und das Menschliche gehören also zu zwei Operationsbereichen. Wenn Luhmann nun Bewusstseinsoperationen als psychische Systeme bezeichnet, so bezieht er die große Tradition der Bewusstseinsphilosophie und der Psychologie in seine Überlegung mit ein. Das Bewusstsein befindet sich in der im Abrufen der Gegenwart und im Heraufkommen der Zukunft sich gestaltenden Gegenwart. Es ist

mit in die operationell gegenwartsorientierte Perspektive gelegt, wie sich psychische Systeme entontologisch vollziehen, wie sie sich innerhalb ihrer Operationselemente, nicht aber jenseits dieser als eine Kraft des Ganzen bewähren und welche Erkenntnisgestalt sie im Hinblick auf die Wirklichkeit der Gegenwärtigkeit tragen werden.

Wie bereits bekannt, hat Luhmann das Bewusstsein des Menschen als psychische Systeme rekonstruiert (vgl. 1984: 348). Nach der operationellen Perspektive bleibt das Bewusstsein nicht stehen; es befindet sich vielmehr im Bewegungsstrom, der aber nicht in eine teleologische Richtung mündet, sondern sich abhängig von der gegenwärtig-kontingenten Vorstellung bewegt. In diesem Zusammenhang ist es hilfreich, den Operationsbegriff wieder in Erinnerung zu rufen. Er bringt erstens eine gegenwärtige Aktualisierung mit sich, in der, was auch immer geschieht, geschehen muss. Die Operation ist insofern temporalisiert, als sie stets in der echtzeitlichen Gegenwart agiert. Zweitens bleibt zwar für den Operationsbegriff keine ontologische Einheit gültig, es wird jedoch von einem Operationszusammenhang oder einem praktischen Operationshorizont gesprochen, der sich mit der praktischen Operation gegenwärtig auftut und bewährt. Es ist klar, dass sich die Geltung des Systems, in dynamisch-operationeller Hinsicht, nicht aus einem normativen Prinzip ableiten und beweisen lässt. Ebenso klar ist, dass die gegenwärtigen Operationen niemals eine apriorische Allgemeinheit besitzen werden, so dass die Berufung auf diese die eigentliche Qualität der Operation verkennt. Der Operationszusammenhang ergibt sich vielmehr aus der Operationsreproduktion der reflexiven Operationen, das heißt: die Operation produziert Operationen. Im Fall der psychischen Systeme: die Vorstellung produziert Vorstellung. Überdies organisieren sich Systeme, in operationeller Hinsicht, operativ geschlossen. Der Hinweis auf die Selbstorganisation

der Systeme besagt zwar die Wirklichkeit der Systeme, aber keineswegs ihre Ontologie. Systeme *sind*, nicht weil sie über ein ontologisches Sein verfügen, sondern weil sie durch Anschlussoperationen zur Wirklichkeit geworden sind. Insofern gibt es keine Metasysteme. Systeme produzieren die Elemente, aus denen sie bestehen. Drittens verdankt sich die Operationsmotivation immer einer System/Umwelt-Differenz bzw. einer Selbstreferenz/Fremdreferenz-Differenz, die nur durch Operation aktiviert und eingelöst wird. Ein System als solches ist durch die Selbstbezogenheit der Operationen zu erzielen. In dieser operationellen Perspektive erweist sich der ständige Selbstbezug des Bewusstseinsstroms als die Individualität psychischer Systeme, denn jedes individuelle psychische System hat eine eigene Differenz von Selbstreferenz und Fremdreferenz und operiert daran anlehnend geschlossen (vgl. Luhmann 1984: 358). In diesem Sinne ist die Individualität keine allgemeine Subjektivität. Sie ist da zustande gekommen, wo der Bewusstseinsstrom stets in jeder Gegenwart anhand der Differenz zur Selbsterhaltung gezwungen ist. Hierbei gibt es zwei Punkte, die die Individualität auszeichnen: erstens der Bewusstseinszusammenhang, dem Individualität insofern zukommt, als sich die Bewusstseinsoperationen geschlossen auf sich selbst beziehen. Zweitens enthalten die Bewusstseinsoperationen die psychischen Vorstellungen und Gedanken, die eben in der Gegenwart vorgestellt und gedacht werden müssen und damit den Bewusstseinsstrom unterstützen. Nur insofern füllen die psychischen Vorstellungen und Gedanken das Bewusstsein und erweisen sich daher als Individualität.

Es ist bekannt, dass Luhmann sich beim Entwurf der Bewusstseinsoperation und des Operationsbegriffs sehr stark auf Husserl beruft (vgl. Luhmann 1984: 356; vgl. Nassehi 2008a). Daher lohnt es sich noch kurz bei Husserl zu verweilen. Dessen Bewusstseinsansatz geht von einer Bewusstsein/Welt-Differenz, also einer

Selbstreferenz/Fremdreferenz-Differenz aus. Der Bewusstseinsstrom bezieht sich immer nur auf das Selbst, befindet sich stets in der gegenwärtigen Aktualisierung und erweist sich erst in einem Aktkontinuum als ein dynamisches Ganzes (vgl. Husserl 1996: 23). In Anlehnung an Husserl hat Schütz mit Fug und Recht formuliert, dass „das *Sinnproblem* ein *Zeitproblem* ist“ (Schütz 1981: 20). Ganz in diesem Sinne hat Luhmann die Systemwirklichkeit nicht nur prozessualisiert, sondern ihre Einsicht in die Zeitdimension gebracht. Das System hat also „die Zeitform eines Ereignisses, also eines Vorfalles, der zwischen ‚vorher‘ und ‚nachher‘ einen Unterschied macht“ (Luhmann 2000b: 45).

Nun zurück zu Husserl. Im Hinblick auf die Welterkenntnis folgt Husserl Descartes' Versuch, deren Begründung auf das reflexive Ego cogito zu verlagern. Als ersten Schritt hat Husserl die Welt eingeklammert und sich auf die Selbstreferenz des Bewusstseins konzentriert. Das Bewusstsein bleibt nicht im Statischen, sondern findet sich der gegenwärtigen Bewährung in einem Bewusstseinsstrom ausgesetzt. Die Welt ist für Husserl nichts anderes als die Sinnstiftung und Selbstbestimmung des Bewusstseins²⁸, das mit der Einklammerung der Welt sich selbst transformiert und „in jeder aktuellen Erfahrung Horizonte mit sich führt“ (Husserl 1963: 21). Insofern gelingt Husserl, einerseits das statische Bewusstseinswesen in die temporalisierte Selbsterhaltung des Bewusstseins zu verlagern. Andererseits offenbart der Hinweis auf die Selbstreferenz des Bewusstseinsstroms dessen geschlossene Selbstorganisation, die gewissermaßen der Ontologie ausweicht. Eben auf Grund der

²⁸ „Alles Weltliche, alles raum-zeitliche Sein ist für mich dadurch, dass ich es erfahre, wahrnehme, mich seiner erinnere, daran irgendwie denke, es beurteile, es werte, begehre usw. Das alles bezeichnet Descartes bekanntlich unter dem Titel cogito. Die Welt ist für mich überhaupt gar nichts anderes als die in solchen cogitationes bewusst seiende und mir geltende. Ihren ganzen Sinn und ihre Seinsgeltung hat sie ausschließlich aus solchen cogitationes. In ihnen verläuft mein ganzes Weltleben. Ich kann in keine andere Welt hineinleben, hineinerfahren, hineindenken, hineinwerten und –handeln, die nicht in mir und aus mir selbst Sinn und Geltung hat.“ (Husserl, 1963: 8)

Selbsttransformierung in gegenwärtigen Erlebnissen soll die Welt für jedes Bewusstsein anders sein. Hier stellt sich unmittelbar die Frage, wie das Eigenleben des Bewusstseins auch den Charakter der Allgemeinheit haben kann, um der Gefahr des Solipsismus zu entgehen. Dafür hat Husserl den Begriff der Intentionalität in seine Phänomenologie eingeführt (vgl. Ebd.: 13). Die Intentionalität des Bewusstseins garantiert, dass die Gegenstände des Bewusstseins als Gegenstände in der Welt gelten, die gewissermaßen als ein naturalistischer Grundboden fungieren und nicht nur dem einzelnen Bewusstsein zugänglich sind, sondern sich als ein gemeinsamer lebensweltlicher Horizont erweisen. Damit sind für Husserl das Bewusstsein und die Welt eigentlich dieselbe Realität, denn die Welterkenntnis wird nur in der Selbstreferenz des Bewusstseins zur Geltung gebracht und gewinnt dort ihren Sinn. Anders ausgedrückt kommt die Allgemeinheit dadurch zustande, dass sich das Bewusstsein schon immer auf Gegenstände als Gesamthorizont intentional-transzendental bezieht. Insofern ist doch eine einzige Welt impliziert, deren Erkenntnis aber nur mit Hilfe des intentional-transzendentalen Erkenntnisvermögens zu erringen ist. Im Hinblick darauf hat Husserl durchaus die Selbstorganisation des Bewusstseins thematisiert und zwar, indem er sich mit der Einklammerung der äußerlichen Gegenstände eigentlich nur auf die Selbstbeobachtung des Bewusstseinsstroms konzentriert, mit dem sich die empirische Welt konstruiert. Dies bedeutet jedoch auch, dass Husserl zwar von der Differenz der Selbstreferenz und der Fremdreferenz ausgeht, aber schließlich doch mit ihrer Einheit konfrontiert wird, die durch intentionale Bewusstseinsreduktion erreicht wird. Hier verbirgt sich auch das Geheimnis der Intersubjektivität, die auf das transzendente und intentionale Streben gerichtet ist. Gewiss entkommt Husserl damit einem rigorosen Idealismus, denn er zieht eine Lebenswelt, in der die Gegenstände tatsächlich vorhanden sind, durchaus in Betracht. Die Einklammerung der Außenwelt

heißt nicht, diese nicht als Realität anzunehmen. Aber der Anspruch auf die intentional-transzendente Intersubjektivität bringt Husserl wieder zur transzendentalen Subjektphilosophie zurück. So gerät Husserl bei diesem Schritt schließlich doch noch in den transzendentalen Idealismus, in dem der Geist und das Bewusstsein als das Wesentliche des Wirklichen gelten. Es gelingt ihm auch nicht, das Bewusstsein und das Soziale der Welt als zwei Forschungsgebiete zu sehen, die unabhängig voneinander operieren können.

Wie erwähnt, geht Luhmann vor allem insofern mit Husserl konform, als beide die „Einsicht in die Zeitlichkeit – nicht nur: Zeitabhängigkeit! – des Bewusstseins“ (Luhmann 1984: 356) in Betracht ziehen. Hierbei stellt sich heraus, dass „das Bewusstsein mit all seinen Retentionen und Protentionen stets in der Gegenwart operiert und darin keine Dauer haben kann. Es muss sich selbst fortwährend erhalten und ersetzen“ (Ebd.). Dies bedeutet, dass das Bewusstsein sich in der momentanen Flüchtigkeit, also in der gegenwärtigen Vorstellung befindet und keine statische Substanz hat. Angesichts der Temporalisierung und der sich daraus ergebenden Verdampfung des Statischen muss es sich also selbst anschlussfähig erhalten und vollziehen und kann sich nur durch seine beweglichen Operationen erhalten. Doch weist Luhmanns Theorie in mancher Hinsicht auch wieder Unterschiede zu Husserl auf. Während Husserl die Gegenstände der Welt in seiner Formel vom „Bewusstsein von etwas“ eingeklammert hat und sich auf die vom transzendentalen Leben garantierten Bewusstseinsgehalte, also phänomenologisch-transzendente Reduktionen konzentriert,²⁹ geht die

²⁹ Für Husserl sind Bewusstsein und Phänomen dieselbe Realität. Er bezieht sich auf die intentionale Reduktion, um Selbstreferenz (Bewusstsein) und Fremdreferenz (Welt oder Phänomen) zu vereinen. Damit erkennt das Bewusstsein also die Welt. Luhmann verzichtet auf die Verschmelzung von transzendental-intentionalem Vermögen und empirischen Phänomenen und stützt sich auf die Differenz und den Wiedereintritt der Zwei-Seiten-Form in die Form. Für ihn sind das Bewusstsein und die

autopoietische Systemtheorie davon aus, dass die Welt und das Bewusstsein zwei unterschiedliche operativ geschlossene Systeme sind und dass die Welterkenntnis nicht die transzendental versprochene Intersubjektivität meint, sondern ganz und gar eine empirisch-anschlussfähige operative Kommunikation aus Kommunikationen. Die Welt ist nicht auf mathematisch-transzendente Reduktion als Letztbegründung zurückführbar. Ihr ‚Wesen‘ zeichnet sich hingegen gerade durch die reflexiven Operationen der Kommunikation aus. Kurzum: Luhmann unterscheidet sich insofern von Husserl, als er die Weltgegenstände – trotz der Voraussetzung der Lebenswelt – als Selbstorganisation der Kommunikation betrachtet und der Gleichsetzung der empirisch-gegenwärtigen Bewusstseinsoperation mit der transzendentalen Wiederholbarkeit eine Erkenntnisbedeutung abspricht.

Sowohl Husserl als auch Luhmann gehen von der Selbstreferenz/Fremdreferenz-Differenz aus. Luhmann macht diese Differenz zum Ausgangspunkt für seine Systemtheorie, nämlich die System/Umwelt-Differenz. Hier lässt sich sehen: Luhmann hat zwar Parsons‘ Systembegriff in seine theoretische Architektur eingebaut, hat aber ihn durchaus mit den husserlschen Ausrüstungen ausgeschmückt. Das System verwirklicht sich angesichts der ständigen Aktualisierung dieser Differenz. Jede Operation, einschließlich der Verwendung und Beobachtung der System/Umwelt-Differenz, geht unmittelbar ins System zurück. Im Fall der psychischen Systeme ist die Reflexion vom Bewusstsein selbst auch eine Operation. Die sich daraus ergebende Paradoxie hat Luhmann mit dem Begriff *re-entry* entparadoxiert und vertritt damit einen radikalen Konstruktivismus. Dadurch organisiert sich das System selbst; systemtheoretisch formuliert produziert das System die Elemente, aus denen es besteht – so werden soziale Systeme im eigentlichsten

Gesellschaft zwei unterschiedliche Operationssysteme.

Sinne quasi als kollektive Bewusstseinsysteme rekonstruiert. Luhmann beharrt von Anfang bis Ende auf dieser Differenz, während ihre Einheit bei Husserl anhand des transzendentalen Intentionbegriffs und der Formel des Bewusstseins von einem Gegenstand schließlich impliziert ist. Das Bewusstsein und die Welt sind für Husserl ein und dieselbe Realität. Im Gegensatz dazu bestehen die Anschlussvorstellungen für Luhmann gerade dank dieser Differenz. Auch auf Grund dieser Differenz gelingt es Luhmann, soziale Systeme von psychischen Systemen zu trennen. Darüber hinaus ist die Selbstreferenz des Bewusstseins für Husserl schließlich auf die transzendente Intersubjektivität gemünzt, gegen die sich Luhmann energisch wehrt. Husserl interessiert sich hierbei schließlich wenig für die Individualisierung der psychischen Systeme, sondern vielmehr für die Verallgemeinerung des transzendentalen Bewusstseins und Lebens. Luhmann sieht das Geheimnis der Individualität (wohlgemerkt: weder Subjektivität noch Intersubjektivität) auch in den selbstreferentiellen Bewusstseinsoperationen verborgen, die sich aber nicht intentional-transzendental und intersubjektivistisch bewegen. Die Reproduktion der Vorstellungen und Gedanken ist nicht durch das Transzendente garantiert. In der operationellen Perspektive geht es immer um die Reproduktion der Vorstellungen aus Vorstellungen, die sich anhand der System/Umwelt-Differenz bewegen. Hinzu kommt, dass Luhmann nicht zufrieden mit der einfachen Voraussetzung der Lebenswelt als Grundboden für alle ist, obwohl er durchaus eine selbstverständliche Lebenswelt voraussetzt. Ebenso wie die Erwartung gilt die Lebenswelt nur als Startpunkt für die Operationen. Sie ist reflexionsfrei, aber keineswegs normativ. Luhmann zeigt insofern die Konstruktion der Welt und deren eigene Operationszusammenhänge, als sie nicht mit dem intentional-transzendentalen Bewusstseinsstrom gleichzusetzen sind, sondern sich kommunikativ-anschlussfähig vollziehen. Mithin ist die Welt für Luhmann weder auf das Bewusstsein zu reduzieren noch als eine naturalistische Existenz anzusehen,

die zuerst eingeklammert werden soll, sich schließlich als eine naturalistische Gegenständewelt und als dieselbe Realität wie das Bewusstsein beweisen lässt.

Es ist hoffentlich klar geworden: In der operationellen Perspektive ist das Bewusstsein „nichts substantiell Vorhandenes“ (Luhmann 1984: 355). Es befindet sich in einem Bewusstseinsstrom, in dem die Anschlussvorstellungen angesichts der Differenz gegenwärtig produziert werden, selbstreferentiell aneinander anschließen und dabei die Selbstkonstituierung des Bewusstseins unterstützen. In der Selbstreferenz/Fremdreferenz-Differenz ist das Bewusstsein stets auf die Selbstbewährung gestoßen, es produziert die Vorstellungen, aus denen es sich nährt. Mithin findet es sich in der zirkulären Geschlossenheit, in die alles Bestimmte, alles anschlussfähig Vorgestellte und Gedachte eingebettet ist. Jede Autopoiesis des Bewusstseins hat eine eigene Selbstreferenz/Fremdreferenz-Differenz und daher auch eine eigene Individualität gebaut; es gibt keine genaue Entsprechung zwischen zwei psychischen Systemen. Die Autopoiesis ist „die faktische Basis der Individualität psychischer Systeme“ (Ebd.: 359).

Gewiss bedeutet die Geschlossenheit der psychischen Systeme, dass diese sich nicht von sozialen Systemen steuern lassen und sich nicht innerhalb der sozialen Systeme finden. Soziale Systeme gehören zur Umwelt der psychischen Systeme. Durch die Trennung der psychischen und der sozialen Systeme ist der traditionelle Subjekt/Objekt-Dualismus ungültig geworden und es wird daher auch nicht angestrebt, auf einer höheren Ebene diesen Antagonismus zu beheben. Psychische Systeme konstituieren sich aus Anschlussvorstellungen, während soziale Systeme aus Kommunikationen bestehen. Sie haben keinen Durchbruch nach außen und lassen sich auch nicht von außen regulieren.

Dennoch fungiert die Geschlossenheit gerade als die Voraussetzung für Offenheit – auch wenn dies sich paradox anhört. Soziale und psychische Systeme sind zwar unterschiedliche operativ geschlossene Systeme. Sie sind aufeinander nicht zurückführbar, setzen sich aber bei ihren jeweiligen Operationen immer gegenseitig voraus. Unter der Voraussetzung der Interpenation gilt ihre jeweilige Geschlossenheit gerade als Grundlage für ihre Offenheit, wodurch sich die füreinander als Umwelt operierenden sozialen und psychischen Systeme in Richtung einer Ko-Evolution bewegen (vgl. Ebd.: 141). Im Fall von psychischen Systemen muss das Bewusstsein „an seinen Reibungsflächen mit der Umwelt Informationen erzeugen, die ihm nächste Vorstellungen wenn nicht aufzwingen, so doch nahelegen“ (Ebd.: 359). Die Vorstellung orientiert sich aber nicht nach der Regelung der Umwelt, sondern produziert die nächste Vorstellung nach eigener Operationslogik. Bewusstsein findet sich zwar im Bewegungsstrom, mündet aber nicht in eine teleologische Richtung. Es hat also keinen Endzweck. Vielmehr überrascht die Autopoiesis des Bewusstseins und „fasziniert durch die nächste, sich schon ankündigende Vorstellung“ (Ebd.). Der Hinweis auf Geschlossenheit ist nicht der Hinweis auf die statische Ontologie. „Mit Geschlossenheit ist demnach nicht thermodynamische Abgeschlossenheit gemeint, sondern nur operative Geschlossenheit.“ (Luhmann 1997a: 74) Nur auf diese Weise kann man sich der Sackgassen des Subjekt/Objekt-Dualismus entziehen und, in operationeller Hinsicht, eine Dehumanisierung erzielen, ohne den Menschen als solchen zu gefährden. Ferner erweist sich die Frage nach der Priorität von Subjekt oder Gesellschaft als so gut wie sinnlos. Nicht zuletzt liegt hier ein Hinweis auf die Entontologisierung der Systeme im Zusammenhang mit ihrer operativ autopoiesischen Geschlossenheit empirisch vor.

Hier lässt sich unschwer ablesen, dass Luhmann soziale Systeme durchaus als kollektives Selbst rekonstruiert. Insofern beruhen sowohl psychische als auch soziale Systeme auf Husserls Bewusstseinsphilosophie, vor allem ihre Autopoiesis und gegenwärtige Operation. Man kann nicht nur von Gesellschaft *der* Gegenwart und Gesellschaft der *Gegenwarten* sprechen. Vielmehr rechtfertigen sich hierbei auch Bewusstsein *der* Gegenwart und Bewusstsein der *Gegenwarten*.

3.4.2 Person

Dass das Bewusstsein keine statische Ontologie ist und dass sich das Bewusstsein und die Welt nicht in ihrer intersubjektiven Zusammengehörigkeit darstellen, hat die systemtheoretischen Überlegungen zur innerlichen Wirklichkeit geleitet. Hierbei zeigt sich das Bewusstsein als psychische Systeme, die kein Ebenbild eines fixierten Gegebenen sind, sondern das in der Selbstreferenz/Fremdreferenz-Differenz Zu-Bewusstsein-Kommen, wodurch sich eine operative ‚Ontologie‘ ankündigt. Gewissermaßen hat dies die Erkenntnistheorie sowohl auf eine nicht-idealistische als auch auf eine entmetaphysische Weise rekonstruiert. Ferner lässt sich die enthumanistische Perspektive durch die Trennung psychischer und sozialer Systeme und durch die sich darauf stützenden theoretischen Ausrüstungen ablesen. Die psychischen Systeme sind zum einen empirisch operativ aufgebaut. Zum anderen sind sie aber – selbst wenn es zunächst paradox erscheint - empirisch unzugänglich, nicht nur weil sie operativ geschlossen sind, sondern vor allem weil Vorstellungen und Gedanken unfassbar sind. Diesbezüglich habe ich zuvor bereits herausgearbeitet, dass das Bewusstsein und das Selbst für die Soziologie mit der Entsubjektivierung zu einem aposteriorischen Produkt geworden sind. Daraus folgt, dass die Soziologie ihre Aufmerksamkeit mehr auf die Sichtbarkeit und die Hörbarkeit - soziale Institutionen, argumentative Gründe und emotionale Zurückhaltung bzw. Disziplinen oder

Perspektiveübernahme der Anderen - als auf die innerlichen Erfahrungen richtet. Solche Versuche haben tatsächlich die Selbst- und Bewusstseinsentstehung sozial und empirisch begründet, sind aber entweder unfähig die Menschen voneinander zu unterscheiden, oder sind gewissermaßen noch von der humanistischen Tradition beeinflusst. Außerdem wurde der Soziologie gerade dadurch oft abgesprochen, die psychischen Abläufe überhaupt als ein Forschungsgebiet ernst zu nehmen.

Im Gegensatz dazu hat Luhmann Bewusstsein als psychische Systeme thematisiert. Diese sind aber insofern unbeobachtbar, als man keinen Einblick in den Kopf der Anderen hat. Der Begriff des Selbst und der Person gilt gerade als der Mechanismus, mit dem psychische Systeme sich selbst am eigenen Körper beobachten können (vgl. Luhmann 1995a) und den anderen psychischen wie sozialen Systemen zeigen, wer und was man ist. Dass das Selbst und seine Person über kein Gegebenes verfügen, sondern Produkte der sozialen Praktiken oder zumindest mit sozialen Eigenschaften versehen sind, ist in der Soziologie inzwischen wenig umstritten. Soziologisch wird der Personbegriff in deutlichem Abstand zu jedem Substanzialismus und jeder Allgemeinheit erfasst. Durkheim hat die Persönlichkeit als die Widerspiegelung der gesellschaftlichen Strukturen bezeichnet. In der einfachen Gesellschaft ist sie enger mit Eigenschaften eines Tieres oder einer Pflanze als denjenigen eines einzelnen Menschen verbunden. Hierbei wird die Personalisierung des Ahnencharakters durch die physiologischen Gestalten deutlich. Im Vergleich dazu ist die individualistische Persönlichkeit für Durkheim das unvermeidliche Ergebnis der gesellschaftlichen Differenzierung und der organischen Moralvorstellung. Die Person in der Moderne ist für ihn schließlich mit dem Bürger gleichbedeutend. Weber geht vom Individuum aus; für ihn findet sich die Persönlichkeit in den eigenen Handlungen und zwar derart, dass man den innersten Werturteilen folgt und sich die Persönlichkeit hierbei vor allem in

der engagierten Zuwendung zur zugeteilten Arbeit entwickelt. Daher spricht Weber nur denjenigen, die der "Sache dienen", die Persönlichkeit zu. Hier sind der Personbegriff und die Persönlichkeit überwiegend für Helden, also für Eliten im modernen Sinne reserviert. Simmel untersucht zwar die Persönlichkeitsentwicklung im sozialen Umfeld und ihre Differenziertheit in der funktional differenzierten Gesellschaft, legt ihr aber schließlich eine metaphysische Qualität zu Grunde. Ich werde hier keine weiteren Soziologen auflisten, die das Selbst und die Person zum soziologischen Bezugsproblem machen. Zu betonen ist, dass die meisten Versuche nicht scharf das Bewusstsein und das Selbst bzw. die Person als zwei Untersuchungsfelder trennen. Der Grund scheint mir darin zu liegen, dass sie einerseits in der sozialen Rekonstruktion des Bewusstseins und der Person immer noch auf die Kongruenz des Personseins mit dem innerlichen Bewusstsein pochen. Andererseits versuchen sie, entweder das Bewusstsein und die Person durch das Soziale oder das Kulturelle zu rechtfertigen oder rückläufig die Metaphysik um Hilfe zu bitten. Es liegt auf der Hand, dass sie gewissermaßen noch dem Humanismus verhaftet sind, gleichgültig auf welche Weise die Entzweiung des Individuums oder des Sozialen aufzuheben ist. Mithin sind bei diesen Versuchen die Person und die Persönlichkeit, mit denen sich jemand als unverwechselbar erweist und durch die man ankündigt, wer und was man ist, in der operationellen Perspektive, die einen dehumanistischen Weg geht und Bewusstsein und Gesellschaft als zwei unterschiedliche operativ geschlossene Systeme konzipiert, eigentlich ungelöst geblieben.

Wie ich im letzten Abschnitt dargestellt habe, hat Luhmann das Bewusstsein in Anlehnung an Husserl als psychische Systeme rekonstruiert. Hier bleibt das Problem ungeklärt, auf welche Art und Weise ich vermittele, dass ich gerade *ich* und nicht jemand anderer bin. Auf Seiten der Soziologie geht es hierbei um die Frage nach der

Ich-Identität, also dem Selbst oder der Person. Im abendländischen Raum bildete sich die Person als solche im Mittelalter zu einem Individuum heraus, das vor Gott, unabhängig von sozialen Milieus, mit allen anderen Individuen gleichwertig ist. Die Person allein gilt als das Kriterium für Heil oder Verdammnis nach dem Tod. Durch die institutionelle Voraussetzung, z. B. Beichte und Sündenbekenntnis, zeigt sich die Person als die Ganzheit des Lebens. (vgl. Hahn 1987b: 159) Die individualisierte Person, die das Sein eines Individuums auszeichnet, kulminiert in der transzendentalen Subjektphilosophie. Jedoch geht sie hier weniger in der Mannigfaltigkeit der Individuen auf, sondern ist im autonomen Subjekt oder wieder durch Anrufung von Gott zu erhalten. Die Betonung der individualisierten Person und der Persönlichkeit sowohl in der Wissenschaft als auch in der Praxis ist in der Moderne nicht zu übersehen. Auf der Seite der wissenschaftlichen Diskurse werden die Subjektphilosophie und ihre Überlegungen, die schließlich ein allen gemeinsames autonomes Individuum unterstellen, immer in Frage gestellt. In den alltäglichen Praxen rücken die Selbstbestimmung und die individuelle Lebensgestaltung immer ins Zentrum; hierbei erleben die Ich-AGs der Lebensführung ihre Blütezeit. Wie vorhin erwähnt, hat der soziologische Personbegriff, in dem sich meine Person als mein Selbst erweist und sie nur mir allein gehört, von Anfang an wenig mit der Allgemeinheit zu tun, wie sie in der Tradition der transzendentalen Subjektphilosophie impliziert ist. Im Hinblick darauf sind die oben genannten Versuche von Durkheim, Weber und Simmel nicht an der Vernachlässigung des *Personwerdens* gescheitert. Vielmehr liegt ihr Manko gerade darin, das *Personsein* nicht zu untersuchen, das eine Person und nur die eine ausmacht und das sich nach der praktischen oder operationellen Wende nicht mehr humanistisch rechtfertigen lässt.

Auch Mead, der das Selbst nicht gemäß der humanistischen Tradition untersuchte,

geling es nicht, den Menschen sowohl theoretisch als auch praktisch voneinander zu trennen oder zu zeigen, *was* ich, im Unterschied zu anderen, bin. Bei ihm haben soziale Praxen Vorrang vor dem Selbst. Freilich sind die sozialen Praxen hier nicht von irgendeiner Art menschlicher Eigenschaften bestimmt – womit Mead zum Vertreter der Selbstkonstruktion wird: Nicht das essentialistische Selbst treibt soziale Praxen an, sondern letztere produzieren ersteres. Ich habe im zweiten Kapitel aber herausgearbeitet, dass die sozialpsychologische Herangehensweise nach Mead zuletzt auf das symmetrische Input/Output-Verhältnis zwischen den allgemeinen Anderen und dem eigenen Verhalten schließen lässt. Mead hat die Du-Perspektive durch die dialektische Beziehung zwischen *I* und *me* in die Ich-Perspektive eingeführt. Aber auch er hat bei der Perspektiveübernahme schließlich das Selbst mit einer Allgemeinheit vorgestellt, indem das Ego dazu fähig ist, die allgemeinen Anderen zu verfolgen, ihre Haltung zu übernehmen und sich ihrer Erwartung entsprechend zu verhalten. Daher kann Mead die Asymmetrie der beidseitig-reziproken Perspektiveübernahme und das kontingente Selbst nicht in Betracht ziehen. An dieser Stelle haben Boltanski und Thévenot im Buch *Über die Rechtfertigung* treffend herausgearbeitet: Meads Idee, dass sich die egozentrischen Handlungen durch symmetrische Perspektiveübernahme als ordnungskonform erweisen, ist in dem Sinne eng an die Wirtschaftswissenschaft angeschlossen, in dem der nach den höchsten Eigeninteressen strebende Akteur sich doch an einer über den Markt erzielten Einigung orientiert und das Gemeinwohl immer mitberücksichtigt. (vgl. Boltanski und Thévenot 2007: 91f.)

Es lässt sich hier erschließen, dass die Grammatik des Alltagslebens, also die Einigung von Differenzen da zu rechtfertigen ist, wo das Individuum von Anfang an im Begriff ist, sich integrativ und den Interessen der Allgemeinheit entsprechend zu

verhalten. Dadurch stellt sich das individuelle Verhalten einerseits als Besonderheit seiner Person heraus, ist andererseits aber immer auch auf die Allgemeinheit, das Gemeinwohl in diesem Sinne gerichtet. Es liegt auf der Hand, dass das Individuum als solches damit von seiner Isolation befreit ist und auf reziproke Beziehungen mit Anderen angewiesen ist. Der Zugriff auf regel- oder gruppenkonforme Handlungen ist hierbei durch die Unterwerfung des allgemeinen Ganzen symmetrisch zu garantieren. Der generalisierte Andere bei Mead stellt sich schließlich als das Ganze heraus, dem sich das Selbst fügt. Kurzum: Für Mead ist das Selbst nicht das Transzendente, sondern erst durch die Perspektivenübernahme des Anderen und das darauf angewiesene Verhalten entstanden. Das sich so ergebende Selbst zeigt sich in erster Linie als das Produkt sozialer Praktiken. Es ist nicht die Voraussetzung, sondern Ergebnis der Handlungen. Dabei entwirft Mead den allgemeinen Anderen, der gewissermaßen die Ordnung des Kollektiven garantiert. Insofern ist der Zusammenhang zwischen Besonderheit und Allgemeinheit schließlich durch das allgemeine Ganze, also das Soziale zu rechtfertigen. Damit kann Mead den Fragen nicht nachgehen, inwiefern Personen sich voneinander unterscheiden und wie das Personhafte eines Menschen empirisch-mannigfaltig zustande kommt. Ihn interessiert vielmehr die Frage, wie oder durch welche Phasen ein Kind das Selbst erwerben und zu einer Person reifen kann. Die symmetrische Perspektiveübernahme des Selbstwerdens dient hier als ein allgemeines Verfahren, durch das das Selbst und seine Person zu erwerben sind. Ich fasse hier kurz zusammen: Mead geht zwar nicht von einem vorgegebenen Selbst aus und wendet sich den sozialen Praxen zu. Aber im Hinblick auf das Mikro/Makro-Problem lässt sich durchaus sagen, dass er sich noch sehr stark an einem am Rationalwahlansatz orientierten Interaktionismus orientiert, ohne es zu bemerken oder zu wollen. Hinsichtlich der symmetrischen Perspektiveübernahme hat er überdies das kontingente Selbst nur halb untersucht (vgl.

Luhmann 1984: 154). Die Lösung für das Mikro/Makro-Problem ist angesichts des generalisierten Anderen noch auf das Engste in der Sozialdimension zu suchen.

Mir scheint Goffman tatsächlich derjenige zu sein, der als Erster nicht nur die asymmetrische Beziehung zwischen Handlungen und Bewusstsein, sondern vor allem die asymmetrische Einbeziehung der Du-Perspektive in die Ich-Perspektive, nämlich die Situation der doppelten Kontingenz, ernst genommen hat, womit er schon den Weg des Dehumanismus beschreitet. Folglich fügt sich das Selbst bzw. die Person gerade nicht mehr dem allgemeinen Ganzen, sondern stellt sich als das kontingente Produkt der Interaktion dar. Auch das Soziale fängt da an, sich zu produzieren. Dies ist freilich eng mit Körpern verbunden, aber hat keineswegs nur mit der Physiologie zu tun, sondern hängt hauptsächlich mit der Identifikation des Menschen und mit den individuell zurechenbaren Handlungsvollzügen und –einschränkungen zusammen (vgl. Goffman 1975: 58ff. 63 und 73f.). In einer bestimmten Situation kann man nicht alle Identifikationen auf einmal ausschöpfen. Dies besagt einerseits die Möglichkeit der Führung von Doppelleben, andererseits ist die Frage nach der Person daher gewissermaßen schon unangebracht (dazu auch Nassehi 2008b: 59).

Wie bereits erwähnt, sind die Handlungen weder subjektivistisch noch normativ motiviert, sondern finden sich unvermeidlich in der Situation der doppelten Kontingenz, um Instabilität wieder stabil zu machen. In diesem Sinne hat das Selbst kein Entwicklungsende, in dem es phasenmäßig endgültig ein Reifwerden erfährt. Es bewährt sich als solches vielmehr unaufhörlich vor dem Publikum. Ein auf diese Weise aufgebauter Personbegriff impliziert zwar die Einzigartigkeit eines Menschen, jedoch kein Heldenprivileg, also dass die Persönlichkeit nur dem Helden beigemessen wird. Nicht nur Helden können sich in die Welt einschalten und sich dort darstellen.

Im Gegensatz dazu konstruiert sich das Selbst unvermeidlich in der Anwesenheit der Anderen, die sich zusammen in der Situation der doppelten Kontingenz befinden und deren Verhalten voneinander abhängt. Jeder hat eine eigene personhafte Persönlichkeit, die - mal glücklicherweise, mal notgedrungen (vor allem bei Beispielen aus der Psychiatrie) - unmittelbar auf die Personadresse rekurrieren muss.

Parsons ist durchaus auch der Situation der doppelten Kontingenz gewahr, geht aber schließlich wieder in Richtung Normativität. Erst mit Goffman beginnt eine neue Einsicht in die doppelte Kontingenz, die nicht mehr als ein zu bewältigendes Hindernis, sondern als eine unvermeidliche Grundbedingung für die Motivation der Handlung gilt. Gerade darauf stützend hat Goffman den Begriff der Selbstinszenierung konzipiert, die nicht einfach als Heuchelei abgetan werden darf. Vielmehr verfügt die Selbstkonstitution im eigentlichen Sinne über performative Eigenschaften, die sich angesichts der doppelten Kontingenz vor dem Publikum durch *impression management* auf tun. In Anwesenheit der Anderen wird unser alltägliches Verhalten unvermeidlich als Reaktion auf das Gegenüber interpretiert und unmittelbar den Beteiligten als Personen in der Interaktion zugerechnet. Auch in diesem Sinne erweisen sich die Handlungen als Beweise oder gar als Manipulation für Imagepflege oder Selbstsein. Das Selbst muss durch ständige Imagepflege in der Interaktion aufrecht erhalten werden. Kurzum: Die Handlungen, die Beteiligte auf Grund der Wahrnehmungsfähigkeit und der Situation der doppelten Kontingenz in ihrem Zusammensein kontingent aufeinander richten, kündigen erst die Geburt des Selbst und der Person an. Wenn man so will: Das Selbst ist das Produkt der Interaktionen, in denen es sich ständig bewähren muss und sich bemüht, die eigene Würde und das eigene Image zu pflegen und damit die Achtung vor der Würde Anderer zu bewahren, was Goffman die moralische Karriere nennt (vgl. Goffman 1973b: 127).

Ganz im Goffmanschen Sinne hat Luhmann die Person als das Produkt der Interaktion betrachtet und zwar in dem Sinne, dass die Person kondensiert als "Nebeneffekt der Notwendigkeit, das Problem der doppelten Kontingenz sozialer Situationen zu lösen, wenn es überhaupt zur Bildung sozialer Systeme kommen soll" (Luhmann 1995a: 149). Überdies geht es bei der Persönlichkeit um eine „Regelung von sozialer Interaktion“ (Luhmann 1995a: 147). Wenn man sich in die Situation der doppelten Kontingenz vertieft, so liegt die in dieser zirkulären Instabilität zustande kommende Handlung dem Handeln im Sinne der verstehenden Soziologie fern. Eine solche Handlung ist weder subjektiv-intentional noch psychodynamisch gesteuert. Sie ist vielmehr auf das Verhalten des Gegenübers stark angewiesen. Im Vergleich zu Mead zieht Goffman die asymmetrische Wechselseitigkeit, nämlich die doppelte Kontingenz in der Verhaltensselektion zwischen Alter und Ego durchaus in Betracht. Gerade darauf stützend gelingt es ihm, Selbstinszenierung, *impression management* vor einem Publikum und Imagepflege als Begriffe einzuführen. Insofern muss sich das Selbst - ganz gleichgültig, was sich im Kopf abspielt - in der Gegenwart der Anderen sorgfältig darstellen, um sich zu bewahren oder aufrecht zu erhalten. Entscheidend ist, dass Handlungen oder Identifikationen, die im Moment zwar nicht stattfinden und daher das Selbst nicht auszeichnen, trotzdem individuell attribuiert werden können. Falls sie sich vom Potenziellen ins Aktuelle transformieren, werden sie dem Selbst zugerechnet und seine Person ausmachen. Das Selbst *ist*, indem es sich durch die Handlungen und die Identifikationen, die vor Ort zum Ausdruck gebracht werden, Eigenschaften eingravieren lässt. So ist das *Personsein* hier freilich nicht das Ich als ontologisches Ganzes bzw. als eine immanente Einheit; vielmehr lässt sich eine Differenz von Ich und Nicht-Ich ablesen. Das Nicht-Ich bezeichnet selbstverständlich nicht die Ich-Identität bzw. das Selbst, kann aber durchaus personal zugerechnet oder attribuiert

werden. Fichte hat dies schon berücksichtigt. Im Hinblick darauf hat er schließlich auf idealistische Weise ein Moralsubjekt konzipiert, um eine Person, also die Ich-Identität und das Gute sicher zu stellen, und das Nicht-Ich und das Böse aus dem Weg zu räumen. Goffman hat dieses Problem auf die Techniken der Imagepflege bzw. der Selbstdarstellung in der Interaktion übertragen; für ihn können das im Moment nicht aktualisierte Nicht-Ich, der Zufall oder die Überraschung im alltäglichen Verhalten nicht durch einen Moralimperativ zur Seite geschoben werden. Sie werden unmittelbar individuell attribuiert, sobald sie vorkommen. Die Identifikation (z. B. Name und Alter) und die in der Interaktion gepflegten Kontrolltechniken der Verhaltensmöglichkeit unterstützen das Selbstbild, können es aber auch eventuell beeinträchtigen. Im letzten Fall erweist sich dann eben das geschädigte Selbstbild als das *Personsein*.

Luhmann setzt solche Überlegungen fort, betrachtet die Situation der doppelten Kontingenz im Ego/Alter-Verhältnis als eine Grundbedingung für Kommunikation, deren Prozess „auf Handlungen reduziert, in Handlungen dekomponiert werden“ (Luhmann 1984: 193) muss. In der Situation der doppelten Kontingenz, also der asymmetrischen Instabilität, hängt die Handlung stark von der des Gegenübers ab. Insofern kann das Verhalten nicht schlicht als Ausdruck einer einheitlichen Person und deren Willen angesehen werden. Die Tatsache, dass das Ego keinen Einblick in den Kopf des Alters hat und auch nicht umgekehrt, und dass dadurch eine zirkuläre Instabilität entsteht und sie Zufälle und Überraschungen mit sich bringt, widerspricht völlig der Behauptung, dass es einen mit dem freien Willen ausgestatteten und durch seine psychische Intention gesteuerten Menschen für das Ingangkommen des Handelns überhaupt gibt. Es lohnt sich hier anzumerken: Die Handlung in systemtheoretischer Perspektive ist zwar nicht intentional begründbar, muss aber

einem Willen – sei es fiktional oder aposteriorisch – unterliegen. „Die Handlung weiß sich nicht nur als Vollzug ihrer Intention, sondern auch (und nicht selten primär) als für ‚Dich‘, gegen ‚Dich‘, vor ‚Dir‘, als für Wahrnehmung bestimmt, als Dokumentation ihrer eigenen Intention, die nicht als Intention der Dokumentation verstanden werden soll.“ (Luhmann 1984: 182) Die in den Kommunikationsverläufen selektierten Handlungen referieren unmittelbar auf die Person zurück und zeichnen dadurch ihr Selbst aus. „Personen sind für sich selbst immer schon hoch aggregierte Selbstreferenzen. Zunächst und vor allem anderen läuft der Prozess basaler selbstreferentieller Bestimmung auf der Ebene der Einzelhandlungen an. Das ‚Selbst‘, um das es hier geht und auf das rückverwiesen wird, ist also nichts weiter als die Handlung, die ihren Sinn festgelegt hat und dabei sozusagen ertappt wird und dies mitberücksichtigt. Die basale Selbstreferenz wird auf diese Weise in den Sinnbestimmungsprozess, der Handlungen erst konstituiert, immer schon eingebaut.“ (Ebd.) Handlungen werden also der Person zugerechnet, die sich als „eine in der Kommunikation referierte Einheit“ (Luhmann 2000a: 375) erweist und somit als Adresse, in der Erwartungshandlungen und Identifikationen lokalisiert werden können. Insofern lässt sich sagen: Personen fungieren als „Identifikationspunkte der Kommunikation, als Adressen für Kommunikation, als Einheiten für Handlungsrechnung, also auch für Verantwortung, und als Aufzeichnungsstellen, denen man ein Gedächtnis unterstellen kann, das sich in der Kommunikation aus Anlässen, die in der Kommunikation überzeugen müssen, fallweise aktivieren lässt.“ (Luhmann 1990d: 202; dazu auch vgl. 2000a: 28)

Es ist die Instabilität der doppelten Kontingenz, die Anlass für die Kondensierung der Personen ist und die die Teilnehmer „dazu bring[t], sich im Sozialsystem, also kommunikativ, als Person zu geben und die Überraschungsqualitäten ihres Verhaltens

entsprechend vorsichtig zu dosieren“ (Luhmann 1995a: 149). Ihr Sein weist schon immer auf eine Differenz hin. Luhmann hat die Differenz zwischen Ich und Nicht-Ich im Auge behalten und sie als Person/Unperson-Form rekonstruiert, bei der er sich die Form des Kalküls aus George Spencer Brown zum Vorbild nimmt. Eine Form ist also eine Unterscheidung einer Innenseite von einer Außenseite. Die Form bezeichnet aber immer nur die Innenseite und alles andere gerät dann auf die Außenseite. Insofern lässt sich sagen, dass eine Form stets nur eine imperfekte Form ist, und zwar in dem Sinne, dass die Einheit der Form unzugänglich ist. Angesichts eines solchen Formbegriffs liegt eine wichtige Perspektive vor, in der das Sein nicht auf eine ontologische Substanz hinweist. Vielmehr weist das Sein hin auf die Markierung von all dem, auf das sich überhaupt das Aktuelle in der Unterscheidung richten kann. *Sein, das zu sich kommt, ist eine Form.*

Im Fall der Person liegt die Form einerseits in der „*individuell attribuierte[n] Einschränkung von Verhaltensmöglichkeit*“ (Luhmann 1995a: 148). Die Beteiligten in einer Vorlesung verhalten sich im Normalfall so, dass sie während des Unterrichts nicht laut singen und nicht die Zeitungen lesen. Die Form der Person verdichtet sich hier durch die Negation der Verhaltensmöglichkeit. Durch die Einschränkung der Verhaltensmöglichkeit wird das, was nicht zur Person gehört oder für die Situation ungeeignet ist, auf die Seite der Unperson geschoben. Andererseits plausibilisiert sich das Formschema Person/Unperson noch durch die Markierung von all dem, was sich für Kommunikationsverläufe als anschlussfähige Handlungssektion erweist. Auf jeden Fall erhebt die Form der Person den Anspruch auf die individuelle Attribuierung sowohl auf der Seite der Person als auch auf der Seite der Unperson. „Als Unperson auf der anderen Seite kann nur etwas zählen, was nicht die Person selbst bezeichnet, aber ihr attribuiert werden könnte und gegebenenfalls auf sie durchschlägt.“ (Ebd.: 149)

Das Entscheidende ist nur, was vor Ort aktualisiert wird. Die Unperson kann auch wie eine Bombe wirken, sobald sie den Zugang zur Seite der Person erlangt, und zerstört dann die bis dahin gewährte Person vollständig. Wenn zum Beispiel ein Heiratsschwindler aus irgendeinem Grund entlarvt ist, kann seine ganze Person als Heuchler bezeichnet werden. Im Hinblick auf die mit zwei Seiten versehene Form plausibilisiert sich, dass die Person als Selbstdarstellung nicht ihren psychischen Bedürfnissen und Sehnsüchten folgt. Sie dient vielmehr „ausschließlich der Selbstorganisation des sozialen Systems, der Lösung des Problems der doppelten Kontingenz durch Einschränkung des Verhaltensrepertoires der Teilnehmer“.

(Luhmann 1995a: 152)

Im Prozess der Personenkondensierung stellen sich Handlungserwartungen und –zumutungen heraus, die zwar nicht ontologisch-normativistisch begründbar sind, jedoch wirkungsmäßig das normativ Annehmbare mit sich bringen. So sind Personen „Erwartungskollagen, die im System als Bezugspunkte für weitere Selektionen im Kommunikationsverlauf fungieren“. (Luhmann 1984: 178) Die Rekonstruktion der Person als das Erwartungsbündel kann nicht nur die persönliche Identität erklären, sondern die soziale Identität, also die milieuspezifische Identität aufweisen.³⁰ Davon ausgehend haben manche mit dem luhmannschen Personbegriff die Zweigeschlechtlichkeit untersucht und sind zu dem Schluss gekommen, dass der luhmannsche Ansatz trotz der gleichen Inklusion in allen gesellschaftlichen Bereichen durchaus in der Lage ist, die Geschlechterdifferenz begrifflich zu definieren. (Nassehi

³⁰ Goffman hat die persönliche und soziale Identität ebenfalls berücksichtigt. Für ihn bezeichnet die soziale Identität soziale Kategorien und soziale Informationen, die mit dem „informierenden Charakter der ‚Mit‘-Bezogenheit in unserer Gesellschaft“ (Goffman 1975: 63) zu tun haben. Darüber hinaus impliziert die soziale Identität, dass sie „als eine Informationsquelle für seine eigene soziale Identität benutzt werden kann, wobei die Annahme gemacht wird, dass es [das Individuum, H.-M. J.] ist, was die anderen sind“ (ebd.). Im Gegensatz dazu ist die Eigenartigkeit einer Person bei der persönlichen Identität zu betonen (ebd.: 73). Daher beschäftigt sich die persönliche Identität vorwiegend damit, dass „das Individuum von allen anderen differenziert werden kann“ (ebd.: 74).

2003a; Weinbach 2003) Parallel dazu unterscheidet Goffman die persönliche von der sozialen Identität. Auf jeden Fall ist Person keine stationäre Einheit. Sie wird „konstituiert, um Verhaltenserwartungen ordnen zu können, die durch sie und nur durch sie eingelöst werden können. Jemand kann für sich selbst und für andere Person sein. Das Personsein erfordert, dass man mit Hilfe seines psychischen Systems und seines Körpers Erwartungen an sich zieht und bindet, und wiederum: Selbsterwartungen und Fremderwartungen“. (Luhmann 1984: 429)

In der funktional differenzierten Gesellschaft sind die Erwartungen nicht auf eine Hauptlogik vereinbar. Sie sind vielmehr so verschiedenartig, dass sie Inkongruenz und Inkommensurabilität aufweisen. In diesem Sinne ist die Person viel komplexer zu sehen; Person kondensiert in verschiedenen sozialen Systemen unterschiedlich und gibt nur die Identifikationen an, die hierfür relevant sind. Dies ist auch gut so; denn andernfalls würde die Komplexität der Situation schwer reduziert. Laut Luhmann ist nur die Familie das soziale System, in dem der Mensch als „Vollperson“ (Luhmann 1990d: 208) inkludiert ist. Dies bedeutet: Die Familie nährt sich von der „Erwartung, dass man hier für alles, was einen angeht, ein Recht auf Gehör, aber auch eine Pflicht hat, Rede und Antwort zu stehen“. (Luhmann 1990d: 208) Hinzu kommt, dass die Erwartungen mit dem Verfall eines privilegierten Systems, dem alle anderen Erwartungsbereiche zugrunde liegen, immer mehr individualisiert werden. Gemeint ist, dass der Mensch als ein Individuum angesprochen wird, dem die Handlungen unmittelbar zugerechnet werden und das für seine Verhaltensmöglichkeiten verantwortlich ist. Vom Menschen wird erwartet – wenn er nicht dazu aufgefordert ist –, sich individuell zu verhalten. Dies ist der Punkt, an dem die individualisierte Person immer in den Vordergrund rückt. In der funktional differenzierten Gesellschaft, in der alle Systeme im Prinzip jedem einzelnen zugänglich sind und sich die Form der

Individualität verdichtet, wird Anspruch darauf erhoben, die Person als den individuellen Handlungszurechnungspunkt und die Persönlichkeit entsprechend als Individualität zu behandeln.

In der Moderne wird der Mensch als Individuum angesprochen, z. B. der rationale Akteur im Wirtschaftssystem, der freie Wähler im Politiksystem, der eigenen Gefühlen folgende Liebende im Intimsystem, der ethisierte Mensch im Medizinsystem. Es lässt sich ablesen, dass sich der Mensch in den verschiedenen Sozialsystemen unterschiedlich kontextualisiert. Hierbei wird er gesucht und erfolgreich gefunden, oder besser: kontextuell hergestellt. Eines ist aber allen gemeinsam: nämlich die Vergötterung des Menschen. Es ist zunächst klar, dass das Sakrale mit der Entzauberung der Welt von Gott auf den Menschen verlagert ist. Der Mensch erhebt sich zum Handlungszurechnungspunkt und wird somit ähnlich einem Gott geehrt bzw. angebetet. Wenn man sich weiter an der Frage nach der Selbstbewahrung orientiert, wie sie Goffman auf den Grund geht, dann wird sofort deutlich, in welchem Sinne das Selbst darstellerisch charakteristisch ist und sich in den Verhaltenstabus bzw. –einschränkungen sowie in den interaktiven Zeremonien als das mikrokosmische Heilige erweist – wie bereits diskutiert, in dehumanistischer Weise. In Bezug darauf hat Luhmann das Selbst als die Form der Person bezeichnet. Steht fest, dass der Mensch also als Individuum angesprochen wird oder quasi als ein Gott geehrt wird, ist es unschwer sich vorzustellen, dass die Achtung „die symbolische Generalisierung [ist], die auf Person zielt und an ihr aber auch Grenzen findet. Diese Grenzen sind nicht scharf gezogen, und es kann durchaus sein, dass der Person mehr (oder auch weniger) zugerechnet wird, als sie, von anderen Beobachtern her gesehen, faktisch verdient“. (Luhmann 1984: 319) Die Ehrfurcht und die Achtung vor Gott ist nun auf die Ehrfurcht und Achtung vor Menschen übertragen. Dies lässt

sich in der interaktiven Zeremonie durch Verhaltenstabus oder –techniken verdeutlichen oder praktizieren. Das Selbst muss in der alltäglichen Zeremonie und Interaktion als Heiliges geachtet werden und erweist sich dann als *Personsein*, das aber eine Form mit zwei Seiten ist. Die Individualität gibt sich aber nicht zufrieden mit der Inklusivität, denn diese ist gewissermaßen ein Kollektivbegriff und kann nicht die Besonderheit des einzelnen zeigen, im Falle dass alle gleich inkludiert sind. Die Form der Individualität verlangt in der Moderne mehr und zeigt sich nun in der Exklusivität (vgl. Luhmann 1989: 58; Nassehi 2003b: 100f.). Diese zeigt sich also in der Person, die der Identifikationspunkt des Verhaltens eines Menschen in der Interaktion oder der Kommunikation ist und die Erwartungshandlungen ablehnt .

Zusammenfassend: Das Personhafte an einem Menschen ist weder das Transzendente noch das Kollektive, sondern kann nur da auftreten, wo es Publikum und öffentlichen Raum gibt und wo eine Situation der doppelten Kontingenz entsteht. Die doppelte Kontingenz führt zu einer zirkulären Instabilität und damit auch zu den offenen Verhaltensmöglichkeiten. Diese sind auf das Verhalten des Gegenübers angewiesen und können von der Intention oder dem Willen der Beteiligten abgelöst werden. Hierbei erweist sich das Selbst als die Selbstdarstellung durch Einschränkung des Verhaltensrepertoires vor einem Publikum. Ferner ist die Identifikation von Personen „ein Erfordernis von Kommunikation, also eine spezifische Leistung des Kommunikationssystems Gesellschaft, die nur in diesem System und nur für dieses System erbracht werden kann. [...] Personen sind Bedingungen der Fortsetzung von Kommunikation, sind Adressen, Zurechnungspunkte, oft auch Erklärungen für Merkwürdigkeiten im Verlauf von Kommunikation“. (Luhmann 2002: 30) Im Hinblick auf die funktional differenzierte Gesellschaft besagt dies nicht nur den performativen Charakter der Personkonstitution, sondern auch eine soziale

Kontextualisierung, in der Menschen als verantwortliche Individuen gefragt sind. Damit werden der Person und ihrer personhaften Identifikation trotz der Undurchsichtigkeit des Bewusstseins und der Ablösung davon, was sich gerade im Bewusstsein abspielt, doch noch ein Wille, eine Intention oder ein Motiv beigemessen. Hierbei kann der Wille freilich nicht mehr als das Allgemeine im Sinne der transzendentalen Subjektivität verstanden werden. Seine Individualität ist vielmehr an den körperlichen sowie an den sprachlichen Äußerungen in der Selbstdarstellung aposteriorisch aufzuzeigen. Von der systemtheoretischen Perspektive her bezeichnet die Entsprechung, die sich zwischen praktischem Geschehen und Innerlichkeit zeigt, nicht ein Seiendes, sondern eröffnet eine Form der Individualität, in der Menschen als Individuen angesprochen werden, und in der die Handlungen zur Lösung des Problems der doppelten Kontingenz unmittelbar der Person zugerechnet werden müssen. Dies macht den Menschen zur Kontextur des autonomen Individuums und des freien Willens, deren Abwesenheit in der vormodernen Gesellschaft immer wieder behauptet wird. So lässt sich Luhmanns Personbegriff hier mit Positionen in Verbindung bringen, die dem transzendentalen Willen eine Entsubjektivisierung entgegensetzen, ohne nach der Kritik an dem autonomen Subjekt gleich vom Tod des Subjekts zu sprechen, wie es die Postmoderne und der Poststrukturalismus behaupten (vgl. Barthes 2000), - oder von der Fiktion des Willens, von der oft in der Hirnforschung (vgl. Markowitsch 2006) die Rede ist.

In der Tat hat Luhmann gerade mit Hilfe der Form der Person in seiner Stellungnahme zur Desubjektivierung und zum Dehumanismus das Subjekt und dessen Willen im Sinne der verantwortlichen und zurechenbaren Handlungsadresse empirisch rekonstruiert. Das Subjekt als solches ist nicht mehr transzendental begründbar, sondern konstruiert sich als das Personsein, dessen Gestaltung angesichts des

Formbegriffs, also den zweiwertigen Möglichkeiten in der unbestimmten Situation doppelter Kontingenz, offen bleibt. Dementsprechend zeigt sich die Subjektivität also in der Möglichkeit, dass die Beteiligten in einer Situation anders handeln könnten, als sie gehandelt haben. Das Personsein und dessen Subjektivität haben sich nicht immanent im Menschen eingestaltet, sondern ergeben sich aus einer Kontextualisierung bzw. einer Erwartung, die ihrerseits nur dadurch in die Praxis umgesetzt wird. Die auf diese Weise konstruierte Person kann als der zentrale Mechanismus für die strukturelle Kopplung zwischen psychischen und sozialen Systemen gelten. Sie ermöglicht es den psychischen Systemen, „am eigenen Selbst zu erfahren, mit welchen Einschränkungen im sozialen Verkehr gerechnet wird“. (Luhmann 1995a: 153f.) Mithin befinden sich psychische und soziale Systeme nicht in einer hierarchischen Beziehung, sondern begehen den Weg der Koevolution.

3.4 Die Vollziehung des Paradigmenwechsels: Es operiert!

Ich habe die Soziologie im Hinblick auf das soziologische Mikro/Makro-Problem und dessen Lösungen implizit als ein wissenschaftliches Teilsystem rekonstruiert, das sich mit Hilfe der empirisch/ontologisch-Differenz operativ-geschlossen organisiert. Hierbei kommen zwei der wichtigsten Aufarbeitungen des soziologischen Denkens in folgenden Formulierungen zum Ausdruck: Zum einen ist der Mensch als ein Subjekt oder ein autonomes Individuum selbst zum Problem geworden. Eine solche Problematisierung der anthrozentrischen Begründung kommt selbstverständlich nicht aus dem Nichts; sie beginnt vielmehr mit der Abkehr von der Vorstellung, dass die allgemeine Vernunft des Menschen als der transzendente Grund für das Welterkennen, die ästhetische Urteilskraft und die sollende Moralentcheidung dient. Demnach wird der Untersuchungsschwerpunkt tendenziell von der unendlichen Innerlichkeit, d.h. dem menschlichen Willen, der apriorischen Vernunft auf die

äußeren Strukturen und die zugrundeliegenden sozialen Praxen verlagert. Zum anderen wird die Gesellschaft als bestimmende Normativität auch immer in Frage gestellt. Hierbei geht es um die Argumentationskraft eines wenn nicht Rationalwahl-, so doch prozedural- und kontingent-orientierten Ansatzes gegenüber einem determinierenden. Die gleichzeitige Dekonstruktion des transzendentalen Subjekts und der normativen Gesellschaft darf aber nicht zu dem Schluss verleiten, dass es in der Tat keinen Menschen als den zurechenbaren Handlungsadressaten gebe, das Menschliche abhanden gekommen sei und das Alltagsleben im Grunde keine Regelmäßigkeit aufweise. Vielmehr wird dies nur in die Transformation der De-ontologisierung übersetzt. Im Klartext: Individuum und Gesellschaft müssen anders als bisher begründet sein. Sie unterliegen ihrerseits jeweils einem eigenen konstitutiven empirischen Prozess. Hinzu kommt, dass der ontologische Dualismus zwischen Individuum und Gesellschaft entsprechend aufgebrochen sein muss. Vor diesem Hintergrund lässt sich auch die weitgehende Ausblendung der Frage nach dem Individuums- und Gesellschaftswesen und nach ihrer möglichen Priorität für die Handlung erklären. All dies ist mehr oder weniger auf die Empirisierung und Entontologisierung gemünzt. Berührt sind damit die Fragen: Was bedeutet dann der *Mensch* (wohlgemerkt: nicht *der* Mensch), wenn er sich mit dem Anspruch auf Sozialität als eine soziale Konstruktion erweist, wenn er sich empirisch-praktisch gestalten, konstruieren und disziplinieren lässt und sich ins selbstbildende Spiel bringt? Was bedeutet dann eine Gesellschaft, wenn sie nicht ein für allemal angenommen und festgelegt worden ist, wenn sie nicht vom mikroskopischen Tun und Lassen abgekoppelt ist, sondern eine gesellschaftskonstituierende Relevanz aufzeigt? Der Soziologie stellen sich diese zwei Fragen, wenn sie Individuum und Gesellschaft nicht an die Vorgegebenheit bindet, die mehr oder weniger eine Ontologie beinhaltet, sondern stattdessen die empirischen Qualitäten in den Vordergrund stellt, in denen

Individuum und Gesellschaft gewissermaßen plastisch konstituiert oder praktiziert worden sind.

Als Folge darauf wird der Diskurs seitens des Individuums entweder auf eine Skizzierung der disziplinären Domestizierung oder auf die sichtbaren Darstellungen und Verhaltenseinschränkungen konzentriert. Die De- und Rekonstruktion der Gesellschaft liegt insofern nahe, als sich reale Handlungen nicht von dieser ableiten lassen, sondern sie unterstützen und nähren. In diesem Zusammenhang unterliegen sowohl Individuum als auch Gesellschaft einer Art ungezügelter Kontingenz; sie sind keineswegs etwas Bestimmtes. Vor allem daran hat Luhmann angeschlossen. Insofern lässt sich sagen, dass Luhmann im Hinblick auf die empirische Konstitution der Wirklichkeit, also die Entontologisierung tatsächlich nicht origineller oder profunder im Vergleich zu anderen Soziologen ist. Im Gegenteil sind seine Ausgangspunkte eher klassisch und zwar in dem Sinne, dass die Legitimität der okkulten oder extramundanen Substanz zur soziologischen Debatte gestellt werden soll. Der Paradigmenwechsel seiner Theorie ist freilich nicht nur in den Fragestellungen und Problemdiagnosen greifbar, sondern liegt vor allem in seinen Lösungen, die gleichzeitig die De- und Rekonstruktion des Subjekts und der Gesellschaft in Betracht ziehen und konsistent in die Theoriearchitektur einbauen, ohne sie aufeinander zurückzuführen, ohne schließlich noch um eine Rückkehr in irgendeine Ontologie zu bitten und ohne dabei den Tod des Subjekts zu verkünden oder die zumutbare Erwartung der Gesellschaft abzustreiten.

Luhmann sieht Individuum und Gesellschaft als zwei unterschiedliche operativ geschlossene Systeme, die jeweils über einen Operationsmodus verfügen. Daher ist

das Mikro/Makro-Verhältnis von einem anderen Interesse als von dem Individuum/Gesellschaft-Verhältnis beherrscht. Es setzt sich damit auseinander, wie sich die Wirklichkeit der Systeme operativ geschlossen entfaltet und organisiert. Hierbei geht es um eine mühsam der Ontologie und der Metaphysik abgetrotzte Einsicht. Systemoperation beruht nicht auf einer System/Umwelt-Einheit, sondern auf einer Differenz, die einerseits als Motivationsgrund für ihr Ingangkommen fungiert und durch die andererseits die Lebendigkeit und die Kontingenz eines Systems begründet ist. Die Prozesse der Operation sind ihrerseits darauf eingestellt, sich als Überraschung und Erneuerung zu erleben. In der ständigen Aktualisierung der Differenz (re-)produziert sich die Operation anschlussfähig. Die aufeinander anschlussfähige Bezogenheit bringt einerseits die Geschlossenheit, andererseits die Selbstorganisation des Systems zu Wege. Bekannterweise entnimmt Luhmann Husserl den Begriff der Selbstreferenz. Darauf stützend gewinnen Systeme dadurch ihre Einheit, dass sie sich in der System/Umwelt-Differenz immer nur auf sich selbst beziehen. Die Selbstreferenz ist aber nicht reine Selbstreferenz, sondern nur eine „mitlaufende Selbstreferenz“ (Luhmann 1984: 604), in der es immer eine Fremdreferenz als andere Seite gibt. Um die Paradoxie - die selbstreferentielle Systeme gelten zwar als Einheit, aber doch nicht als reine Einheit – zu entparadoxieren, hat Luhmann den Begriff des re-entry eingeführt. Durch den Prozessor des re-entry, also durch den Wiedereintritt der Unterscheidung in dieses unterscheidende System, liegt das System nicht nur einem empirischen Prozess zu Grunde, sondern geht auch über eine statische Ontologie hinaus. Der re-entry als die Reflexion von Systemen „zwingt zur Verabschiedung aller ontologischen Metaphysik und aller Aprioristik“ (Ebd.: 656). Eben in dieser autopoiesischen Reproduktion ist die ontologische Kontrastierung zwischen den Operationselementen und dem System zu entschärfen. Systeme lassen sich nicht verabsolutieren oder verontologisieren. Sie

erweisen sich vielmehr als eine emergente Entität, die sich in der ständigen Aktualisierung der System/Umwelt-Differenz bewähren muss.

Systemtheoretisch besehen liegt die Dekonstruktion der Ontologie nicht nur in der prozeduralen Dialektik. Vielmehr zeigt sie sich vor allem darin, dass die entstandene Wirklichkeit immer anders sein könnte und dass es auf Grund der Geschlossenheit und der Selbstorganisation keinen extramundanen Beobachter gibt. *Einerseits* ist die Emergenz der Systeme "nicht einfach Akkumulation von Komplexität, sondern Unterbrechung und Neubeginn des Aufbaus von Komplexität" (Luhmann 1984: 44). Hierbei erfahren die sich ständig in der gegenwärtigen Bewährung herstellenden Systeme eine radikale Verzeitlichung (vgl. Ebd.: 28), in der sich ein operativer Horizont echtzeitlich eröffnet. Dieser entfaltet die Sequenzierung von vorher und nachher, und bringt eine in der Echtzeit vorkommende Emergenz mit sich. Diesbezüglich kommt Miebach zu dem Schluss, dass Luhmann das Mikro/Makro-Problem auf die Zeitdimension verschiebt (vgl. Miebach 2006: 252f.).

Andererseits bestehen Systeme, in der operationellen bzw. der autopoiesischen Perspektive, aus Operationselementen, die sie produzieren (vgl. Luhmann 1990b: 15, *Identität – was und wie?*). Dies lehnt einen extramundanen Beobachter kategorial ab, der, wie der Name andeutet, den Operationsablauf von Außen beobachtet. Hier ist man aber auf eine Paradoxie gestoßen, wenn es um die Beobachtung der Beobachtung der Operation, also um die Beobachtung der zweiten Ordnung geht. Die Entparadoxierung erfolgt dadurch, dass die Beobachtung der zweiten Ordnung auch als eine Operation des Systemaufbaus angesehen wird. Dies wurde zuvor mit dem Begriff des re-entry, also der Reflektion des Systems erklärt. Dadurch stabilisieren

sich Systeme, und zwar dergestalt, dass sich Systeme auf Grund der ständigen Selbstbezogenheit und Selbstorganisation entparadoxieren. Diese autopoiesische Perspektive besagt einen radikalen Konstruktivismus (vgl. Esser/Luhmann 1996; Luhmann 1997a: 35), in dem sich Systeme empirisch und operativ-geschlossen vollziehen. Damit ist das Problem der Selbstanwendung der Differenz geklärt. Das Besondere dieser reflexiven Beobachtung liegt in der „*autologischen* Komponente ihres Beobachtens, das heißt darin, dass sie aus der Beobachtung ihres Gegenstandes Schlüsse auf sich selbst ziehen muss. Insofern ist sie selbst das, wovon sie sich unterscheidet. Sie selbst ist das, was sie nicht ist. Sie selbst ist als Beobachtung zweiter Ordnung eine Beobachtung erster Ordnung. Und ‚Autologie‘ heißt dann nichts anderes als Auflösung dieser Paradoxie durch Rückrechnung ihrer Feststellung auf sich selber“ (Luhmann 1990b: 16). „Dies führt zu einer radikalen De-Ontologisierung der Perspektive auf Gegenstände schlechthin. [...] Alles, was vorkommt, ist *immer zugleich* zugehörig zu einem *System* (oder zu mehreren Systemen) und zugehörig *zur Umwelt anderer Systeme*.“ (Luhmann 1984: 243) Insofern liegt die Erkenntnis selbstreferentieller Systeme weder in der sachlichen Metaphysik noch im subjektiven Vermögen. Sie „*ist also eine emergente Realität*, die sich nicht auf Merkmale zurückführen lässt, die im Objekt oder im Subjekt schon vorliegen [...]. Diese Einsicht sprengt [...] die Subjekt/Objekt-Schematik der Erkenntnistheorie“ (Ebd.: 658). In Bezug auf Erkenntnis selbstreferentieller Systeme geht es immer um einen Beobachter, der keinen privilegierten Anspruch auf einen Außenstatus erhebt, sondern immer nur mit Hilfe der System/Umwelt-Differenz sich selbst bezeichnet und von allen anderen unterscheidet. Hier liegt das eigentliche Problem der Ontologie, mit dem sich Luhmann in seiner operationellen Perspektive beschäftigt. Laut Luhmann ist die auf Differenz beruhende Selbstreferenz oder die mitlaufende Selbstreferenz kein totales Sein, keine teleologische Ontologie. Dies lässt

sich durch den Begriff der Form verdeutlichen, den ich im Abschnitt der Form der Person schon vorgestellt habe. In Anlehnung an George Spencer Brown hat Luhmann die Form als Form mit zwei Seiten angenommen. Sie ist „die Markierung einer Differenz mit Hilfe einer Unterscheidung, die dazu zwingt, entweder die eine oder die andere Seite zu bezeichnen“ (Luhmann 1990b: 17). Bei der Ontologie geht es daher nicht um „eine Seinsform, sondern die Sein/Nicht-Sein-Form“ (Ebd.: 18). So dürfen die Ontologien der Systeme keineswegs als positivistische Realitäten postuliert werden. Vielmehr erscheinen sie erst in der Operation als solche, müssen sich in der Gegenwart bewähren und bringen in der Tat schon immer eine unsichtbare Realität mit sich. Dies spricht den Systemen jede Verabsolutierung ab. Im Hinblick auf Systeme als solche geht es immer nur um „Momente des Konstitutionszusammenhanges offener Systeme, die dessen Autopoiesis tragen: um Elemente, um Prozesse, um das System selbst“ (Luhmann 1984: 606). Damit ist das Selbst bzw. die Identität der Systeme gewonnen und erscheint als ihre Ontologie, die in der Tat aber nur eine Seite der Form bezeichnet. Die auf diese Weise rekonstruierte Ontologie befindet sich ständig in der Aktualisierung. Dadurch ist einerseits das Mikro/Makro-Problem vom Individuum/Gesellschaft-Problem auf das System/Umwelt-Problem und die operative Selbstreferenz verlagert. Mit der operationellen Wende ist andererseits eine ontologische Wende deutlich zu sehen, in der Ontologie immer eine Form mit zwei Seiten ist.

Darüber hinaus kommt das Mikro/Makro-Problem auch im Verhältnis zwischen Interaktion und Gesellschaft vor. Die Kommunikationen, die auf der Ebene der Interaktion operieren, vollziehen unmittelbar die Gesellschaft. In diesem Zusammenhang lässt sich erschließen, dass Gesellschaft das Produkt von

Interaktionen ist. Gesellschaft ist zwar interaktionsnah aufgebaut, aber nicht mit Interaktion gleichbedeutend. Eben auf Grund dieser Differenz der Interaktion und Gesellschaft sind die gesellschaftlich-strukturellen Veränderungen möglich. Die Emergenz der Gesellschaft lässt sich auch dadurch verdeutlichen. Hier sieht man, dass sich das klassische Mikro/Makro-Problem in die Frage nach der empirischen Koppelung zwischen Interaktion und Gesellschaft transformiert. Die Gesellschaft kann nicht den Interaktionsablauf bestimmen. Vielmehr sind es die Interaktionen, die erst die Gesellschaft, die Emergenz einer neuen Realitätsebene produzieren. Darin ist die Entontologisierung der Gesellschaft auch deutlich zu erkennen.

Es bleibt noch eine Frage unbeantwortet, die das hier zu behandelnde Mikro/Makro-Problem betrifft, nämlich, wie sich die Kommunikationen, die in den einzelnen Interaktionen operieren, transsituativ, also über die Zeit- und Raumgrenze hinaus, anschließen. Für Luhmann beschreibt sich die moderne Gesellschaft als funktional differenzierte Gesellschaft, in der kein Teilsystem als Hauptsymbolik dient, der alle anderen Teilsysteme unterliegen. Im Gegenteil ist die moderne Gesellschaft mit Polykontextualitäten versehen. Es gibt also nicht nur *eine* Gesellschaft, sondern viele Gesellschaften, die sich funktional differenzieren. Die Gleichzeitigkeit der Gesellschaften eröffnet verschiedene Horizonte, die sich nach der eigenen System/Umwelt-Differenz auf tun. Die Welt sieht anders aus der Sicht der anderen funktionalen Differenz aus. Es wäre aber ein Irrtum, eine solche Gleichzeitigkeit verschiedener Gesellschaften mit dem subjektivistischen Gedanken gleichzusetzen, in dem die *eine* Welt in den Augen anderer Menschen anders aussieht. Für Luhmann sind Gesellschaften als Gegenstände nicht ontologisch vorgegeben und verändern ihre Darstellungsformen mit den unterschiedlichen System/Umwelt-Differenzen. Vielmehr

vollziehen sich Gesellschaftsgegenstände erst in den Operationszusammenhängen, die auf der funktionalen System/Umwelt-Differenz beruhen. Ferner werden transsituative Anschlusskommunikationen erst durch symbolisch generalisierte Kommunikationsmedien wie Wahrheit, Geld, Macht, Krankheit und Schönheit möglich, die zwei Optionen in jeder Operation praktisch eröffnen. Eben dadurch bilden die Kommunikationen, die sich nicht auf einen bestimmten Zeit- und Raumabschnitt beschränken, anschlussfähig einen transsituativen Kommunikationszusammenhang. Dieser erweist sich als die Realität der Systeme. Auf Grund der zwei möglichen Optionen der binären Codes werden Ontologien schließlich „durch die ausgebauten Codes symbolisch generalisierter Kommunikationsmedien mehr oder weniger abgelöst“ (Luhmann 1984: 205). Dies ist der Fall, weil Kommunikation bei jeder Operationsselektion zwei Möglichkeiten eröffnet und „die Freiheit reproduziert, anzunehmen oder abzulehnen“ (Ebd.). Kommunikation ist immer Kommunikation von etwas – dies ist parallel zur phänomenologischen Form des Bewusstseins von etwas. Husserl hat die Welt zuerst eingeklammert und ihre Realität im intentionalen Bewusstsein bestätigt. Gewiss müssen symbolisch generalisierte Kommunikationsmedien in der operationellen Perspektive als empirische Muster gelten, die sich in der Evolution praktisch bewähren. Dennoch stehen sie unter Verdacht, transzendente Themen zu sein, denn sie müssen schon immer vorausgesetzt werden, damit die Kommunikation quasi *intentional* von etwas kommuniziert und darauf stützend einen operativen Horizont eröffnet. Die transzendentalen Themen sind aber nicht mit den Gegenständen der Gesellschaft gleichzusetzen. Diese konstruieren sich vielmehr durch binäre Codes immer schon aposteriorisch und emergent. Dementsprechend bleiben die Transzendenz und die Ontologie der Gesellschaft aus. Stattdessen erfährt die Gesellschaft als solche eine rekursive Anschlussoperation.

Fazit: Systemtheoretisch wird im Hinblick auf das Mikro/Makro-Problem nicht mehr direkt die Frage nach dem Individuum/Gesellschaft-Verhältnis, nämlich Subjekt/Objekt-Schema erhoben. Vielmehr wird die Individualität als das aus Gedanken und Vorstellungen bestehende psychische System rekonstruiert, während sich Gesellschaft durch Kommunikation auszeichnet. In der operationellen Perspektive produzieren Systeme Elemente, aus denen sie bestehen. Sowohl psychische als auch soziale Systeme operieren autopoiesisch und dulden keinen Außenbeobachter. Sie organisieren sich selbst operativ geschlossen. Luhmann hat die Individualität brisant als die operative Geschlossenheit der psychischen Systeme, also des Bewusstseinsstroms rekonstruiert. Dennoch hat dies den Menschen als eine soziale Handlungsadresse noch nicht geklärt. Die Form der Person füllt gerade diese Lücke. Der Mensch und das Subjekt sind also im Dehumanismus der operationellen Perspektive nicht abhanden gekommen. Sie treten vielmehr kommunikativ auf und rekonstruieren sich als performative und zurechenbare Handlungsadresse. Der performative Charakter der Person bedingt nicht den Tod des Subjekts, sondern weist gerade *empirisch* die Subjektivität eines Menschen und das *Personsein* auf. Darüber hinaus entsteht das Mikro/Makro-Problem auch in der strukturellen Koppelung zwischen Interaktion und Gesellschaft. Diese wie jene bestehen aus Kommunikationen. Sobald eine Kommunikation auf der Ebene der Interaktion operiert, mündet sie unmittelbar in die Gesellschaft und vollzieht diese. Es gibt also keine interaktiven und gesellschaftlichen Kommunikationen, die sich unterschiedlich vollziehen. Interaktion und Gesellschaft sollen vielmehr als unterschiedliche Ordnungsebenen für Komplexität betrachtet werden. Im Fall der Gesellschaft haben symbolisch generalisierte Kommunikationsmedien die Aufgabe, die

Anschlusskommunikationen transsituativ zu ermöglichen. All dies kann man als ein Programm der Entontologisierung bzw. Empirisierung der Wirklichkeit ansehen. Das Sein, das das Ganze verkörpert, ist also das Produkt der sich auf Differenz stützenden Operationen und erweist sich als eine Form mit zwei Seiten.

Schluss: Jenseits von Mikro und Makro

Die Rekonstruktion des Mikro/Makro-Problems wurde in dieser Arbeit in drei Schritten dargestellt: Im ersten Kapitel wurde das Individuum/Gesellschaft-Verhältnis im Hinblick auf drei soziologische Klassiker, nämlich Emile Durkheim, Max Weber und Georg Simmel dargelegt. Sie vertreten jeweils einen methodologischen Kollektivismus, einen methodologischen Individualismus und einen methodologischen Situationalismus. Hierbei wurde das transzendente Subjekt als Erkenntniszentrum bzw. Weltinstanz in Zweifel gezogen.³¹ Das Individuum ist von seiner monadischen Vollkommenheit dadurch befreit, dass seine Sozialität angesichts der solidarischen Gemeinschaft, des Kulturzusammenhangs und der Wechselwirkung in Betracht gezogen ist. Es lässt sich berechtigt sagen, dass die Soziologie methodologisch vor allem auf der Kritik an der Subjektphilosophie beruht. Daran entzündet sich die soziologische Auseinandersetzung mit der Subjektdekonstruktion, was als eine Vorbereitung für die *radikale* Entsubjektivierung gilt, nämlich die *Enthumanisierung* in dem Sinne, dass das transzendente Subjekt bzw. das autonome Individuum seinen privilegierten Status als Begründungszentrum verliert, und vor

³¹ Die Stellungnahme, dass sich die Soziologie im 19. Jahrhundert auf der Basis der Reflexion über die Subjektphilosophie entwickelt, vertreten auch Heinrich Wahlen (1981) und Daniel Suber (2007). Ersterer konzentriert sich hauptsächlich auf die kantische Rezeption und die Verarbeitung der Erkenntnissoziologie, während letzterer sich im weiteren Sinne mit der soziologischen Kritik der philosophischen Vernunft auseinandersetzt. Dementsprechend stehen auch Diltheys und Husserls Programmatiken zur Diskussion. Daraus ergibt sich, dass die Klassiker der Soziologie sehr wohl die Dehumanisierung im Auge behalten haben. Damit ist Suber zu dem Schluss gekommen, dass die klassischen Soziologen wie Simmel, Weber, Mannheim und Schütz auf eine Theorie der Lebenswelt, nämlich auf Dynamisierung, Empirisierung, Pragmatisierung oder Verlebendigung setzen. Insofern haben sie „einem (post)modernen Begriff des Philosophierens den Weg geebnet, was bis heute von Seiten der Philosophie ignoriert wird“ (Suber 2007: 480). Suber hat mit seiner Belesenheit tatsächlich treffend herausgearbeitet, dass die Dynamisierung, Empirisierung und Pragmatisierung oder Verlebendigung im vollen Programm der soziologischen Klassiker zu finden sind. Aber dies ist nicht mit der Dehumanisierung gleichzusetzen. Durch meine Analyse stellt sich heraus, dass die Klassiker mehr oder weniger auf die humanistischen Gedanken zurückfallen, denn ein handelnder Mensch wird immer noch angenommen.

allem dass Praxen - abgekoppelt von dem Menschen sowie von seiner Intention überhaupt - angetrieben und aneinander angeschlossen werden können.

Mir scheint der Unterschied zwischen der Subjektdekonstruktion und der *radikalen* Entsubjektivierung von großer theoretischer wie praktischer Bedeutung zu sein. Die Subjektdekonstruktion ist nicht nur deshalb radikal, weil die Handlung nicht auf die allgemein begründete innere Unendlichkeit zurückführbar ist. Sie ist insofern *radikal*, als die Handlung, praktisch gesehen, von den menschlichen Potentialen wie Intention und Motiv abgekoppelt sein kann. Im Klartext: In der radikalen Entsubjektivierung werden ein vorsoziales Subjekt und seine Variante nicht angesetzt – Beispiele hierfür sind der Bürger trotz des Vorganges der Gesellschaft; der mit einem subjektiv gemeinten Sinn unterlegte Handelnde ungeachtet der Rücksichtnahme auf das Verhalten der anderen; nicht zuletzt auch das durch sein eigenes Tun und Lassen die Individualität gewinnende Individuum, das Beck in der Ablehnung der allgemeinen Subjektivität für Individualisierung einsetzt. Dementsprechend stehen der Mensch und seine Psyche bzw. seine Intention nicht mehr im Vordergrund der Praxis. Der dynamischen Situation, der Sprache, der Operation und der Disziplin wird nun eine größere realitätsgenerierende Bedeutung beigemessen. Der Glaube an den Menschen, vor allem an die Krone des Handlungsherren und den rational erwägenden Willen ist untergegangen. Hinzu kommt, dass die Intersubjektivität ihre Legitimität als ein Mittel, das Geheimnis zwischen ego und alter aufzuklären, verliert. Das Zustandekommen des Verstehens kann nicht einfach vom Postulat der Intersubjektivität gewährleistet werden, das in der Tat die dehumanistische Praxis noch nicht berührt. In der radikalen Entsubjektivierung ist eine Praxis weder menschenbezogen noch intentionsgeleitet. Sie kann und ist ihrerseits von der Intention abgekoppelt. Nun stellt sich hier heraus, dass die radikale

Subjektdekonstruktion die Enthumanisierung beinhaltet. Dies soll aber nicht vorschnell zu einem verdinglichten Menschenbild oder zur Erklärung der Invalidierung verführen. Wichtig hierbei ist vielmehr zu betonen, dass die Praxis und ihr Ablauf nicht von einer vorsozialen Substanz gesteuert sind. Eine solche Überlegung ist eigentlich nicht nur in der Soziologie zu finden, wenn man bedenkt, dass der Subjekt/Objekt-Dualismus aufgegeben werden muss und die traditionelle Metaphysik dementiert wird – während viele Soziologen erst später davon ausgehen, verkündet Martin Heidegger schon die radikal dehumanisierte Botschaft: Nicht der Mensch spricht, sondern die Sprache spricht (vgl. Heidegger 1959: 12).

Interessanterweise wird die Subjektdekonstruktion in der Soziologie oft als die Avantgarde der Postmoderne angesehen, die über die Vernunft bzw. den Willen herfällt und in der der Mensch als solcher nicht gegeben, sondern durch Diskurse, Performanz und Disziplinierung gemacht ist. Bei genauerem Hinsehen wird aber ersichtlich, dass die Soziologie der Unzufriedenheit mit dem kantischen Subjekt einerseits und dem Wunsch nach Sozialität wie Kulturalität andererseits entspringt. Die Soziologie entwickelt sich von Anfang an aus dem Geist der Subjektdekonstruktion und zwar vor allem in Anlehnung an das Zurückweisen des mit Willen und Vernunft ausgestatteten Subjekts. Dieses steht, subjektphilosophisch betrachtet, statt der in Dingen immanenten Metaphysik im Forschungszentrum. Es erhebt zwar mit der Betonung auf das transzendente Vermögen das Ich ins Erkenntniszentrum und verspricht damit die empirische Vielfalt, kann aber aufgrund der Allgemeinheit das Ich nicht vom Du unterscheiden. Der Wille liegt allen allgemein zugrunde. Insofern scheint das Subjekt in eine Zeitunabhängigkeit und Statik zu geraten. Eben dagegen wehrten sich Soziologen der ersten Generation und versuchten dabei, die Soziologie als eine neue Disziplin in der Abgrenzung zur

Philosophie zu begründen. Gabriel Tarde hat die isolierten Monaden für unzureichend gehalten und die „Mitarbeit einer großen Anzahl anderer Individuen“ bei der Handlung im Auge behalten. Dementsprechend hat er die sich zusammenschließenden Wechselwirkungen in die Theorie der Monaden eingeführt (vgl. Tarde 2009: 60). Das Manko des Monadengedankens liegt gerade in der sich genügenden Vervollkommnung und in ihrer Isolation. Nicht zufällig gehen auch Durkheim, Weber und Simmel von der Subjektdekonstruktion aus und befassen sich anschließend auf ganz eigene Weise mit der Aufarbeitung des Individuums. Dies ist gerichtet auf die Moralgemeinschaft, die sinnhafte Bezogenheit auf das Verhalten der anderen, den Kulturkontext und die psychische Tendenz, in Wechselwirkung zu stehen. Dadurch ist das Individuum unmittelbar bereichert, was uns dazu bringt, der menschlichen sowie der sozialen Umwelt Rechnung zu tragen.

Dennoch ist das Mikro/Makro-Problem insofern noch im Rahmen des Subjekt/Objekt-Dualismus experimentell, als entweder der Mensch durch die Moral- und Kulturgemeinschaft sozialisiert und intersubjektiviert ist, oder die Vergesellschaftung durch Wechselwirkungen zwischen den mit allgemeinem psychischem Treiben ausgestatteten Menschen zu erzielen ist. Der Mensch fungiert hier immer noch als das Element des Sozialen. Nur um noch einmal ein Beispiel zu nennen: Rickert folgend, hat Weber das transzendente Subjekt durch die sinnhafte Bezogenheit auf das Verhalten der anderen und die Kultur revidiert. Dadurch hat er gewissermaßen das kantische Subjekt dekonstruiert. Aber er verlässt hierbei nicht den humanistischen Standpunkt, in dem Handlung immer subjekt- und menschenbezogen ist. Die Handlungstheorie von Weber „verweist primär auf das handelnde Individuum und seine körperliche und mentale Ausstattung. [...] Und wenn M. Weber vom sozialen Handeln spricht, sieht er die Sozialität in der individuellen Intention, im

„gemeinten“ Sinn begründet.“ (Luhmann 1990c: 283) Für Weber ist der Mensch kein von der Zeit und dem Ort unabhängiges Wesen, sondern erweist sich als der Kulturmensch, der den kulturellen Habitus in sich trägt. Dieser schlägt sich transzendental im Menschen nieder. Hier muss immer noch ein handelndes Subjekt vor der sozialen Ordnung gegeben sein, um überhaupt die Handlungen zu treiben. Ich möchte bei diesem Thema nicht länger verweilen. Besonders zu beachten ist jedoch: Trotz der theoretischen Verzweigung begegnen sich die drei oben genannten Ansätze da wieder, wo der Mensch zwar semantisch dekonstruiert ist, aber theorietechnisch immer noch als Grundelement der Gesellschaftsgenese fungiert. Im Klartext: Das Individuum erweist sich in dieser Entsubjektivierung als der Bürger, als der Kulturmensch und als der über verschiedene seelische Elemente verfügende Mensch und beinhaltet daher die kollektivistische, kulturelle und soziale Qualität. Hier dient der Mensch gewissermaßen noch im humanistischen Sinne als Handlungsquelle und Handlungselement, aus dem das Soziale besteht.

Der Mensch als Handlungsgrund und als Grundelement des Sozialen wird aber mit der Enthumanisierung (wohlgemerkt: nicht nur mit der Entsubjektivierung) immer in Frage gestellt, da der Mensch nicht mehr im Zentrum der Handlungen steht und die Praxis im Grunde von der Intention und der Psyche abgelöst werden kann. Zu denken ist an Elias' emotionale Zurückhaltung, Foucaults Aufwecken des anthropologischen Schlafs sowie Goffmans dramaturgische Inszenierung und Luhmanns kommunikatives Soziales. Trotz der unterschiedlichen theoretischen Überlegungen sind sich alle einig: Der Glanz der menschlichen Potenziale wird bei der Praxisgestaltung ausgeblendet. Die Vitalität und Regelmäßigkeit des Sozialen ist nicht auf den Menschen und seine Variante zurückführbar. Vielmehr unterzieht sich die Wirklichkeitskonstitution einem von der Intention abgekoppelten Prozess und

gewinnt erst dadurch seine empirische sowie soziale Bedeutung. Währenddessen wird die Kritik an der alleinigen Erklärungskraft der Gesellschaft, an der einseitigen Perspektivenübernahme und an der Unterwerfung der Normen auch immer lauter. Theoriekompatibel muss die Emergenz des Sozialen hier der Frage nach ihren empirischen Elementen Rechnung tragen, wenn diese Aufgabe dem Individuum nicht mehr zukommt.

Vor dem Hintergrund dieser zwei Diskursbewegungen der De- und Rekonstruktion von Gesellschaft und Individuum befasste sich das zweite Kapitel mit Goffmans praktischer Perspektive, in der das Selbst und die Gesellschaft das empirische Produkt der interaktiven Praxen ist. Die Empirisierung und die Aposteriorisierung ließen sich im dritten Kapitel dann weiter mit Luhmanns operationeller Perspektive fortsetzen. Freilich sind hierbei die Praxis und die Operation weder strukturalistisch noch subjektivistisch oder humanistisch konzipiert. Auch wenn es sich absurd anhört: Sie praktizieren sich und operieren sich, indem sie auf Grund der undurchsichtigen Differenz nicht anders sein können und unter Druck stehend in Gang kommen. Es sind Praxen und Operationen, die das Individuum und die Gesellschaft erst erzeugen. Es sei angemerkt, dass sowohl Praxen als auch Operationen nicht aus dem Nichts kommen. Daher setzt Goffman den primären Rahmen ein, der „einen sonst sinnlosen Aspekt der Szene zu etwas Sinnvollem macht“ (Goffman 1977: 31). An dieser Stelle hat Eberle die goffmansche Rahmenanalyse und die schützische Lebensweltanalyse zusammen betrachtet und ist zu dem Schluss gekommen, dass uns diese wie jene auf die Interpretationsschemata sowie auf die konkreten kleinen Lebenswelten aufmerksam gemacht haben. Aber während sich die Lebensweltanalyse aufgrund der Sinnkonstitution im Bewusstsein noch sehr in der Bewusstseinsphilosophie festsetzt und daher immer noch ein philosophisches Programm ist, lehnt die Rahmenanalyse

das Bewusstsein als Ort der Sinnkonstitution ab und kann damit als ein soziologisches Unternehmen firmiert werden. (vgl. Eberle 1991: 205ff.) Ähnlich schlägt Luhmann die Lebenswelt vor, die keineswegs die Bestimmtheit der Praxis bedeutet. Vielmehr gilt sie als das primäre Deutungsschema für das vor Ort Vorgegangene und zwar ganz im schützischen Sinne, nämlich als „unbefragter Boden der natürlichen Weltanschauung“ (Schütz 1979: 25; vgl. Luhmann 1981: 237). Im Augenblick der Selektivität kann der grundlegende Auslegungsboden aber immer angenommen oder abgelehnt werden. Man kann mit Fug und Recht behaupten, dass Schütz, Goffman und Luhmann anhand ihrer jeweiligen Konzeption einen wertvollen Beitrag zur Auseinandersetzung mit der Sinn- und Wirklichkeitskonstitution leisten. Die drei Autoren richten ihren Blick auf den Prozess der sozialen Wirklichkeit. Aber während Schütz vornehmlich die sinnhafte Lebenswelt im Bewusstsein und in der Intersubjektivität untersucht, widmen sich Goffman und Luhmann der sozialen Ordnung in der praktischen und operationellen Perspektive, in der die lebensweltlichen Organisationsprinzipien und Systeme nicht subjektivistisch, sondern situationell wie interaktionistisch studiert werden und dementsprechend mit den konkreten Praxen ausgefüllt werden.

Am Ende dieser Arbeit werfen sich nun Fragen auf, die im Zusammenhang mit dem hier anzuschneidenden Mikro/Makro-Problem in eine neue soziologische Epistemologie eindringen und die bisher noch offen sind: Wie real (oder doch fiktional!) sind die Praxis und die Operation, wenn sie keine substantielle Existenz haben, sondern im Grunde darstellerisch gespielt oder sozial konstruiert sind und potenziell anders sein könnten? (I) Und wie verhält sich die soziale Konstruktion zu ihren Gegenständen? Gibt es überhaupt Realitätskontakt in der praktischen und der operationellen Perspektive? (II) Bei dem Versuch, diese Fragen zu beantworten, lege

ich eine soziologische Ontologie nahe (III). Diese ist weder Ding an sich noch Synthese im Bewusstsein. Vielmehr ist sie als solche erst durch Operation bzw. Praxis erzeugt oder - im soziologischen Jargon: - konstruiert worden. Sie ist aber deswegen nicht weniger wirklich. Ganz im Gegenteil beinhaltet sie durchaus den sachbezogenen Realitätsunterbau. Darüber hinaus wird Aufmerksamkeit auch auf die zeitliche Qualität gerichtet, indem sich die Praxis und die Operation als gesellschaftliches Ereignis darstellen und damit das invariante Wesen in konkrete empirische Erfahrungen übersetzt wird. Nicht zuletzt wird die soziale Dimension der soziologischen Ontologie dadurch berücksichtigt, dass sich die Praxis und die Operation ihrerseits durch das materielle wie immaterielle bzw. menschliche Gegenüber (die Umwelt) einschränken und bestimmen. So erfahren die soziologischen Ontologien sowohl einen deontologischen als auch einen (re-)ontologischen Prozess. Sie *sind* nicht im statischen Sinne, sondern sind mit der sachlichen, sozialen und zeitlichen Sinndimension ausgestattet. Sie können sich indes immer anders darstellen, als sie im Moment sind. Eins ist aber nicht zu übersehen: Es gibt sie im realen Sinne.

Hier soll zuerst die Wirklichkeit der Praxis und der Operation anerkannt werden. Die Welt ist zwar darstellerisch und konstruiert gebaut, dies bedeutet aber keineswegs nur ein fiktives Theater im Sinne der realitätsfernen Phantasie und der religiösen irdischen Leere. Die Welt ist ein Theater. Aber es ist unser Theater, das wir *leben*.

I. Praxis und Operation als Wirklichkeitsereignis

Mit der De- und Rekonstruktion der Gesellschaft und des Individuums haben Goffman und Luhmann das Problem des schlicht gegebenen Vorhandenseins aufgegriffen. Hierbei werden sowohl eine normativ regulierende Gesellschaft als auch das

autonome Individuum in Abrede gestellt. Nicht umsonst bewegen sich Goffmans wie Luhmanns Kritik an Gesellschaftstheorien im Bereich der politischen Vertragstheorie und des konventionsorientierten Ansatzes (vgl. Goffman 2001a: 64; Luhmann 1997a). Dieser wie jene sind für sie eine Zuflucht der divergenten Instabilität oder chaotischen Unbestimmtheit ins romantische *common-sense*-Land. Das Geschehen ist seinerseits so individuell und vielfältig, dass immer Zufälle, Überraschungen und Konflikte, die durchaus realitätsproduzierende Leistungen mit sich bringen, als einige der vielen Möglichkeiten der Praxis vorkommen können. Parallel dazu wenden sich Goffman und Luhmann aber kategorial von der subjektorientierten bzw. menschbezogenen Alternative ab, die die Handlungszurechnung in humanistischer Weise beim Menschen und seiner Kapazität lokalisiert. Dies ist der Fall bei Goffman, wenn er im Hinblick auf den öffentlichen Austausch bekundet: „Es geht hier also nicht um Menschen und ihre Situationen, sondern eher um Situationen und ihre Menschen.“ (Goffman 1971: 9) Darauf stützend hat Goffman das Individuum als „*product of a scene that comes off, and is not a cause of it*“ bezeichnet. (Goffman 1959: 252) Hierbei geht es um die darstellerischen Inszenierungen, die auf die Frage, was gegenwärtig-situationell vorgeht, reagieren und sich asymmetrisch einstellen, um eine Symmetrie bzw. eine eindeutige Situationsdefinition wieder herzustellen. Luhmann stellt das Individuum als Baustein der Gesellschaft insofern in Frage, als sich darin ein extramundaner Standpunkt verbirgt, der es verhindert, den Anspruch auf eine Empirisierung bzw. Entmetaphysierung befriedigend zu erheben. (vgl. Luhmann 1989: 212; vgl. Luhmann 1985: 8) Daraus lässt sich unschwer erschließen, dass Luhmann die Perspektive, in der ein Subjekt vor dem Sozialen angesetzt werden muss, für unangebracht hält.

Die Hinfälligkeit der einen Konsens untermalenden Gesellschaft einerseits und die

Ungültigkeit der intentionsgeleiteten Handlung andererseits führen unmittelbar zur Aufnötigung eines Begriffs, der das in der Echtzeit empirisch Verwirklichte in Richtung auf ein weder strukturalistisch noch subjektivistisch, und vor allem nicht humanistisch motiviertes Geschehen zum Ausdruck bringen kann. Theoriestrategisch besehen, setzt Goffman hier die interaktive Praxis ein, während Luhmann den Operationsbegriff aufnimmt. Nun rücken die Praxis und die Operation in den Vordergrund der empirischen Forschungen. Es sind Praxen und Operationen, aus denen Individuum und Gesellschaft bestehen. Hier vollzieht sich eine *praktische* und *operationelle Wende*, die sich dehumanistisch ausrichtet und mit Blick auf konkrete Situationen das gegenwärtig Erzeugte als das Wirkliche annimmt. Bis jetzt ist die Frage, wie real oder fiktional die Praxis und die Operation sind oder sein können, aber noch unbeantwortet. Um hier weiter zu kommen, ist es sinnvoll, zuerst auf eine andere Frage einzugehen, nämlich die Frage, wie es überhaupt möglich ist, dass der Praxis und der Operation weder eine strukturalistische noch eine subjektivistische oder humanistische Motivation zugrunde liegt.

Die Antwort darauf finden Goffman wie Luhmann in einer Differenzidee, indem sie die doppelte Kontingenz nicht als Handlungshindernis, sondern als Handlungsbedingung in ihre jeweilige Theorie einbauen. Gerade in der doppelten Kontingenz als eine notwendige Handlungsvoraussetzung lässt sich der dehumanistische Standpunkt deutlich ablesen. Bezugnehmend hierauf kann ein Geschehen im Selektivitätsprozess völlig von der Intention und der Psyche der Interagierenden abgekoppelt werden. Es knüpft an das vorherige Geschehen an und eröffnet einen Horizont für das mögliche nachherige Geschehen. Es ist dieses Nachhinein, in dem sich die Praxis bestimmt. Wohlgermerkt: Goffman hat den Begriff der doppelten Kontingenz nicht wörtlich in seinen Artikeln verwendet. Im Verlauf der

Untersuchung stellt sich aber heraus, dass die eigentliche Bedeutung dieses Begriffs in seinen theoretischen wie empirischen Überlegungen voll enthalten ist. Goffman hat die doppelseitig-undurchsichtige Instabilität und das Offenlassen der Handlungsmöglichkeit zwischen Interaktionsteilnehmern direkt im Blick, indem er die symmetrische Perspektivenübernahme von Mead als „eine zu starke Vereinfachung“ (Goffman 1971a: 93; dazu noch Smith 2006: 400) kritisiert. Dieser hatte zwar das vorsoziale Selbst abgelehnt, und dieses sowie dessen Sozialität auf praxeologische Weise rekonstruiert, hatte aber schließlich der Unterwerfung bzw. der Verallgemeinerung des *I* durch *me* nicht entkommen können. In diesem Zusammenhang hat Luhmann Meads Rekonstruktion treffend als „die halbierte doppelte Kontingenz“ bezeichnet (Luhmann 1984: 154). Tatsächlich scheint das Besondere des Goffmanschen Ansatzes zu sein, dass er mit einer dramaturgischen Herangehensweise das Geheimnis der Kopräsenz zutage bringt, in dem keine Eins-zu-Eins-Übertragung/Übernahme harmoniert, sondern „*a fundamental asymmetry*“ (Goffman 1959: 7) bei der Einführung des Du ins Ich herrscht. Es wird mit Zufällen bzw. Inszenierungen von beiden Seiten der Interaktionsteilnehmer gerechnet und dessen ungeachtet kann eine interaktiv-rituale Routine immer noch zustande kommen. Mit anderen Worten: Die symmetrische Zuständigkeit entspringt der asymmetrischen Notwendigkeit. Im Hinblick auf die Situationsdefinition ist Perinbanayagam zu dem gleichen Schluss gekommen, nämlich dass Mead wegen der Voraussetzung der gemeinsamen symbolischen Systeme nicht die beidseitig-wechselseitige Konstruktion des Sozialen auf den Begriff bringt, während Goffman mit seiner dramaturgischen Methode die Manipulation und das immer vorbehaltene Anderssein ins Auge fasst, die er als „*a genuine act of communication*“ (1974: 533) bezeichnet. Die Veränderung bzw. die realitätsgenerierende Errungenschaft des Sozialen bedarf hier nicht der Vernunft, wie

Mead es sich schließlich angenommen hat (vgl. Mead 1973: 245). Vielmehr verdankt sie sich unmittelbar der Asymmetrie und der daher rührenden Darstellung.

Behält man die asymmetrische Kontingenz und den Druck etwas zu unternehmen im Blickpunkt, kann die goffmansche Inszenierung nicht einfach als Lüge abgetan werden. Im Gegenteil bringt gerade sie die gegenwärtige Praxis zur Aufrechterhaltung der symmetrischen Situationsdefinition und zur Lösung der gegenwärtig entstehenden Probleme zum Vorschein. Die wieder hergestellte Symmetrie und die dazu verwendete Lösung besagen keine sollende Wahrheit. Sie sind erst durch die gegenwärtige Praxis zu beweisen. Diese ist da inszeniert, wo es ein Publikum gibt und eine Notwendigkeit besteht, etwas zum Ausdruck zu bringen und etwas dabei zu negieren, damit eine symmetrische Situationsdefinition wieder hergestellt ist. Insofern ist die gegenwärtige Praxis zur vollzogenen Wirklichkeit geworden, deren Realität voll berechtigt ist. Hier ist naheliegend: Die weit verbreitete Behauptung, dass Goffman die Tugend der Aufrichtigkeit aufs Spiel setzt, ist ein fataler Irrtum. Eine solche Diagnose ist in der Tat noch fest einer sollenden Absolutheit verhaftet und vernachlässigt dabei die sich augenblicklich ereignende Dynamik, die trotz der Möglichkeit des Andersseins eine glaubhafte bzw. eindeutige Situationsdefinition bewahrt und aufrecht erhält. Mit Hilfe von dramaturgischen Begriffen hat Goffman tatsächlich die Unbestimmtheit bzw. das Offenlassen der Möglichkeiten plausibel gemacht. In diesem Sinne ist unsere Praxis als Realität viel darstellerischer, als man es selbst zugeben will. Sie ist darstellerisch, weil sie immer anders sein kann und das nicht Aktualisierte bzw. die Negation der Möglichkeiten auf der Hinterbühne unmarkiert bleiben.

Im Vergleich zu Goffman hat Luhmann den Begriff der doppelten Kontingenz

wortgetreu aus den Arbeiten Parsons' entnommen (vgl. 1984: 149). Aber während dieser die Situation der doppelten Kontingenz als Risiko für die Handlung sieht und sie durch kulturelle Normen und Werte zu beseitigen versucht, preist Luhmann sie als Chance, dass etwas überhaupt in Gang kommen muss und das In-Gang-Gekommene auch anders sein kann – ganz im goffmanschen Sinne. Nicht *trotz*, sondern *wegen* der Undurchsichtigkeit praktiziert sich die Praxis und operiert sich die Operation. Sie unterliegen keinem Vorgegebenen, sondern avancieren selbst zum Wirklichkeitsereignis. Dieses ist einerseits auf Grund der doppelten Instabilität unvorhersehbar, unbestimmbar und daher auch inszenierbar. Was es schließlich wird, weiss niemand vorher. Was geschieht, muss geschehen und ist geschehen, auch wenn es sehr schmerzhaft ist. Andererseits erweist sich das Operierte eben deswegen selbst als ein emergentes Phänomen und schließlich doch als *aposteriorisch* bestimmbar. Diesbezüglich erwähnt Luhmann auch „Gegebenes [...] im Hinblick auf mögliches Anderssein“ und „Gegenstände im Horizont möglicher Abwandlung“ (Ebd.: 152; 402). Die auf diese Weise rekonstruierte Operation entkommt dem soziologisch oft beklagten substanziellen Wesen und gewinnt ihren empirischen Inhalt. Dieser ist nicht statisch über- oder unterbestimmt, sondern stellt sich dynamisch ein. Insofern ist die Operation keineswegs fiktiv, sondern erweist sich als die „einzige Realitätsgarantie“ (Ebd.: 604) überhaupt.

Kurzum: Die auf doppelter Kontingenz beruhende Praxis und Operation sind weder strukturalistisch noch subjektivistisch vorbestimmt, sondern sind mit darstellerischen bzw. inszenierten und emergenten Qualitäten ausgestattet, die eine asymmetrische Symmetrie bzw. eine unwahrscheinliche Wahrscheinlichkeit bedingen und in denen die Intention beim Entstehen des Sozialen nur eine geringere Rolle spielt. Insofern orientieren sie sich vor allem dehumanistisch. Dies darf aber nicht zu dem Gedanken

verführen, dass die inszenierte Praxis oder kontingente Operation nur halbe Wahrheit oder sogar Verfälschung sei. Wer dies im Hinterkopf hat, ist noch zu sehr einem substanziellen Wahrheitsbegriff verhaftet. Goffman sowie Luhmann haben in der Tat die substanzielle Wahrheit in die praktische bzw. operationelle Wirklichkeit, nämlich die inszenierte Realität und die kontingente Emergenz, transformiert. Die Konstruktiviertheit und das Andersseinkönnen erschüttern aber nicht im Geringsten die Wirklichkeit der Praxis und der Operation. Im Gegenteil offenbart die konstruktive Inszenierung geradezu ihren Geneseprozess und begründet damit ihre empirischen Qualitäten sowie ihre Realitätsunterstellung. Sie zeigen sich als Wirklichkeitsereignisse, die sich in der Echtzeit empirisch und praktisch vollziehen. Sie sind konstruiert und inszeniert, weil sie nicht substanziell unveränderlich bleiben oder sich wahrheitsgemäß verhalten. Sie sind aber auch real, indem sie in der konkreten Situation empirisch praktiziert und operiert werden müssen.

II. Gegenstand der Praxis und der Operation

Wie erläutert, basiert die goffmansche Praxis sowie die luhmannsche Operation nicht auf der Einheit, sondern auf der Differenz. Dieser Ausgangspunkt lässt sich zunächst bei der doppelten Kontingenz belegen. Indem diese weder durch das symmetrische Interaktionsmodell im Sinne der Generalisierung à la Mead noch im parsonsschen Konsensmodell weitergedacht wird, sondern ein asymmetrisches und nicht-hierarchisches Modell zu Grunde gelegt wird, erweisen sich die praktische und operationelle Realität als emergent, kontingent und inszeniert. Dementsprechend wird der Substanzbegriff radikal auf das in der Echtzeit Praktizierte und Operierte umgestellt. Hier wird die Stelle aufgenommen, an der die gegenwärtige Praxis und Operation empirisch „am Werk sein“ müssen. Hinzu kommt, dass die Situation der doppelten Kontingenz mit ihrer aufgrund des Informationsüberschusses sich

überraschenden Kapazität einen dehumanistischen Standpunkt offenlegt, in dem die Emergenz des Sozialen weder im Menschen noch in ihren Wechselwirkungen begründbar ist, sondern sich dramaturgisch und kommunikativ im praktischen und operationellen Sinne rechtfertigt mit dem Ziel, die Glaubhaftigkeit und die Anschlussfähigkeit fortzusetzen, herzustellen und aufrechtzuerhalten. Theoriearchitektonisch besehen, hat Luhmann dies ohne Zweifel ins volle Spiel gebracht, indem er psychische und soziale Systeme deutlich als zwei unterschiedliche Operationsarten behandelt, die jeweils über eigene Operationselemente verfügen. An dieser Stelle soll das Mikro/Makro-Problem jenseits des Subjekt/Objekt-Schemas aufgegriffen werden. Aus der Nähe betrachtet wird auch ersichtlich, dass Giddens Vorschlag, Struktur und *agency* befänden sich in der reflexiven *structuration* (vgl. Giddens 1984), zwar die dynamische Dialektik zwischen Struktur und Individuum berücksichtigt hat, aber immer noch im Subjekt/Objekt-Labor experimentiert, denn ein handelndes Individuum muss hier immer vorausgesetzt werden.

Wichtig dabei ist zudem, dass die praktische und die operationelle Perspektive die Wirklichkeit verzeitlicht haben, indem sich die Praxis und die Operation als momentanhafte Ereignis in den konkreten Situationen und empirischen Erfahrungen erweist (vgl. Luhmann 1984: 28; dazu noch Heintz 2007; Cevolini 2007). Hier ist die Ordnungs- und die Gegenstandsfrage darauf ausgerichtet, wie sich die Anschlussfähigkeit bei einem „Dauerzerfall“ (Luhmann 2005: 57) bzw. bei einer Temporalisierung von Ereignissen (vgl. Luhmann 1984: 473) darstellt und wie sich ein inhaltsvoller Zusammenhang horizontal kontextualisiert. Anders ausgedrückt: Die Entdramatisierung und die Entparadoxierung, die das Flüchtige ins scheinbar Ewige transformiert, ist auf die Frage verlegt, wie die in der jeweiligen Gegenwart produzierten Praxen oder Operationen anschlussfähig aneinander angeschlossen

werden (dazu auch Nassehi 2008c) bzw. glaubhaft weiter gespielt werden (vgl. Goffman 1977: 602). Offensichtlich hat dies unmittelbar mit dem Mikro/Makro-Verhältnis zu tun.

Gegen strukturalistisch und subjektivistisch angelegte Handlungen verbünden sich die praktische und die operationelle Perspektive mit dem von Andreas Reckwitz vertretenen *cultural turn* (2000) und mit dem in der amerikanischen Wissenschaftslandschaft etablierten *pragmatic turn* (v.a. in der Ethnomethodologie). Sie alle richten ihr Augenmerk auf das vor Ort Geschehene und können daher theoretisch und methodologisch nicht umhin, sich mehr oder weniger mit der Frage des Geschehenssettings als Gegenstand zu befassen. An dieser Stelle bietet Reckwitz eine eher konventionelle Lösung an, nämlich das wissensbasierte *Know-How* (vgl. Reckwitz 2000: 578ff.). Damit versucht er, die metaphysische bzw. ontologische Was-Frage auf die methodologische Wie-Frage umzustellen und verstreute Handlungen auf einem roten Wissensfaden, der implizit in der Praxis vorhanden ist (vgl. Reckwitz 2006b), aufzureihen. Dies führt die Besonderheit/Allgemeinheit-Differenz aber schließlich wieder zu einem regulierenden Wissensreservat einerseits und zu einem sich gewissermaßen rational orientierenden Individuum andererseits zurück. Die Impliziertheit des Wissens ist hier nicht weiter erforscht worden und wurde einfach im menschlichen Know-How installiert. In diesem Sinne hat die Kulturwende den Gegenstandsbereich eigentlich nicht berührt. Und es stellt sich heraus, dass sie in der Tat noch sehr viel mehr der Handlungstheorie verhaftet ist, als sie es vielleicht zugeben will. Ebenso misstrauisch geht die Ethnomethodologie mit der Gegebenheit und Festigkeit um, indem die Vorgehensweise der ethnomethodologischen Indifferenz eine hinter der Praxis vorgegebene formale Struktur ablehnt und stattdessen darauf zielt, „die Darstellungen

von formalen Strukturen durch die Gesellschaftsmitglieder [...] zu beschreiben“ (Garfinkel und Sacks 1976: 139). Um diesen Anforderungen gerecht zu werden, wird hier der Blick auch auf das situationell pragmatisch Geschaffte und die individuelle Erfahrbarkeit gerichtet (vgl. Hilbert 1990: 795; Bergmann 2000: 119ff.). Diese fokussierte Aufmerksamkeit auf das Lokale hält die pragmatische Wende dennoch davon ab, dem operativen Zusammenhang über die gegenwärtige Situation hinweg nachzugehen und der Gegenstandsfrage auf den Grund zu gehen (vgl. Knorr-Cetina 1981: 6; Alexander und Giesen 1987: 28; Basaure und Boltanski 2008: 7).³²

Im Hinblick auf Entdramatisierung und Entparadoxierung haben die praktische und die operationelle Perspektive ganz andere Überlegungen als die Kulturwende und die pragmatische Wende. Darüber hinaus liegt ihre Lösung auch nicht im summierten oder additiven Ergebnis. Vielmehr schließen sie eher an der hegelsch-dialektischen Beziehung an, da sie die wechselseitige Prozessierung zwischen Elementen und Ganzem dynamisch im Visier haben. Damit gelingt es ihnen, die stabilen Strukturen und den prozessuralen Werdegang bzw. die Rahmen und ihre Rahmung gleichzeitig in Betracht zu ziehen (vgl. Luhmann 1984: 33f.; vgl. Luhmann 1994c). Sie richten folglich ihre Aufmerksamkeit im eigentlichen Sinne auf die sachliche Relevanz und gegenständliche Realität, die früher oft als dinghafte Metaphysik aberkannt worden ist, während sich die anderen Ansätze noch tief in Intersubjektivität verwickeln oder sich

³² In Bezug darauf hat Richard Hilbert (1990) versucht, mit Collins' *interaction ritual chains* die Ethnomethodologie zu retten. Collins hat Makrostruktur biographisch als „a chain of interaction situations“ (1981: 998) rekonstruiert. Das Empirische ist für ihn nur das in der Echtzeit Abgespielte, das sozusagen beobachtbar, hörbar und sichtbar ist. Darauf stützend ist Hilbert der Meinung, dass Collins „the act of classification, typification, counting, itself as the activity of interest along these chains“ (1990: 802) bezeichnet. Somit ist die Frage nach der Verbindung zwischen Mikrosituation und Makrostruktur von geringem Interesse, denn sie „are simultaneously generated“ (1990: 805). Hier bleibt die Frage, wie es praktisch und theoretisch möglich ist, dass die Mikrosituation und Makrostruktur durch gleiche Praxen (re-)produziert sind, aber tatsächlich unterschiedliche Eigenschaften besitzen, dennoch unbeantwortet.

bescheiden mit der Dekonstruktion des Vorhandenseins zufrieden geben, ohne diesem auch eine Wirklichkeitskonstitution zusprechen zu können. Die praktische und die operationelle Perspektive unterscheiden sich aber in zwei entscheidenden Punkten wieder von Hegel:

Zum einen bewegt dieser sich noch im Subjekt/Objekt-Schema, während jene sich davon abwenden. Hegel hat das weltgeschichtliche Individuum und das Selbstbewusstsein durch Einführung des Gegenübers thematisiert. Hierbei ist das Soziale aber von Anfang an vom Staat, genauer formuliert: von der Unterwerfung durch den Staat auf der Objektseite gewährleistet. Im Unterschied dazu legen die praktische und die operationelle Perspektive aber großen Wert auf die Sozialitätsgenerierung. Sie begründen die Emergenz des Sozialen auf antihumanistische Art, betrachten statt den Menschen die interaktive Praxis und Kommunikation als Grundelement des Sozialen und verzichten damit auf das Subjekt/Objekt-Schema. Dies lässt sich schon bei der doppelten Kontingenz aufweisen. Auf der Ebene des Operationszusammenhangs hat Luhmann stattdessen ein System/Umwelt-Schema vorgeschlagen, wobei Goffman das Vorder-/Hinterbühne-Schema zur Erhaltung der eindeutigen Situationsdefinition und zum Theaterspielen überhaupt im Auge hat.

Zum anderen gehen im Anschluss daran die praktische und die operationelle Perspektive von der Differenz aus, während Hegel noch sehr mit der Einheitsidee behaftet ist. Konsequenterweise kann Hegel keine mitlaufende nicht-aktualisierte Seite, also keinen *unmarked space* in seine Gedankenwelt einbauen und muss schließlich nach dem Absoluten, nämlich dem Geist trachten. Im Gegensatz dazu beinhaltet die praktische und die operationelle Perspektive eine mitlaufende

Fremdreferenz in Anlehnung an eine Hinterbühne, wo „*the suppressed facts make an appearance*“ (Goffman 1959: 112)³³, und an Umwelt, wo sich das Mögliche temporal niederlassen kann (vgl. Luhmann 1984: 36). Hier lässt sich noch einmal sehen: Nicht *trotz*, sondern *wegen* der Differenz sind die Praxis und die Operation in Gang gekommen. Das System als solches und die Vorderbühne können sich immer anders darstellen. Es ist gerade die Differenz, die sich der Praxis aufnötigt und die Unwahrscheinlichkeit wieder in die Wahrscheinlichkeit bringt. Die Pointe hierbei scheint mir darin zu liegen, dass sich die interaktive Praxis als „eine Art, Dinge zu tun, die sich auch anders tun lassen“ (Goffman 1977: 606), erweist. Freilich müssen sowohl die Hinterbühne als auch die Umwelt auf der Ebene der Operation unsichtbar bleiben. Das System und die Vorderbühne, die die System/Umwelt-Differenz und die Vorder-/Hinterbühne-Differenz zur Operation bzw. zur Darstellung verwenden, sind in diesem Sinne immer rekursiv auf sich selbst bezogen und erweisen sich als Inkarnation der Realitäten, ohne hierbei die Hilfe des einheitlichen Absoluten zu erbitten.

Bis jetzt lässt sich festhalten: In der praktischen und der operationellen Perspektive werden der Gegenstand und dessen Realitätsbezug durch Praxis und Operation dynamisch und dialektisch erzeugt. Die realen Gegenstände als solche sind nicht dinghaft immanent, sondern selbstreferentiell hervorgebracht. Hiermit bedürfen sie keines Außenstandpunkts sowie keines reduzierbaren Außengrunds. In diesem Sinne

³³ Die Vorder-/Hinterbühne-Grenze orientiert sich nach der gepflegten Impression bzw. Erhaltung der Situationsdefinition, die vor einem Publikum aufrecht zu erhalten ist. In diesem Zusammenhang schreibt Goffman: „... when one's activity occurs in the presence of other persons, some aspects of the activity are expressively accentuated and other aspects, which might discredit the fostered impression, are suppressed. It is clear that accentuated facts make their appearance in what I have called a front region; it should be just as clear that there may be another region – a 'back region' or 'back-stage' – where the suppressed facts make an appearance.“ (Goffman 1959: 112) In diesem Sinne ist es sinnvoll und berechtigt, die Vorder-/Hinterbühne-Grenze mit der System/Umwelt-Differenz, die den Aktuelles/Mögliches-Unterschied ausdrückt, zu vergleichen.

sind Aussagen wie die „Auto-Ontologisierung des selbstreferentiellen Operierens“ (Nassehi 1992: 63) bzw. die Realbezogenheit der Systeme (vgl. Luhmann 1984: 245) sehr wohl berechtigt. So bezeichnet Goffman sich in einem Interview als ein kultureller Positivist (vgl. Verhoeven/Goffman 1993: 324), obwohl dies mit seiner Kritik an der Gesellschaftstheorie und mit seinem praktisch-orientierten Standpunkt nicht ganz kompatibel ist. Diese Realitätsunterstellung darf aber nicht als absolut oder metaphysisch verstanden werden. Vielmehr unterzieht sich die Realitätsbezogenheit der Empirisierung, der Dynamisierung und der Prozessierung. Des Weiteren bringt sie immer eine andere Seite mit sich, die als notwendige Bewegungsbedingung fungiert und auf der Ebene der Praxis und der Operation unsichtbar oder versteckt bleiben muss. Die andere Seite besagt nicht nur das Andersseinkönnen. Vielmehr bringt sie auch die Deontologisierung zutage. Der Operations- und Praxiszusammenhang ist insofern ontologisiert, als sich Praxen mit der stetigen Aktualisierung der Differenz rekursiv vernetzen und sich als solide Realitäten erweisen. Er ist wiederum deontologisiert, denn es gibt in der Aktualisierung immer zwei Möglichkeiten, nämlich angenommen oder abgelehnt zu werden.

Die Anschlussfähigkeit der Praxis hat Goffman in einem Problem/Lösungs-Zusammenhang autokatalytisch rekonstruiert, indem er die interaktiven Praxen als dynamische Lösungen sieht für die Erhaltung der vor dem Publikum gemachten Situationsdefinition und für die Vermeidung der disruptiven Events, um die Negationen auszuschließen und die ganze Show zu retten (vgl. Goffman 1959: 239). Das Problem und die Instabilität, die in jedem Augenblick auftauchen, und die dynamischen sowie vielfältigen Lösungen in der Gegenwart beruhen auf einer sich aus der Vorder-/Hinterbühne-Differenz ergebenden Situationsdefinition und produzieren dabei einen Problem/Lösung-Zusammenhang,

der immer rekursiv mit der Erhaltung der eindeutigen Situationsdefinition vor dem Publikum zu tun hat. So bedarf die Dramatik des Sozialen keines Außenstandpunktes. Es lohnt sich anzumerken, dass laut Goffman eine so rekonstruierte Ordnungsgenese nicht nur für Interaktion, sondern im eigentlichsten Sinne auch für Politik, Ökonomie usw. gilt (vgl. Goffman 2001a: 63). Somit plausibilisiert sich Goffmans Festlegung, dass die hierarchische Ordnung Ergebnis der Praxen ist (vgl. Goffman 2001a: 87), die sich transsituativ anschlussfähig an der Erhaltung einer eindeutig-hierarchischen Situationsdefinition orientieren. Dies heißt aber nicht, dass die Situationsdefinition unveränderbar bleibt, wie es anfänglich vor dem Publikum dargestellt wird. Vielmehr geht es darum, die Unwahrscheinlichkeit oder Unstabilität, die in der Situation der doppelten Kontingenz entsteht, durch *impression management* oder Inszenierung wieder in die Wahrscheinlichkeit und in die temporalisierte Stabilität zu bringen oder eine eindeutige Situationsdefinition dynamisch aufrecht zu erhalten, damit es situationsmäßig und glaubhaft weitergehen kann. An dieser Stelle rechtfertigt sich, dass ein Missverständnis auch als eine Verstehenspraxis angenommen werden kann und durchaus über Realitätsqualität verfügt (vgl. Collins 2005: 128) – ganz im luhmannschen Sinne, nämlich dass Nicht-Kommunikation, Kopfumdrehen oder Fehlkommunikation auch eine Kommunikation ist (vgl. Luhmann 1984: 196). Es handelt sich nicht um das richtige oder falsche Verstehen im wahrheitgemäßen Sinne, sondern um die glaubhafte Anschlussfähigkeit, die die Fortsetzung des Spielens und der Operation ermöglicht. An die Anschlussfähigkeit anlehnend drängt sich nicht nur eine Vergangenheit auf, sondern auch die „unvorhersehbaren Lösungen ihrer [gegenwärtigen, H-M. J] Probleme, mit denen die Zukunft sich entfaltet“ (Mead 1969: 57). Aufgrund der glaubhaften Anschlussfähigkeit (nicht aufgrund der sollenden Bestimmtheit) erweist sich die vollzogene Realität nur als „Bezeichnung eines Unterschieds“ (Goffman 1977: 602). Sie markiert die glaubhafte Seite als

anschlussfähig und schließt die unglaubliche bzw. negative Seite aus, damit weiterspielt wird und sich eine gegenwärtige Instabilität wieder stabilisiert. Das Glaubhafte als der originale bzw. vorherige Stützpunkt bedeutet aber nicht die starke Wahrheit, sondern zeigt sich „eher im Reiche der Erfindung [*make-believe*, engl. *orgi.*] als in der Wirklichkeit“ (Ebd.: 604). So ist das Eigentliche „die Relation, und nicht die Substanz“ (Ebd.: 604). Das Original erlebt seinerseits auch einen Geneseprozess, der oft vernachlässigt wird. Die Relation der Ereignisse ist nicht in den Dingen oder in der subjektiven Substanz immanent. Vielmehr bildet sie erst einen anschlussfähigen Zusammenhang, der durchaus über sachliche Bezogenheit verfügt. Noch einmal: Es geht weniger um die starke Wahrheit als um die Anschlussfähigkeit und die Glaubhaftigkeit, die die Serialität bzw. das Nacheinander der Ereignisse in der Situation ermöglicht (vgl. Ebd.: 12 und 602). Insofern ist die Gegenwart nicht das Glück allein; oft ist sie gerade der Schmerz selbst. Eben auf einem solchen theoretischen Boden keimt die „Theorie der Unentrinnbarkeit“ (Nassehi 2008c: 26).

Mit Begriffen wie Selbstreferenz und Autopoiesis schließt die operationelle Perspektive auch kategorial einen Außenbeobachter aus und zwar in dem Sinne, dass die Systeme empirisch und praktisch die Elemente produzieren, aus denen sie bestehen (vgl. Luhmann 1984: 25). Sie sind Ergebnisse von tatsächlichen Prozessen ihrer selbstorganisierten Bestandserhaltung. Selbst die Beobachtung zweiter Ordnung muss als eine Praxis angesehen werden. Insofern gelten Systeme als selbstreferenziell geschlossen. Sie produzieren auf Grund systemrelevanter System/Umwelt-Differenz immer die Elemente, die „sich durch Rückzug auf sich selbst miteinander verhaken und dadurch Zusammenhänge bzw. Prozesse ermöglichen“ (Luhmann 1984: 69). „Alle operativen geschlossenen Systeme müssen ihre Realitätsindikatoren auf der Ebene ihrer eigenen Operationen erzeugen; sie verfügen über keine andere

Möglichkeit.“ (Luhmann 1996: 152) Insofern lässt sich wohl sagen, dass Systeme eigene Kausalitätsfunktionen aufbauen und die Selbstkonditionierung rechtfertigen. Die System/Umwelt-Differenz öffnet eine neue Einsicht in die Entstehungsbedingung, hier die *momentanhafte* Aktualitätsbedingung der Systeme, wobei die Selbstreferenz die Fortsetzungsbedingung, also die *anschlussfähige* Aktualitätsbedingung auf den Begriff bringt. Diesbezüglich hat Schmidt durchaus Recht (zitiert aus Nassehi 1992), wenn er die Realitätsunterstellung der luhmannschen Systeme aufzeigt. Aber seine Kritik, Luhmann eröffne deswegen eine Hintertür für die Metaphysik, ist insofern unhaltbar, als er die mitlaufende Fremdreferenz, den unmarkierten Raum und die momentan abgelehnten Möglichkeiten und deren praktische bzw. realitätsproduzierende Bedingung überhaupt nicht berücksichtigt. Es ist gerade die andere Seite, die in jeder Aktualisierung mitläuft und mit der sich Systeme entontologisieren. Parallel dazu macht der Blick auf die versteckte Hinterbühne auch die kontingente und emergente Realität sichtbar, wodurch sich der positivistische Realismus entpositiviert. Selbstverständlich müssen der unmarkierte Raum sowie die versteckte Hinterbühne auf der Ebene der Operation unsichtbar bleiben (vgl. Luhmann 1992).

Mit der autopoiesischen Selbstreferenz und der funktionalen Differenzierung lässt sich weiterhin erklären, dass Systeme immer nur jeweils eigene systemrelevante Probleme konditionieren und dafür eigene Lösungen bieten können. Eben in diesem systemrelevanten Problem/Lösungs-Zusammenhang konstruieren und teleologisieren sich Systeme rekursiv. Luhmann pflegt eine systemrelevante eindeutige Situationsdefinition, um die herum sich die Systeme bewähren. Hierbei läuft die Fremdreferenz immer mit. Dass Systeme sich in der Aktualisierung gleichzeitig ontologisieren und entontologisieren, lässt sich auch durch die symbolisch

generalisierten Kommunikationsmedien und deren zweiwertige Codes verdeutlichen. Ontologisiert sind Systeme, wenn die Annahmemöglichkeit als Realität praktisch aktualisiert ist. Sie entontologisieren sich insofern, als es vor Ort immer zwei Möglichkeiten gibt, nämlich angenommen oder abgelehnt zu werden, obwohl Systeme immer nur den positiven Wert markieren. In der Ökonomie geht es um Zahlen und Nicht-Zahlen; aber das ökonomische System bildet sich immer nur als Zahlen rekursiv heraus, wobei Nicht-Zahlen unmarkiert bleiben. Wissenschaft muss sich neutral als wahr erweisen, obwohl sich ihre Operationen auf die wahr/unwahr-Differenz stützen. Im Rechtssystem muss das Unrecht ausgeklammert werden, damit das Urteil recht/unrecht noch funktionieren kann. All dies besagt einerseits den rekursiv-geschlossenen Anschlusszusammenhang. Andererseits lässt sich dieser als „*Kontrolle der eigenen Negationsmöglichkeiten bei der Herstellung der eigenen Elemente*“ bezeichnen. Jeder Übergang impliziert ein (wie immer unbestimmtes) Nein und ist in dieser Verwendung konditionierbar. Dessen Kontrolle führt zu einer rekursiven Berechnung der Berechnung, und Realität ist für ein solches System nichts anderes als die so laufende Reproduktion – weil sie gelingt, wenn sie gelingt (was Irrtümer, Fehler und deren Korrekturen einschließt)“ (Luhmann 1984: 603; Herv. von Luhmann). Dies lässt uns wieder an Goffmans *impression management* denken. Die Praxen praktizieren sich und zwar in dem Sinne, dass sich die Negationsmöglichkeiten situationsmäßig und inszeniert auf der Hinterbühne verbergen, damit das Theater glaubhaft weiter gespielt werden kann. Mit Hilfe der symbolisch generalisierten Kommunikationsmedien gelingt es Luhmann auch, den Mechanismus der transsituativen Anschlussfähigkeit plakativ wie strategisch auszuloten, während Goffman die wiederholte Praxis in den transsituativen Gelegenheiten aufschlussreich betont, ohne hierbei jedoch einen überzeugenden Übergang zu vermitteln.

Kurzum: In der praktischen und operationellen Perspektive sind es Praxen und Operationen als Wirklichkeitsereignisse, die Gegenstände wie Gesellschaft oder Individuum produzieren. Hierbei besitzen Gegenstände den praktischen und operationellen Realitätsbezug. Es bedarf hier keines extramundanen Standpunkts. Die Gegenstände ontologisieren sich insofern, als sie sich bezüglich des Problem/Lösungs-Zusammenhangs praktisch produzieren und sich in der Vernetzung als Operationszusammenhänge erweisen. Sie sind aber in Hinblick auf das mitlaufende Andersseinkönnen wieder entontologisiert und entpositivisiert. Sie sind auch entparadoxiert und entdramatisiert in dem Sinne, dass die Vorder-/Hinterbühne-Differenz sowie die System/Umwelt-Differenz stets aktualisiert wird und dass die Hinterbühne und die Umwelt unmarkiert bleiben müssen. Was praktiziert und operiert ist, wird in der Vernetzung mit anderen Praxen und Operationen real und wirksam aufrecht erhalten. Hier vollzieht sich eine *ontologische Wende*, in der die Wirklichkeitsereignisse und deren Zusammenhänge dadurch *sind*, dass sich Gegenstände praktisch produzieren. Diese Wende beraubt die Realität ihres substanziellen-ontologischen Charakters und lehnt sie aber nicht rigoros ab, dies jedoch nicht aus Angst, wieder in die Metaphysik zu geraten. Vielmehr ist die Realität der Realität durchaus anerkannt. Das statische Wesen verdampft. Aber eben unter dieser empirischen Umstellung wird der Ontologie wieder eine faktische Rationalität zugesprochen, die nicht durch ein autoritäres Vorhandensein gedeckt wird, sondern in den Prozess der selbstgesteuerten Bestandserhaltung transformiert werden muss. Im Folgenden und zum Abschluss will ich näher auf die ontologische Wende eingehen und auf Weichenstellungen hinweisen, in denen sich die empirisch soziologisierten Ontologien von den metaphysisch bzw. substanziell begründeten Ontologien unterscheiden. Im praktisch-operationellen Sinne verfügen die Ontologien nicht nur

über sachliche, sondern auch über zeitliche und soziale Relevanz.

III. Die Skizze einer soziologischen Ontologie

Dass die Erkenntnis weder einer Wesensordnung oder dem Dingschema folgt noch der spekulativen Metaphysik immanent ist, findet sich fast in jedem aufklärerischen Denken bestätigt. Als dessen Hauptvertreter hat Kant sich entsprechend weniger mit der Was-Frage als mit der Wie-Frage beschäftigt – was die Soziologie aber gerne als eigene einzigartige Errungenschaft angibt. Bekannterweise wird Kants Bemühung um Erkenntnisbedingungen schließlich auf die Subjektseite verlegt. Selbst wenn Kant damit beachtet hat, die Erkenntnisfrage empirisch zu stellen, folgt jedoch aus der transzendentalen Allgemeinheit ein unempirischer Vollzug und – das scheinen die soziologischen Klassiker richtig erkannt zu haben – ein allen zugrunde liegender Wille. Auf diesen kann nach der Subjektphilosophie alles reduziert werden. Die Gegenstandsfrage wird hier dispensiert, und das Erkenntnis/Gegenstand-Verhältnis ist vor allem in der Subjektivitätsfrage eingeschränkt. Eben darin hat die Soziologie das empirische sowie methodologische Defizit der Subjektphilosophie erkannt. Obwohl die Soziologie den ersten Schritt in die Empirisierung wagt, kehrt sie bei den Versuchen manchmal wieder ins Dingschema zurück. Beispielhaft ist Emile Durkheims Vorschlag, Gesellschaft als Ding in der Naturwelt zu behandeln.

Im soziologischen Programm der De- und Re-Konstruktion der sozialen Wirklichkeit drückt die Soziologie die Scheu vor einer Vorgegebenheit aus, die sozusagen entweder an der gesellschaftlichen Realität vorbeigeht oder in die Metaphysik gerät. Eben diese Angst lässt die Soziologie am Programm der Empirisierung so festhalten, dass sie es schließlich nicht mehr wagt, von der Ontologie oder sogar von der Realität zu sprechen und sich nur mit der Enthüllung des Konstruktionsprozesses begnügt. Die

Behauptung, dass die Gesellschaft sozial konstruiert ist, ist nun – zumindest in der soziologischen Semantik – aber so inflationär, dass man damit nicht weiter kommen kann. Meiner Ansicht nach scheinen die praktische und die operationelle Perspektive gerade die Empirisierung im Zusammenhang mit der De- und Re-Konstruktion ins volle Spiel zu bringen, ohne dabei den realen Boden zu verlieren. Das Vorhandensein ist empirisch hergestellt oder zugespitzt gesprochen: sozial konstruiert, beinhaltet aber im eigentlichsten Sinne die Realitätsbezogenheit. Davon profitieren die Ontologien so, wie sie zuvor an ihrer Dekonstruktion gelitten haben. Insofern vollzieht sich hier nicht nur eine praktische bzw. operationelle Wende, sondern auch eine ontologische. Diese Wende lässt sich durch drei Weichenstellungen kennzeichnen, die mit den drei Sinndimensionen Luhmanns (vgl. Luhmann 1984: 92-147) in Verbindung gebracht werden.

Bekannterweise hat Luhmann den Sinn in die folgenden drei Sinndimensionen zerlegt, nämlich die Sozialdimension, Sachdimension und Zeitdimension. Dies führt unmittelbar zur Verflüssigung und Prozessierung des Sinnes. Aber anders als die gängige Dynamisierung ist der luhmannsche Ansatz vor allem dafür bezeichnend, dass die anderen Verweisungsmöglichkeiten aufgrund der Unterscheidung der Aktualität und Möglichkeit immer vorbehalten sind. Der aktuell vollzogene Sinn weist stets auf andere Möglichkeiten hin, nämlich darauf, dass er nur vor den anderen Verweisungshorizonten sinnhaft sowie sinnvoll ist. Der Sinn ergibt sich nur, wenn es andere Möglichkeiten gibt. Die Frau als solche ist insofern sinnhaft, als es den Mann und das dritte Geschlecht gibt. Der zu Beginn des 19. Jahrhunderts ans Licht gekommene und bis heute zumindest noch im Diskurs wirksame weibliche Schreibstil ermöglicht sich nur dadurch, dass man auf andere Schreibstile verweisen kann. Theoretisch gesehen, eröffnet dies einerseits einen Horizont mit anderen

Anschlussmöglichkeiten. Andererseits ist die Weltkomplexität dadurch reduziert, dass die Kontingenz bis zur Beliebigkeit angesichts der Verwendung der Unterscheidung von Aktualität und Möglichkeit doch bestimmbar ist und sich selbst beschränkt. Insofern versteht Luhmann unter Sinn eine „Formvorschrift“, die auf „*das Problem der Komplexität*“ (Luhmann 1984: 94) verweist.

Für Luhmann verwenden psychische und soziale Systeme Sinn als Medium, den anschlussfähigen Horizont und die Verweisungskette zu ermöglichen. So sind die Welten, die psychische und soziale Systeme erarbeiten, sinnhaft, d.h. die Welten psychischer und sozialer Systeme erscheinen als solche nur in der Form von Sinn. Es gibt für sie keine andere Wahl, was Luhmann als „Sinnzwang“ bezeichnet (Ebd.: 95). Die Sinnform ist zur Weltform geworden, indem der Welthorizont dadurch entsteht, dass sich die Verweisungen durch Sinn vernetzen.

In Hinsicht auf die Situation der doppelten Kontingenz beziehen die goffmansche Praxis sowie die luhmannsche Operation das menschliche wie soziale Gegenüber bzw. die Umwelt mit ein. Es lohnt sich hier anzumerken, dass Luhmann die Operation hauptsächlich in Form der Sprache bzw. Semantik darstellt (vgl. Schiewek 1992; Stäheli 2007: 72), während Goffman den räumlichen, körperlichen sowie sprachlichen Arrangements Rechnung trägt. Ferner ist diese Einbeziehung nicht die kausale oder hierarchische Perspektivenannahme; sie ist asymmetrisch in Erwägung gezogen und kann zum Schluss nur noch an eine eigene Verlaufslogik in Anlehnung an die Situationsdefinition anschließen. Daher ist es vielleicht besser zu sagen, dass sich sowohl Ego- also auch Alter-Perspektive in Beschränkung und Erwartungen des Gegenübers bestimmen und selektieren. Dadurch befreien Goffman wie Luhmann die Praxis und die Operation von ihrem isoliert-atomischen Charakter und sprechen ihnen

eine Sozialität zu. Der sich vervollkommnende Substanzbegriff verliert also seine Legitimität; stattdessen ist die *soziale Dimension* der Wirklichkeit nun nicht mehr zu vernachlässigen. Freilich ist die Aufmerksamkeit auf die soziale Dimension bereits bei der hegelschen Subjekt/Objekt-Dialektik, bei der durkheimschen Erklärungskraft des Sozialen durch das Soziale, bei der meadschen Perspektivenübernahme und auch bei der weberschen Bezogenheit des sozialen Handelns auf das Verhalten der anderen zu finden. Diese Versuche haben aber gewissermaßen eine normative Sozialdetermination impliziert. Dadurch wird einerseits die sozialitätsgenerierende Praxis nicht ernsthaft thematisiert; andererseits sind die zeitliche Qualität der Wirklichkeit und die reale Sachbezogenheit an den unbemerkten Rand geraten. Im Gegensatz dazu machen die auf doppelter Kontingenz gebaute Praxis und Operation gerade einen sozialitätproduzierenden und –durchsetzenden Prozess anschaulich. Sie stellen selbst die Emergenz des Sozialen her.

Darüber hinaus wird die *sachliche Dimension* der Wirklichkeit unmittelbar in Betracht gezogen. Durch Praxis und Operation ist die sachbezogene Realität zustande gekommen. Die Sache, die allen gemeinsam ist, ist das Produkt der Praxis und der Operation, deren Relationen durchaus realitätsbezogene Sachaussagen enthalten. Luhmann hat dies noch mit der funktionalen Differenzierung und den damit zusammenhängenden Themen auf den Begriff gebracht, während Goffman die gemeinsame Sache wie Hierarchie und Moral durchaus auf empirische und praktische Art thematisiert, ohne aber systematisch zu theorieren. Damit ist selbstverständlich nicht die Verdinglichung der Realität gemeint (vgl. Luhmann 1984: 109). Wenn man so will: Die Sachrelevanz nistet sich *intentional* in der Praxis und Operation ein. Die Intentionalität kann hier nicht auf das Subjekt verlagert werden, vielmehr findet sie sich in der Praxis und Operation selbst. Anders formuliert: Es praktiziert und operiert

hierbei immer „*something*“ (Luhmann 1987: 113). Dieses Etwas erweist sich als Themen oder Sachverhalte. Daher sind die Praxis und die Operation weder deine Sache noch meine Sache allein und ebenso wenig die Sache an sich. Vielmehr ist damit die gemeinsam produzierte Sache gemeint. „*Alle* haben es im Moment mit dem *gleichen* Objekt zu tun, und daraus ergibt sich eine Multiplikation der Anschlussmöglichkeiten für den nächsten Moment. Die Schließung öffnet die Situation, die Bestimmung stellt Unbestimmtheit wieder her. Aber es kommt nicht zu einem Widerspruch und nicht zu einer Blockierung, weil das Geschehen asymmetrisch als Sequenz geordnet ist und so erlebt wird.“ (Luhmann 1984: 231) Hier ist zu betonen: Im Feld des Gegenwärtigen sind die Praxis sowie die Operation „einfache, nicht näher bestimmte Wirklichkeit oder Existenz, ein einfaches *Das*“ (James 2006: 19, Herv. von James). Sie gelten als „praktische Wahrheit, *etwas, auf das eingewirkt werden kann*, und zwar in ihrer eigenen Bewegung“ (Ebd.: 20, Herv. von James). Mit der anschlussfähigen Serialität, oder wie James vorschlägt, in der Retrospektion (vgl. Ebd.: 19) bewährt sich der Gegenstand. Dies hängt selbstverständlich auch mit der Temporalisierung der Wirklichkeit zusammen.

Angesichts der Ablehnung der Vorgegebenheit muss auffallen, dass Goffman und Luhmann mit Blick auf das in der Gegenwart Praktizierte und Operierte durchwegs an die Idee des Nicht-Identischen anknüpfen, die das Ganze als das Wahre in Abrede stellt. Das Wirkliche wird nun empirisch auf den konkreten Erfahrungen angelegt und erweist sich daher als momentanhafte Ereignis (vgl. Luhmann 1984: 28 und 567), aus dem sich Erwartungs- und Ordnungsstruktur konstituieren, in der dann die neuen Ereignisse möglich sind. Anders formuliert: „Zeitlich gesehen sind Operationen Ereignisse, also Aktualisierungen sinnhafter Möglichkeiten, die im Augenblick ihrer Realisation schon wieder verschwinden.“ (Luhmann 1993: 50) Erst durch das

rekursive Netzwerk mit den anderen Ereignissen ist die Existenz einer Operation zu legitimieren. Insofern wird die Wirklichkeit durchaus mit dem *zeitlichen Sinne* ausgekleidet. Die Entparadoxierung bzw. die Entdramatisierung liegt dann in der Neutralisierung der anschlussfähigen Ereignisse, also in der Selbstreferenz der Systeme, was die sequentiell folgenden Praxen in einen Sinnzusammenhang bringt und auf die Gegenstandskonstitution bzw. Sachaussage und deren Strukturbildung verweist. Dies ist der Fall, weil die Selbstreferenz als eine Einheit „durch eine relationierende Operation zustandekommen kann; dass sie zustandegebracht werden muss und nicht als Individuum, als Substanz, als Idee der eigenen Operation immer im voraus schon da ist.“ (Luhmann 1984: 58)

Im Unterschied zu den üblichen Ansätzen der Dekonstruktion zeichnen sich die praktische und operationelle Perspektive dadurch aus, dass sie der Bestandserhaltung der Praxen und deren Zusammenhang eine Rationalität zusprechen, in der sich die weiteren Praxen ermöglichen. Die auf diese Weise wieder anerkannten Ontologien unterscheiden sich von der traditionellen Ontologie nicht dadurch, dass sie *sind*. Diese wie jene verfügen über Realitätsbezogenheit. Vielmehr liegt der wichtige Unterschied darin: Die traditionelle philosophische Perspektive tendiert zu der Ontologisierung der Empirie, während die praktische und operationelle Perspektive die Soziologisierung bzw. Empirisierung der Ontologien ins Zentrum ihrer Bemühungen stellen. Es gibt immer noch Ontologien, die aber nicht als vorgegeben begründet sind.

Empirisch fungieren die soziologischen Ontologien als Identität des Ordnungszusammenhangs, der sich durch das Medium Sinn plausibilisiert und die anschlussfähigen Realbezogenheiten vernetzt. Hierfür liefert die sich noch entwickelnde taiwanische Nationalidentität ein schönes Beispiel, um empirisch

plausibel zu beobachten, wie sich eine *imaged community* im andersonschen Sinne anhand einer Unterscheidung, nämlich der von Taiwan/Japan in der kolonialen Zeit und später der Unterscheidung von Taiwan/China, *praktisch* verstärkt und eine politische wie kulturelle Identität rekursiv herstellt, die dann weitere andere Praxen ermöglicht. Man kann wohl sagen: Die taiwanesishe Identität produziert sich durch die Unterscheidung Taiwan/Fremde.

Taiwan als eine vollwertige Nation ist in der internationalen Politik noch umstritten und voller Paradoxien. Auch innerhalb Taiwan ist die taiwanesishe Identität heute im Unterschied zu der chinesischen Identität noch sehr jung. Kurz einige Daten zur Geschichte: 1895 hat die chinesische Ching-Dynastie (1616-1912) Japan Taiwan als Schadenersatz überlassen, nachdem sie den Krieg mit Japan im Jahr 1894 verloren hat. Als Taiwan Kolonie von Japan war (1895-1945), wurde das taiwanesishe Kollektivbewusstsein eher als das chinesische Bewusstsein gegen die japanische Herrschaft ausgelegt und benutzt. Die taiwanesishe Identität als eine eigenständige kulturelle sowie nationale Identität war damals noch sehr vage. Die Linke schlug damals zwar die Autonomie Taiwans vor, aber die Idee einer taiwanesischen Identität als Identität *in her own way* war noch fremd.

Im Jahr 1945 hat Japan den zweiten Weltkrieg verloren und im Folgenden seinen Anspruch auf eroberte Länder, darunter Taiwan und Korea, aufgegeben. Der *Republic of China*, die von der Partei Kaumintang gegründet worden war und damals China regierte, ist damals auf Anordnung des amerikanischen Kommandanten Douglas MacArthur die Aufgabe zugewiesen worden, Taiwan von Japan zu übernehmen. Unmittelbar nach dem Weltkrieg ist der Bürgerkrieg in China rücksichtslos ausgebrochen. Wie bekannt, hat die kommunistische Partei, die später die

Volksrepublik China gründete, gegen die KMT den Krieg gewonnen. Die letztere und Millionen von Chinesen sind vor dem Krieg und vor dem Kommunismus nach Taiwan geflüchtet. Chiang Kai-shek, der Kommandant der KMT und spätere Präsident, und sein Sohn haben Taiwan unter der Diktatur über 38 Jahre regiert. Daher ist der offizielle Name von Taiwan *Republik China*. Die Unterscheidung Taiwan/China und die taiwanesische Identität als eine eigene Identität keimen mit dem Massaker 1947, in dem die taiwanesische Elite systematisch umgebracht wurde, und dem sogenannten weißen Massaker in den 1960er Jahren, in dem die Kommunisten verfolgt wurden. Das Regime hatte sich als Repräsentant des wahren China bezeichnet und die taiwanesische Identität unterdrückt. Vor diesem Hintergrund wird die demokratische Bewegung in Taiwan oft von der Unterscheidung Taiwan/China begleitet. Mit der sogenannten Demokratisierung Taiwans in den 1980er Jahren und mit dem ersten taiwanesischen Präsidenten wurde die taiwanesische Identität noch einmal verstärkt. Nach der Statistik des *Election Study Center* an der *National Chengchi University* ist die taiwanesische Identität von 17.3% im Jahr 1992 auf 50.80% im Jahr 2008 gestiegen, während die chinesische Identität von 26.2% auf 4.2% zurückgegangen ist. Selbst diejenigen, die sowohl chinesische als auch taiwanesische Identität annehmen, sind inzwischen von 45.4% auf 40.8% zurückgegangen (<http://esc.nccu.edu.tw/newchinese/data/TaiwanChineseID.htm>).

Die taiwanesische Identität ist nicht ontologisch vorhergegeben. Daher ist in Taiwan oft von „*Learning To Be Taiwanese*“ (Hsu und Fan 2001: 3) die Rede. Praxistheoretisch besehen geht es hierbei weniger um die Sozialisation, um eine vorhandene Identität zu erlernen oder symmetrisch zu übernehmen, sondern um die Wirklichkeitskonstitution und -herstellung. Die taiwanesische Identität produziert sich in der Verwendung der Unterscheidung von Taiwan und China, wobei die chinesische

Identität nicht dadurch verschwindet. Ganz im Gegenteil: Mit der Machtsteigerung Chinas und mit dem Ersatz des Repräsentanten durch die Volksrepublik China als einziger legaler China-Vertreter in der UN seit 1971 ist die chinesische Identität der Volksrepublik China auf der Weltbühne immer präsent. Der internationalen Gemeinschaft gelingt es aber nicht, die Republik China (Taiwan) in die Welt zu integrieren, sodass die taiwanesischen Identität von der Taiwan/China-Unterscheidung lebt und sich als eine Selbstidentifikation produziert (dazu auch das Beispiel von der Selbstidentifikation von Siebensachsen, siehe bitte Armin Nassehi und Georg Weber 1990). Ähnlich hat das Regime von Chiang Kai-shek die Taiwanesen und die nach dem zweiten Weltkrieg nach Taiwan geflohenen Chinesen so ungleichberechtigt behandelt, dass es Anlass gab, die taiwanesischen Identitätsmerkmale wie Sprache, Sitten, Bräuche und schließlich auch die Ethnizität von den chinesischen Identitätsmerkmalen zu unterscheiden und sich zu (re-)produzieren.

Die taiwanesischen Identität *ist*. Es gibt sie im eigentlichen Sinne. Wenn ein Taiwanese gefragt wird, ob er aus China kommt, kann er *vor einem Publikum* antworten: Nein. Hier ist die Antwort mit der Sozialdimension ausgestattet. Der Taiwanese kann seine Antwort weiter fortsetzen, wenn er möchte, und sagen: Nein, ich bin kein *Chinese*, sondern ein *Taiwanese* oder: ich komme aus *Taiwan*. Die Sachdimension der soziologischen Realität ist hier unmittelbar ans Licht gebracht. Etwas ist produziert. Selbst wenn der Fragende der Meinung ist, dass Taiwan zu China gehöre und erwidert: Das ist doch dasselbe. Der Taiwanese muss nicht symmetrisch seine Meinung übernehmen. Hier taucht wieder die Sozialdimension auf. Dieses gesellschaftliche Ereignis verschwindet, sobald es vollzogen ist. Bei einer solchen Temporalisierung der Praxis wird der Zeitdimension der Praxis Rechnung getragen. Sie ist aber transsituativ und schließt an andere Praxen in anderen Situationen mit der

Verwendung der Taiwan/Fremden-Unterscheidung an.

Kurzum: Es *leben* Ontologien und Realitäten, die weder zeitinvariant noch ortsfest sind. Vielmehr produzieren sie sich zeitlich, sozial und sachlich im praktischen und operationellen Sinne. Sie stellen sich weder strukturalistisch noch subjektivistisch ein und richten sich vor allem bemerkenswert dehumanistisch aus. Die Psyche und das Bewusstsein gilt in diesem Sinne nicht als eine erkenntnisnotwendige Voraussetzung. Was geschieht, muss geschehen und erweist sich als Realitätsunterstellung. In Anlehnung an den „Explosivstoff“ (Luhmann 1984: 656) der Selbstreferenz, nämlich in der „auto-poiesischen Wende“ (Schemann 1992: 215) konstruieren sich die Gegenstände selbst, ohne dabei einen Anspruch auf einen extramundanen Außenpunkt für sich zu erheben. Damit sind Realitäten entdramatisiert und entparadoxiert, also neutralisiert. Insofern können Ontologien selbstverständlich nicht als Meta-Physik verstanden werden; sie sind im eigentlichen Sinne empirische und praktische Realitäten (vgl. Rustemeyer 2007; vgl. Nassehi 2005: 180). Es ergibt sich hier eine „Ontologie ohne Metaphysik“ (Foucault 1974: 409). Ferner kommt diesen soziologischen Ontologien bei dem mitlaufenden Andersseinkönnen in praktischer sowie in theoretischer Hinsicht eine besondere Bedeutung zu. Was real geschieht, ist keine invariante Substanz, sondern kann kontingent anders emergieren. Nicht durch Einheit, sondern durch Differenz ist die Kontingenz empirisch zu bewältigen. Der Emergenzprozess ist dann oft in Vergessenheit geraten und verkörpert sich als das Wesentliche und das Unantastbare. Im Fall der Nationalidentität ist dies extrem zugespitzt, wovon aber die nationalen Mythen als Originale (im Vergleich zur Kopie) zehren und womit sie über Generationen hinweg überliefert sein können. Hier öffnet sich auch eine Hintertür für den Nationalismus.

Mit dieser ontologischen Wende zeigt sich empirisch wie methodologisch, dass jenseits vom Individuum/Gesellschaft-Schema praktiziert und operiert wird und dass sich die temporalisierten Elemente und deren Zusammenhang nicht in eine gegensätzliche Beziehung begeben. Vielmehr stellt sich ihre Beziehung als reflexive Prozessierung heraus. Nicht zuletzt existiert hierbei schon immer eine unmarkierte Seite, die sich in der zu sich gekommenen Wirklichkeit parasitär einnistet. Hiermit zeigt sich die Seinsqualität nicht als das wesentliche Ganze, sondern bringt soziale, sachliche und zeitliche Sinndimensionen mit sich. Das Sein kann indes immer anders sein. Dies heißt aber nicht gleich, dass das Vorhandensein dekonstruiert und mit neuen Stoffen ersetzt werden muss, noch weniger, dass eine Wahrheit dahinter steckt und unsere Aufgabe darin besteht, diese heraus zu finden. Abschließend lässt sich sagen: Beim Mikro/Makro-Problem geht es schließlich und in der Tat um zwei zentrale Fragen: einerseits die Empirisierung und Entsubstanziierung und andererseits die damit aufkommende Frage der Entparadoxierung und Entpositivierung.

Literatur

- Acham, Karl 1983: Philosophie der Sozialwissenschaften. Freiburg/München: Verlag Karl Alber.
- Adolf, Frank 2007: Marcel Mauss – *Durkheimien* oder eigenständiger Klassiker der französischen Soziologie? In: Berliner Journal für Soziologie, Heft 2, S. 231-251.
- Anzenbacher, Arno 1992: Einführung in die Philosophie. Wien: Herder.
- Albert, Gert 2005: Moderater Methodologischer Holismus, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Jg. 57, Heft 3, S. 387-413.
- Alexander, C. Jeffrey 1987: Action and Its Environments, in: Jeffrey C. Alexander, Bernhard Giesen, Richard Münch und Neil J. Smelser (Hg.): The Micro-Macro Link, Berkeley, Los Angeles und California: University of California Press, S. 289-318.
- Alexander, Jeffrey C./Giesen, Bernhard 1987: From Reduction to Linkage: The Long View of the Micro-Macro Debate, in: Alexander, Jeffrey/Giesen, Bernhard/Münch, Richard/Smelser, Neil J. (Hg.): The Micro-Macro Link. Berkeley: University of California Press, S. 1-42.
- Andersen, Niels Akerstrom 2008: The world as will adaptation: the interdiscursive coupling of citizens' contracts, in: Critical Discourse Studies Vol. 5, No.1, S. 75-89.
- Aron, Raymond 1967: Hauptströmungen des soziologischen Denkens. Zweiter Band, Emile Durkheim, Vilfredo Pareto, Max Weber, Köln: Kiepenheuer & Witsch.
- Baptista, Luiz Carlos 2003: Framing and Cognition, in: A. Javier Trevino (Hg.): Goffman's legacy, Oxford: Rowman & Littlefield, S. 197-215.
- Barry, Barnes 2001: The Macro/Micro Problem and the Problem of Structure and Agency. In: George Ritzer und Barry Smart (Hg.): Handbook of Social Theory, London: Sage.
- Barthes, Roland 2000: Der Tod des Autors, in: Jannidis, Fotis: Texte zur Theorie der Autorschaft.
- Basaure, Mauro/Boltanski, Luc 2008: Die pragmatistische Soziologie der Kritik heute. Luc Boltanski im Gespräch mit Mauro Basaure, in: Berliner Journal für Soziologie 18, Heft 4, S. 1-24.
- Bauman, Zygmunt 2005: Durkheim's society revisited, in: Jeffrey C. Alexander und Philip Smith (Hg.): The Cambridge Companion to Durkheim, New York: Cambridge University Press, S. 361-382.

- Beck, Ulrich 1994: Jenseits von Stand und Klasse? in: Beck, Ulrich/Beck-Gernsheim, Elisabeth (Hg.): Riskante Freiheiten. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 43-61.
- Beck, Ulrich/Willms, Johannes 2000: Freiheit oder Kapitalismus. Ulrich Beck im Gespräch mit Johannes Willms. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Berger, Johannes 1988: Modernitätsbegriffe und Modernitätskritik in der Soziologie, in: Soziale Welt 39, S. 224-235.
- Bergmann, Jörg 2000: Ethnomethodologie, in: Flick, U. u.a.: Qualitative Forschung. Ein Handbuch. Reinbek: Rowohlt, S. 118-135.
- Boltanski, Luc/Thévenot, Laurent 2007: Über Rechtfertigung. Eine Soziologie der kritischen Urteilskraft. Hamburg: Hamburger Ed..
- Boudon, Raymond 1987: The Individualistic Tradition in Sociology, in: Jeffrey C. Alexander, Bernhard Giesen, Richard Münch und Neil J. Smelser (Hg.): The Micro-Macro Link, Berkeley, Los Angeles und California: University of California Press, S. 45-70.
- Burger, Thomas 1987: Max Weber's Theory of Concept Formation. History, Laws and Ideal Types, Durham: Duke University Press.
- Butler, Judith 1991: Das Unbehagen der Geschlechter, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Butler, Judith P. 1990: Gender Trouble: feminism and the subversion of identity, New York: Routledge, Chapman & Hall.
- Cevolini, Alberto 2007: Die Episodisierung der Gesellschaft, in: Soziale Systeme 13, Heft 1+2, S. 136-148.
- Coleman, James. S. 1987: Microfoundations and Macrosocial Behavior, in: J.C. Alexander, B. Giesen, R. Münch und N. J. Smelser (Hg.): The Micro-Macro Link, Berkeley: University of California Press, S. 153-173.
- Collins, Randall 1981: On the Microfoundations of Macrosociology, in: American Journal of Sociology, Vol. 86, No. 5, S. 984-1014.
- Collins, Randall 1988: Theoretical continuities in Goffman's work, in: Paul Drew and Anthony Wootton (Hg.): Erving Goffman: exploring the interaction order, Cambridge: Polity Press, S. 41-63.
- Collins, Randall 2005: The Durkheimian movement in France and in world sociology, in: Jeffrey C. Alexander und Philip Smith (Hg.): The Cambridge Companion to Durkheim. New York: Cambridge University Press, S. 101-135.
- Crook, S./Taylor L. 1980: Goffman's Version of Reality, in: Jason Ditton (Hg.): The View from Goffman. London: Macmillan, S. 233-251..

- Crossley, Nick 1995: Body Techniques, Agency and Intercorporeality: On Goffman's Relations in Public, in: *Sociology* Vol. 29, No. 1, S. 133-149.
- Dahme, Heinz-Jürgen 1981: *Soziologie als exakte Wissenschaft: Georg Simmels Ansatz und seine Bedeutung in der gegenwärtigen Soziologie. Teil 2: Simmels Soziologie im Grundriß.* Stuttgart: Enke.
- Dallinger, Ursula 2007: Die Wiederentdeckung sozialer Regeln – Institutionen bei Durkheim und North, in: *Österreichische Zeitschrift für Soziologie*, Volume 32, Nummer 1, S. 66-93.
- Davis, Murray S. 1997: Georg Simmel and Erving Goffman: Legitimizers of the Sociological Investigation of Human Experience, in: *Qualitative Sociology*, vol. 20, No.3, S. 369-388.
- Drew, Paul/Wootton, Anthony 1988: Introduction, in: Paul Drew und Anthony Wootton (Hg.): *Erving Goffman: exploring the interaction order*, Cambridge: Polity Press, S. 1-13.
- Durkheim, Emile 1961: *Regeln der soziologischen Methode*, Neuwied: Luchterhand.
- Durkheim, Emile 1967: *Soziologie und Philosophie*, Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Durkheim, Emile 1973: *Der Selbstmord*, Neuwied und Berlin: Luchterhand.
- Durkheim, Emile 1986: Der Individualismus und die Intellektuellen, in: Bertram, Hans (Hg.): *Gesellschaftlicher Zwang und moralische Autonomie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 54-70.
- Durkheim, Emile 1992: *Über soziale Arbeitsteilung. Studie über die Organisation höherer Gesellschaften*, Frankfurt/Main: Suhrkamp. (check 1977 version)
- Durkheim, Emile 1994: *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Durkheim, Emile 1999: *Physik der Sitten und des Rechts*, Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Durkheim, Emile/Mauss, Marcel 1903: Über einige primitive Formen von Klassifikation. Ein Beitrag zur Erforschung kollektiver Vorstellung, in: Hans Joas (Hg.): *Schriften zur Soziologie der Erkenntnis*, Frankfurt/Main: Suhrkamp, S. 169-256.
- Eberle, Thomas Samuel 1991: Rahmenanalyse und Lebensweltanalyse, in: (Hg.): *Erving Goffman: - ein soziologischer Klassiker der zweiten Generation*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 157-210.
- Elias, Norbert 1970: *Was ist Soziologie?* München: Juventa Verlag.
- Elias, Norbert 1990: *Über sich Selbst*, Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Elias, Norbert 1997a: *Über den Prozeß der Zivilisation 1*, Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Elias, Norbert 1997b: *Über den Prozeß der Zivilisation 2*, Frankfurt/Main: Suhrkamp.

- Esser, Hartmut /Luhmann, Niklas 1996: Individualismus und Systemdenken in der Soziologie, in: Soziale Welt 2, S. 131-135.
- Foucault, Michel 1974: Die Ordnung der Dinge, Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Foucault, Michel 1976: Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses, Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Foucault, Michel 1990: Was ist die Aufklärung? in: Erdmann, E./Forst, R./Honneth, A. (Hg.): Ethos der Moderne. Foucaults Kritik der Aufklärung, Frankfurt/Main, S. 35-54.
- Foucault, Michel 2000: Die ‚Gouvernementalität‘. In: Ulrich Bröckling, Susanne Krasmann und Thomas Lemke (Hg.): Gouvernementalität der Gegenwart. Studien zur Ökonomisierung des Sozialen, Frankfurt/Main: Suhrkamp, S. 41-67.
- Frisby, David 1983: Georg Simmel. First Sociologist of Modernity, in: Theory, Culture and Society 2(3), S. 49-67.
- Frisby, David 1984: Georg Simmels Theorie der Moderne. In: Heinz-Jürgen Dahme und Otthein Rammstedt (Hg.): Georg Simmel und die Moderne, Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 9-79.
- Gadamer, Hans-Georg 1986: Hermeneutik: Wahrheit u. Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Tübingen: Mohr.
- Garfinkel, Harold/Sacks, Harvey 1976: Über formale Strukturen praktischer Handlungen, in: Weingarten, Elmar/Sack, Fritz (Hg.): Ethnomethodologie. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 130-176.
- Gehlen, Arnold 1962: Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt, Frankfurt am Main und Bonn: Athenäum Verlag.
- Gehlen, Arnold 1963: Studien zur Anthropologie und Soziologie, Neuwied am Rhein und Berlin: Hermann Luchterhand Verlag.
- Giddens, Anthony 1984: The constitution of society: outline of the theory of structuration. Cambridge: Polity Press.
- Giddens, Anthony 1988: Goffman as a Systematic Social Theories, Paul Drew and Anthony Wootton (Hg.): Erving Goffman: exploring the interaction order, Cambridge: Polity Press, S. 250-279.
- Giddens, Anthony 1992: The transformation of intimacy. Sexuality, love and eroticism in modern societies. Stanford: Stanford University Press.
- Gilligan, Carol 1986: Remapping the Moral Domain, in: Heller, Thomas C./Sosna, Morton/Wellbery, David E. (Hg.): Reconstructing Individualism. Autonomy,

- Individuality, and the Self in Western Thought. California: Stanford University Press, S. 237-252.
- Goffman, Erving 1959: *The Presentation of Self in Everyday Life*, New York: Doubleday Anchor Books.
- Goffman, Erving 1961: *Encounters. Two studies in the sociology of interaction*, Indianapolis: The Bobbs-Merrill Company.
- Goffman, Erving 1969: *Wir alle spielen Theater: die Selbstdarstellung im Alltag*. München: Piper.
- Goffman, Erving 1971a: *Interaktionsrituale. Über Verhalten in direkter Kommunikation*, Frankfurt am Main: Suhrkamp (Original: 1967: *Interaction Ritual. Essays. Essays on Face-to-Face Behavior*, New York: Anchor Books, Doubleday & Company.).
- Goffman, Erving 1971b: *Verhalten in sozialen Situationen: Strukturen und Regeln der Interaktion im öffentlichen Raum*, Gütersloh: Bertelsmann.
- Goffman, Erving 1972: *The neglected Situation*, in: Pier Paolo Giglioli (Hg.): *Language and Social Context*, Harmondsworth: Penguin Books, S. 61-66. (Original: *American Anthropologist*, vol 66, 1964, no. 6, part 2, S. 133-136)
- Goffman, Erving 1973a: *Interaktion: Spass am Spiel/Rollendistanz*, München: R. Piper & Co. Verlag.
- Goffman, Erving 1973 b: *Asyle. Über die soziale Situation psychiatrischer Patienten und anderer Insassen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp (Original: 1961: *Asylums. Essays on the Social Situation of Mental Patients and Other Inmates*)
- Goffman, Erving 1975: *Stigma. Über Techniken der Bewältigung beschädigter Ideneität*, Frankfurt am Main: Suhrkamp (Original: 1963: *Stigma. Notes on the Management of Spoiled Identity*, New Yoor: Prentice-Hall).
- Goffman, Erving 1977: *Rahmen-Analyse*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. (Original: 1974: *Frame Analysis, An Essay on the Organization of Experience*, New York: Harper & Row).
- Goffman, Erving 1981: *Form of Talk*, Philadelphia: University of Pennsylvania.
- Goffman, Erving 1982: *Das Individuum im öffentlichen Austausch*, Frankfurt am Main: Suhrkamp. (Orignial: 1971: *Relations in Public. Microstudies of the Public Order.*)
- Goffman, Erving 2001a: *Die Interaktionsordnung*, in: Hubert A. Knoblauch (Hg.): *Interaktion und Geschlecht*, Frankfurt am Main: Campus, S. 50-104.
- Goffman, Erving 2001b: *Das Arrangment der Geschlechter*, in: Hubert A. Knoblauch

- (Hg.): Interaktion und Geschlecht, Frankfurt am Main: Campus, S. 105-158.
- Goffman, Erving 2005: Redestatus, in: ders.: Rede-Weisen. Formen der Kommunikation in sozialen Situationen. Konstanz: UVK Verlagsgesellschaft, S. 37-72.
- Gonos, George 1977: „Situation“ versus „Frame“: The „Interactionist“ and the “Strukturalist” Analysis of Everyday Life, in: American Sociological Review, vol. 42, S.854-867.
- Gonos, George 1980: The Class Position of Goffman’s Sociology. Social Origins of an American Structuralism, in: Jason Ditton (Hg.): The View from Goffman. London: Macmillan, S. 134-169.
- Gouldner, Alvin Ward 1970: The Coming Crisis of Western Sociology, London: Basic books.
- Greve, Jens 2006: Max Weber und die Emergenz. Ein Programm eines nicht-reduktionistischen Individualismus? in: Gert Albert, Agathe Bienfait, Steffen Sigmund und Mateusz Stachura (Hg.): Aspekte des Weber-Paradigmas, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 19-48.
- Habermas, Jürgens 1970: Die Logik der Sozialwissenschaft, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hanh, Alois 1987a: Die Gesellschaft als System. Theoretische Konzepte in der neueren Soziologie, in: Neue Züricher Zeitung, 22./23. August, S. 25.
- Hahn, Alois 1987b: Sinn und Sinnlosigkeit, in: ders.: Haferkamp, Hans/Schmid, Michael (Hg.): Sinn, Kommunikation und soziale Differenzierung. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 155-164.
- Hahn, Alois 2000: Konstruktionen des Selbst, der Welt und der Geschichte. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hegel, G. W. E 1970: Phänomenologie des Geistes, Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Heintz, Bettina 2004: Emergenz und Reduktion. Neue Perspektiven auf das Mikro-Makro-Problem, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Heft 1, Jg. 56, S. 1-31.
- Heintz, Bettina 2007: Soziale und funktionale Differenzierung. Überlegungen zu einer Interaktionstheorie der Weltgesellschaft, in: Soziale Systeme 13, Heft 1+2, S. 343-356.
- Heidegger, Martin 1959: Unterwegs zur Sprache. Pfullingen: Neske.
- Hettlage, Robert 1991: Rahmenanalyse – oder die innere Organisation unseres Wissens um die Ordnung der sozialen Wirklichkeit, in: Robert Hettlage and Karl

- Lenz (Hg.): Erving Goffman: - ein soziologischer Klassiker der zweiten Generation, Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 95-154.
- Hilbert, Richard 1990: Ethnomethodology and the the Micro-Macro Order, in: American Sociological Review 55, S. 794-808.
- Hirschauer, Stefan 1999a (2. Aufl.): Die soziale Konstruktion der Transsexualität, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hirschauer, Stefan 1999b: Die Praxis der Fremdheit und die Minimierung von Anwesenheit, Eine Fahrstuhlfahrt, in: Soziale Welt 50, S. 221-246.
- Hirschauer, Stefan 2001: Das Vergessen des Geschlechts. Zur Praxeologie einer Kategorie sozialer Ordnung, in: Bettina Heinz (Hg.): Geschlechtersoziologie, Wiesbaden: Westdeutscher Verlag, S. 208-235.
- Hirschauer, Stefan 2003: Wozu gender Studies, in: Soziale Welt 54, S. 461-482.
- Hirschauer, Stefan 2004: Social Studies of Sexual Difference. Geschlechtsdifferenzierung in wissenschaftlichem Wissen, in: Therese Frey Steffen, Caroline Rosenthal und Anke Väth (Hg.): Gender Studies. Wissenschaftstheorien und Gesellschaftskritik, Würzburg: Königshausen und Neumann, S. 19-42.
- Hoffman, Wilhelm 1996: Karl Mannheim zur Einführung. Hamburg: Junius.
- Hossenfelder, Malte 1978: Kants Konstitutionstheorie und die Transzendente Deduktion, Berlin und New York: Walter de Gruyter.
- Hsu, Yung-Ming und Fan, Yun 2001: Learning To Be Taiwanese: The Paths of Forming Taiwanese Identity, in: Taiwan Political Science Review, vol 21, S.3-16.
- Husserl, Edmund 1963: Gesammelte Werke Band I. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, Edmund 1973: Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929-1935. Husserliana Band XV. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Isenböck, Peter 2006: Verstehen und Werten. Max Weber und Jürgen Habermas über die transzendentalen Voraussetzungen kulutrwissenschaftlicher Erkenntnis, in: Gert Albert, Agathe Bienfait, Steffen Sigmung und Mateusz Stachura (Hg.): Aspekte des Weber-Paradigmas, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 80-99.
- James, William 2006: Gibt es ein ‚Bewusstsein‘, in: ders.: Pragmatismus und radikaler Empirismus. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 7-27.
- Jeng, Chih-Cheng 2003: Die Grundlegung des methodologischen Rationalismus im

- Werk Max Webers, Inaugural-Dissertation der Philosophischen Fakultät der Rheinischen Friedrich-Wilhelm-Universität zu Bonn.
- Joas, Hans 1978: George H. Mead, in: Dirk Käsler (Hg.): Klassiker des soziologischen Denkens, München: C. H. Beck, S. 7-39.
- Joas, Hans 1996: Die Kreativität des Handelns, in: Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Juan, Hsiao-Mei 2007: The Emergence of Society from the Perspective of System Theory, in: Soochow Journal of Sociology, S. 1-30.
- Kant, Immanuel 1784: Kritik der praktischen Vernunft, Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Kant, Immanuel 1785: Kritik der reinen Vernunft, Hamburg: Meiner.
- Kant, Immanuel 2006: Kritik der Urteilskraft, Hamburg: Meiner.
- Kendon, Adam 1988: Goffman's Approach to Face-to-Face Interaction, in: Paul Drew and Anthony Wootton (Hg.): Erving Goffman: exploring the interaction order, Cambridge: Polity Press, S.14-40.
- Kieserling, André 1999: Kommunikation unter Anwesenden. Studien über Interaktionssysteme. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Kim, Duk-Yung 2002: Georg Simmel und Max Weber: Über zwei Entwicklungswege der Soziologie. Opladen: Leske+Budrich.
- Knoblauch, Hubert A. 2001: Erving Goffmans Reich der Interaktion, in: ders (Hg.). Interaktion und Geschlecht, Frankfurt am Main: Campus, S. 7-49.
- Knorr-Cetina, Karin 1981: Introduction: The micro-sociological challenge of macro-sociology: towards a reconstruction of social theory and methodology. In: Knorr-Cetina, Karin D./Cicourel, A. V. (Hg.): Advances in social theory and methodology. Toward an integration of micro- and macro-sociologies. Boston, London und Henley: Routledge & Kegan Paul, S. 1-48.
- Knorr-Cetina, Karin 1988: The Micro-Social Order. Towards a Reconceptation, in: N.G. Fielding (Hg.): Actions and Structure. London: Sage, S. 21-35.
- Konhardt, Klaus 1979: Die Einheit der Vernunft. Zum Verhältnis von theoretischer und praktischer Vernunft in der Philosophie Immanuel Kants, Königstein/Ts: Anton Hain Meisenheim.
- Kotthoff, Helga 2001: Geschlecht als Interaktionsritual?, in: Hubert A. Knoblauch (Hg.): Interaktion und Geschlecht, Frankfurt am Main: Campus, S. 159-194.
- Latour, Bruno 2001: Eine Soziologie ohne Objekt? Anmerkungen zur Interobjektivität, in: Breliner Journal für Soziologie, S. 237-252.
- Lemke, Thomas 2001: Max Weber, Norbert Elias und Michel Foucault über Macht und Subjektivierung. In: Zeitschrift für Soziologie 11, S. 77-95.

- Leupold, Andrea 1983: Liebe und Partnerschaft: Formen der Codierung von Ehen, in: Zeitschrift für Soziologie, Jg. 12, Heft 4, S. 297-327.
- Levine, Donald N. 1995: Visions of the Sociological Tradition. Chicago und London: The University of Chicago Press.
- Luhmann, Niklas 1964: Funktionen und Folgen formaler Organisation. Berlin: Duncker&Humblot.
- Luhmann, Niklas 1975a: Einfache Systeme, in: ders.: Soziologische Aufklärung 2, Opladen: Westdeutscher Verlag, S. 21-38..
- Luhmann, Niklas 1975b: Interaktion, Organisation, Gesellschaft. Anwendungen der Systemtheorie, in: ders.: Soziologische Aufklärung 2. Aufsätze zur Theorie der Gesellschaft. Opladen: Westdeutscher Verlag, S. 9-20.
- Luhmann, Niklas 1980: Gesellschaftliche Struktur und semantische Tradition, in: ders.: Gesellschaftsstruktur und Semantik, Frankfurt/Main: Suhrkamp, S. 9-71.
- Luhmann, Niklas 1981: Communication about law in interaction systems, in: Knorr-Cetina, Karin/Cicourel, Aaron Victor (Hg.): Advances in social theory and methodology: Toward an integration of micro- and macro-sociologies. Boston: Routledge & Kegan Paul, S. 234-251.
- Luhmann, Niklas 1984: Soziale Systeme. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas 1985: Einige Probleme mit „reflexivem Recht“, in: Zeitschrift für Rechtssoziologie 6, S. 1-18.
- Luhmann, Niklas 1986: The Individuality of the Individual: Historical Meanings and Contemporary Problems, in: Heller, Thomas C./Sosna, Morton/Wellbery, David E. (Hg.): Reconstructing Individualism. Autonomy, Individuality, and the Self in Western Thought. California: Stanford University Press, S. 313-325.
- Luhmann, Niklas 1987: The Evolutionary Differentiation between Society and Interaction, in: Alexander, Jeffrey/Giesen, Bernhard/Münch, Richard/Smelser, Neil J. (Hg.): The Micro-Macro Link. Berkeley: University of California Press, S. 112-131.
- Luhmann, Niklas 1988: Die Wirtschaft der Gesellschaft. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas 1989: Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft 3, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas 1990a: Das Erkenntnisprogramm des Konstruktivismus und die unbekannt bleibende Realität, in: ders.: Soziologische Aufklärung 5: Konstruktivistische Perspektiven. Opladen: Westdeutscher Verlag, S. 31-58.
- Luhmann, Niklas 1990b: Identität – was oder wie?, in: ders.: Soziologische Aufklärung 5. Konstruktivistische Perspektiven. Opladen: Westdeutscher Verlag, S. 14-30.

- Luhmann, Niklas 1990c: Über systemtheoretische Grundlagen der Gesellschaftstheorie, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 38, S. 277-284.
- Luhmann, Niklas 1990d: Sozialesystem Familie, in: ders.: Soziologische Aufklärung 5. Konstruktivistische Perspektiven. Opladen: Westdeutscher Verlag. 196-217.
- Luhmann, Niklas 1992: Stehnographie, in: Luhmann, Niklas/Maturana, Umberto/Namiki, Mikio/Redder, Volker/Varela, Francisco: Beobachter. Konvergenz der Erkenntnistheorien? München: Wilhelm Fink Verlag 1992, S. 119-137.
- Luhmann, Niklas 1993: Das Recht der Gesellschaft. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas 1994a: Liebe als Passion. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas 1994b: Copierte Existenz und Karriere. Zur Herstellung von Individualität, in: Beck, Ulrich/Beck-Gernsheim, Elisabeth (Hg.): Riskante Freiheiten. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 191-200.
- Luhmann, Niklas 1994c: „Waht ist the Case?“ and „What Lies behind it?“ The Two Sociological and the Theory of Society, in: Sociological Theory, Vol. 12, No. 2, S. 126-139.
- Luhmann, Niklas 1995a: Die Form Person, in: ders.: Soziologische Aufklärung, Bd. 6, Opladen: Westdeutscher Verlag, S. 142-154.
- Luhmann, Niklas 1995b: Die Kunst der Gesellschaft. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas 1995c: Was ist Kommunikation? in: ders.: Soziologische Aufklärung 6. Die Soziologie und der Mensch. Opladen: Westdeutscher Verlag, S. 109-120.
- Luhmann, Niklas 1996: Die Realität der Massenmedien. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Luhmann, Niklas 1997a: Die Gesellschaft der Gesellschaft. Erster Teilband. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas 1997b: Die Gesellschaft der Gesellschaft. Zweiter Teilband. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas 1999: Arbeitsteilung und Moral. Durkheims Theorie, in: Emile Durkheim: Über soziale Arbeitsteilung. Studien über die Organisation höherer Gesellschaften. Frankfurt/Main: Suhrkamp, S. 19-38.
- Luhmann, Niklas 2000a: Die Politik der Gesellschaft. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas 2000b: Organisation und Entscheidung. Opladen/Wiesbaden: Westdeutscher Verlag.
- Luhmann, Niklas 2001a: Wie ist Bewusstsein an Kommunikation beteiligt?, in: ders.: Aufsätze und Reden. Stuttgart: Philipp Reclam, S. 111-136.
- Luhmann, Niklas 2001b: Einführende Bemerkungen zu einer Theorie symbolisch

- generalisierter Kommunikationsmedien, in: ders.: Aufsätze und Reden. Stuttgart: Philipp Reclam, S. 31-75.
- Luhmann, Niklas 2002: Die Erziehungssystem der Gesellschaft. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas 2005: Soziologische Aufklärung 6: Die Soziologie und der Mensch, Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Mannin, Peter 1980: Goffman's Framing Order: Style as Structure, in: Jason, Ditton (Hg.): The View from Goffman, London: Macmillan, S. 252-284.
- Manning, Peter K. 1976: The decline of Civility, in: Review canadisch Sociology 13 (1), 13-25.
- Markowitsch, Hans J. 2006: Gene, Meme, „freier Wille“: Persönlichkeit als Produkt von Nervensystem und Umwelt, in: Reichertz, Jo/Zaboura, Nadia (Hg.): Akteur Gehirn – oder das vermeintliche Ende des handelnden Subjekts. Eine Kontroverse. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaft, S. 31-44.
- Mauss, Marcel 1975: Eine Kategorie des menschlichen Geistes: Der Begriff der Person und des „Ich“, in: ders.: Soziologie und Anthropologie, München, Wien: Carl Hander Verlag, S. 221-251.
- Mead, George Herbert 1969: Philosophie der Sozialität, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Mead, George Herbert 1973: Geist, Identität und Gesellschaft. Hrsg. von Charles W. Morris, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Miebach, Bernhard 2006: Soziologische Handlungstheorie: eine Einführung. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Cantó Milá, Natália 2005: A sociological theory of value. Georg Simmel's sociological relationism. Bielefeld: Transcript.
- Moebius, Stephan 2008: Handlung und Praxis: Konturen einer poststrukturalistischen Praxistheorie, in: Stephan Moebius und Andreas Reckwitz (Hg.): Poststrukturalismus und Sozialwissenschaften, Frankfurt/Main: Suhrkamp, S. 58-74.
- Müller, Hans-Peter 1986: Gesellschaft, Moral und Individualismus. Émile Durkheims Moraltheorie, in: Bertram, Hans (Hg.): Gesellschaftlicher Zwang und moralische Autonomie. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 71-105.
- Nassehi, Armin 1992: Wie wirklich sind Systeme? Zum ontologischen und epistemologischen Status von Luhmanns Theorie, in: Krawietz, Werner/Welker, Michael (Hg.): Kritik der Theorie sozialer Systeme: Auseinandersetzungen mit

- Luhmanns Hauptwerk. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 43-70.
- Nassehi, Armin 1993: Die Identische „ist“ das Nicht-Identische. Bemerkungen zu einer theoretischen Diskussion um Identität und Differenz, in: Zeitschrift für Soziologie, Jg. 22, Heft 6, S. 477-481.
- Nassehi, Armin 1998: Was ist Soziologie? Überlegungen zu einer Didaktik des soziologischen Anfangsunterrichts, in: Geschichte und Gegenwart, Band 2, 1998, S. 112-121.
- Nassehi, Armin 2000a: Die Geburt der Soziologie aus dem Geist der Individualität, in: Thomas Kron (Hg.): Individualisierung und soziologische Theorie, Opladen: Leske+Budrich, S. 45-67.
- Nassehi, Armin 2000b: Die Paradoxie der Sichtbarkeit. Für eine epistemologische Verunsicherung der (Kultur-)Soziologie, in: Ulrich Beck (Hg.): Ortbestimmungen der Soziologie: Wie die kommende Generation Gesellschaftswissenschaften betreiben will. Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft, S. 17-30.
- Nassehi, Armin 2003a: Geschlecht im System. Die Ontologisierung des Körpers und die Asymmetrie der Geschlechter, in: Ursula Pasero, Christine Weinbach (Hg.): Frauen, Männer, Gender Trouble. Systemtheoretische Essays. Frankfurt/Main: Suhrkamp, S. 80-104.
- Nassehi, Armin 2003b: Die Geburt der Soziologie aus dem Geist der Individualität, in: ders.: Geschlossenheit und Offenheit. Studien zur Theorie der modernen Gesellschaft. Frankfurt/Main: Suhrkamp, S. 89-125.
- Nassehi, Armin 2005: Organizations as decision machines: Niklas Luhmann's theory of organized social systems, in: Jones, Campbell/Munro, Rolland (Hg.): MA: Contemporary Organization Theory, S. 178-191.
- Nassehi, Armin 2006: Der soziologische Diskurs der Moderne, Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Nassehi, Armin 2008a: Phänomenologie und Systemtheorie, in: Raab, Jürgen (Hg.): Phänomenologie und Soziologie: theoretische Positionen, aktuelle Problemfelder und empirische Umsetzungen. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 163-173.
- Nassehi, Armin 2008b: Soziologie. Zehn einführende Vorlesungen. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Nassehi, Armin 2008c: Gegenwarten, in: ders.: Die Zeit der Gesellschaft. Auf dem Weg zu einer soziologischen Theorie der Zeit. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaft, S. 11-34.
- Nassehi, Armin und Weber, Georg 1990: Identität, Ethnizität und Gesellschaft. Über den Zusammenhang von ethnischer Selbstidentifikation und Gesellschaftsstruktur. Ein soziologischer Beitrag, in: Marilyn McArthur: Zum Identitätswandel der

- Siebenbürger Sachsen. Eine kulturanthropologische Studie, Köln/Wien: Böhlau 1990.
- Nassehi, Armin/Saake, Irmhild 2002: Kontingenz: Methodisch verhindert oder beobachtet? Ein Beitrag zur Methodologie der qualitativen Sozialforschung, in: Zeitschrift für Soziologie, Jg. 31, Heft 1, S. 66-86.
- Nedelmann, Birgitta 1984: Georg Simmel als Klassiker soziologischer Prozeßanalysen. In: Heinz-Jürgen Dahme und Otthein Rammstedt (Hg.): Georg Simmel und die Moderne, Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 91-115.
- Oakes, Guy 1988: Rickert's Value Theory and The Foundations of Weber's Methodology, in: Sociological Theory, Vol.6, S. 38-51.
- Oakes, Guy 1998: On the Unity of Max Weber's Methodology, in: International Journal of Politics, Culture and Society, Vol. 12. No.2, S. 293-306.
- Parsons, Talcott 1967: The Structure of Social Action. A Study in Social Theory with Special Reference to a Group of Recent European Writers. New York: The Free Press.
- Perinbanayagam, R. S. 1974: The Definition of the Situation: An Analysis of the Ethnomethodological and Dramaturgical, in: The Sociological Quarterly, Vol. 15, No. 4, (Autumn), S. 521-541.
- Rawls, Anne Warfield 1987: The Interaction Order Sui Generis: Goffman's Contribution to Social Theory, in: Sociological Theory, Vol. 5, No.2, S. 136-149.
- Reckwitz, Andreas 2000: Die Transformation der Kulturtheorien: zur Entwicklung eines Theorieprogramms. Weilerswist: Velbrück.
- Reckwitz, Andreas 2006a: Das hybride Subjekt. Eine Theorie der Subjektkulturen von der bürgerlichen Moderne zur Postmoderne, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.
- Reckwitz, Andreas 2006b: Aktuelle Tendenzen der Kulturtheorien. Nachwort zur Studienausgabe 2006, in: ders.: Die Transformation der Kulturtheorien: zur Entwicklung eines Theorieprogramms. Weilerswist: Velbrück, S. 705-728..
- Reckwitz, Andreas 2008: Subjekt/Identität: Die Produktion und Subversion des Individuums, in: Stephan Moebius und Andreas Reckwitz (Hg.): Poststrukturalismus und Sozialwissenschaften. Frankfurt/Main: Suhrkamp, S. 75-92.
- Rickert, Heinrich 1926: Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft, sechste und siebte durchgesehene und ergänzende Auflage, Tübingen: Mohr.
- Rogers, Mary F. 1980: Goffman on power, hierarchy and status, in: Jason, Ditton (Hg.): The View from Goffman, London: Macmillan, S. 100-133.

- Roth, Phillip 2006: Jederman, München: Carl Hanser Verlag.
- Rustemeyer, Dirk 2007: Die Logik der Form und das Problem der Metaphysik, in: Soziale Systeme 13, Heft 1+2, S. 504-515.
- Saake, Irmhild/Kunz, Dominik 2006: Von Kommunikation über Ethik zu ‚ethischer Sensibilisierung‘: Symmetrisierungsprozesse in diskursiven Verfahren, in: Zeitschrift für Soziologie 35, S. 41-56.
- Saake, Irmhild/Nassehi, Armin 2004: Das gesellschaftliche Gehäuse der Persönlichkeit. Über Max Weber und die (soziologische) Produktion von Motiven, in: Berliner Journal für Soziologie 14, S. 503-525.
- Saake, Irmhild/Nassehi, Armin 2007: Warum Systeme? Methodische Überlegungen zu einer sachlich, sozial und zeitlich verfassten Wirklichkeit, in: Soziale Welt 58.
- Sawyer, Robert Keith 2005: Social Emergence. Societies as complex systems. Cambridge: Cambridge University Press.
- Scheff, Thomas J. 2005: The Structure of context: Deciphering "Frame Analysis", in: Sociological Theory, Vol. 23, No. 4, S. 368-385.
- Schemann, Andreas 1992: Strukturelle Kopplung. Zur Festlegung und normativen Bindung offener Möglichkeiten sozialen Handelns, in: Krawietz, Werner/Welker, Michael (Hg.): Kritik der Theorie sozialer Systeme: Auseinandersetzungen mit Luhmanns Hauptwerk. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 215-229.
- Schiewek, Werner 1992: Zum vernachlässigten Zusammenhang von ‚symbolischer Generalisierung‘ und ‚Sprache‘ in der Theorie sozialer Systeme, in: Krawietz, Werner/Welker, Michael (Hg.): Kritik der Theorie sozialer Systeme: Auseinandersetzungen mit Luhmanns Hauptwerk. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 147-161.
- Schimank, Uwe 2000: Theorien gesellschaftlicher Differenzierung, Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Schimank, Uwe 2007: Theorien gesellschaftlicher Differenzierung. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaft.
- Schluchter, Wolfgang 1988: Die Entstehung des modernen Rationalismus. Eine Analyse von Max Webers' Entwicklungsgeschichte des Okzidents, Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Schnabel, Peter-Ernst: 1984: Positivismus, Ästhetizismus, Impressionismus, Hegelianismus. Simmel-Renaissance in der Sackgasse? In: Heinz-Jürgen Dahme und Otthein Rammstedt (Hg.): Georg Simmel und die Moderne, Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 282-317.

- Schroeder, Severin 1998: Die Privatsprachen-Argument: Wittgenstein über Empfindung & Ausdruck, Paderborn: Ferdinand Schöningh.
- Schroer, Markus 2000: Individualisierte Gesellschaft, in: Georg Kneer, Armin Nassehi und Markus Schroer (Hg.): Soziologische Gesellschaftsbegriffe. München: Wilhelm Fink, S. 157-183.
- Schütz, Alfred 1960: Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt, Wien: Springer-Verlag.
- Schütz, Alfred 1971: Gesammelte Aufsätze I. Das Problem der sozialen Wirklichkeit, Den Haag: Nijhoff.
- Schütz, Alfred 1979: Die Lebenswelt als unbefragter Boden der natürlichen Weltanschauung, in: Schütz/T. Luckmann: Strukturen der Lebenswelt, Bd. I, Frankfurt/Main: Suhrkamp, S. 25-30.
- Schwimmer, E. 1990: The anthropology of the interaction order, in: St. H. Riggins (Hg.): Beyond Goffman, Berlin und New York: S. 41-63.
- Sharrock, Wes 1999: The omnipotence of the actor: Erving Goffman on 'the definition of the situation', in: Greg Smith (Hg.): Goffman and Social Organization. Studies in a sociological legacy, London und New York: Routledge, S. 119-137.
- Siep, Ludwig 2000: Der Weg der Phänomenologie des Geistes, Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Simmel, Georg 1968: Das individuelle Gesetz: philosophische Exkurse. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Simmel, Georg 1983: Soziologie: Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung. Berlin: Duncker & Humblot.
- Simmel, Georg 1989: Gesamtausgabe Bd. 2. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Simmel, Georg 1997: Gesamtausgabe Bd. 9. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Simmel, Georg 1999a: Das Problem der Soziologie, in: ders.: Gesamtausgabe Bd 11. Frankfurt/Main: Suhrkamp, S. 13-41.
- Simmel, Georg 1999b: Der Konflikt der modernen Kultur, in: ders.: Der Krieg und die geistigen Entscheidungen. Gesamtausgabe Bd. 16. Frankfurt/Main: Suhrkamp, S. 181-208.
- Smith, Gregory W.H. 2006: Enacted Others: Specifying Goffman's Phenomenological Omissions and Sociological Accomplishments, in: Human Studies 28, S. 397-415.
- Srubar, Ilja 1994: Lob der Angst vorm Fliegen. Zur Autogenese sozialer Ordnung, in: Walter M. Sprondel (Hg.): Die Objektivität der Ordnungen und ihre kommunikative Konstruktion, Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 95-120.

- Stäheli, Urs 2007: Die Sichtbarkeit sozialer Systeme: Zur Visualität von Selbst- und Fremdbeschreibungen, in: Soziale Systeme 13, Heft 1+2, S. 70-85.
- Starnitzke, Dierk 1992: Theoriebautechnische Vorentscheidungen, Differenzhandhabung und ihre Implikationen, in: Krawietz, Werner/Welker, Michael (Hg.): Kritik der Theorie sozialer Systeme. Auseinandersetzungen mit Luhmanns Hauptwerk. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Strong, P. M. 1988: Minor Courtesies and Macro Structures, in: Paul Drew and Anthony Wootton (Hg.): Erving Goffman: exploring the interaction order, Cambridge: Polity Press, S. 228-249.
- Suber, Daniel 2007: Die soziologische Kritik der philosophischen Vernunft. Zum Verhältnis von Soziologie und Philosophie um 1900. Dissertation der Universität Konstanz. Bielefeld: transcript.
- Sudnow, David 1978: Ways of the Hand. The Organization of Improvised Conduct. London: Routledge.
- Tarde, Gabriel de 2009: Monadologie und Soziologie, in: Latour, Bruno/Tarde, Gabriel/Schillmeier, Michael: Monadologie und Soziologie. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 17-108.
- Tarde, Gabriel de 1969: On communication and social influence: selected papers. Chicago: University of Chicago Press.
- Trevino, A. Javier 2003: Introduction: Erving Goffman and the Interaction Order, in: ders. (Hg.): Goffman's legacy, Oxford: Rowman & Littlefield, S.1-49.
- Verhoeven, Jef C. 1993: Backstage with Erving Goffman: The Context of the Interview, in: Research on Language and Social Interaction, 26(3), S. 307-315.
- Verhoeven, Jef C./Goffman, Erving 1993: An Interview With Erving Goffman, 1980, in: Research on Language and Social Interaction, 26(3), S. 317-348.
- Wagner, Annika 2004: Mensch und Macht. Marx, Durkheim, Simmel, Weber, Gehlen. Marburg: Tectum.
- Wanderer, Jules J. 2005: Interpretative Origins of Classical Sociology: Weber, Husserl, Schütz, Durkheim, Simmel. Lewiston: Edwin Mellen Press.
- Wahlen, Heinrich 1981: Soziologie als Sozio-Logik. Zur Konzeptualisierung von Erkenntnissoziologie in „klassischen“ Soziologieentwürfen: M. Weber, G. Simmel, E. Durkheim. Dissertation an der Philosophischen Fakultät der Rheinisch-Westfälischen Technischen Hochschule zu Aachen.
- Watkins, J. W. N 1957: Historical Explanation in The Social Sciences, in: The British

Journal for The Philosophy of Science, volume VIII, No. 20, S. 104-117.

Weber, Max 1922: Roscher und Knies und die logischen Probleme der historischen Nationalökonomie, in: ders.: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, Tübingen: Mohr, S. 1-145.

Weber, Max 1956: Die Objektivität sozialwissenschaftlicher Erkenntnis, in: ders.: Soziologie, Weltgeschichtliche Analyse, Politik, Stuttgart: Alfred Kröner Verlag.

Weber, Max 1972: Wirtschaft und Gesellschaft, Tübingen: Mohr.

Weber, Max 1988: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie.

Weinbach, Christine 2003: Die systemtheoretische Alternative zum Sex-und-Gender Konzept: Gender als geschlechtsstereotypisierte Form ‚Person‘, in: Ursula Pasero, Christine Weinbach (Hg.): Frauen, Männer, Gender Trouble. Systemtheoretische Essays. Frankfurt/Main: Suhrkamp, S. 144-170,

Willems, Herbert 1997: Rahmen und Habitus. Zum theoretischen und methodischen Ansatz Erving Goffmans: Vergleiche, Anschlüsse und Anwendungen, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Williams, Robert 1988: Understanding Goffman's methods, in: Paul Drew and Anthony Wootton (Hg.): Erving Goffman: exploring the interaction order, Cambridge: Polity Press, S. 64-88.

Williams, Simon Johnson 1986: Appraising Goffman, in: The British Journal of Sociology, Vol. 37, No. 3, S. 348-369.

Lebenslauf

Persönliche Daten:

Name: Juan, Hsiao-Mei

Geburtsdatum: 17. Okt. 1973

Geburtsort: Taichung

Staatsangehörigkeit: Taiwan

Ausbildung

1980-1986	Taichung County Chu-Lin Grundschule in Taichung.
1986-1989	Taichung County Sha-Lu Junior High School in Taichung.
1989-1992	Taiwan National Taichung Girl's Senior High School in Taichung.
1992-1996	National Chengchi University (Taipei, Taiwan). Abschluss: Bachelor of Art (B.A.), Soziologie.
1996-1999	National Chengchi University (Taipei). Abschluss: M.A., Soziologie. Thema der Magisterarbeit: <i>Artist Security: Taiwan and Germany.</i>
Juli-Sept. 1995	Praktikum bei Taipei City Psychiatric Center.
Feb.-Juli 1996	Praktikum bei Taipei Municipal Ta-An Junior High School.
Juni-Sept. 1997	Universität Bielefeld (Bielefeld, Deutschland) Deutsch-Intensivkurs.
Feb. 2001-	Universität LMU München
Juni. 2002	Deutsch-Kurs
Sept. 2001	Bestand der Deutsche Sprachprüfung für den Hochschulzugang (DSH) an der Universität Augsburg.
Okt. 2001	Einschreibung an die Universität Augsburg.
Juni 2002	Bestand der DSH an der Universität LMU München
Okt. 2002	Einschreibung an die LMU München

Berufserfahrung

1995-1999	Privatunterricht.
-----------	-------------------

1996-1998	Wissenschaftliche Mitarbeiterin bei Prof. Lu, Pao-Ching an der N. C. C. U. (National Chengchi University) Forschungsprojekt: <i>The Study of formal and informal Care System for disabled Older-The Program of Day Care as example.</i>
1998-1999	Wissenschaftliche Mitarbeiterin bei Prof. Kuo,Min-Cheng an der N. C. C. U. Forschungsprojekt: <i>The policy study after the reform of National Health Insurance (Taiwan, Germany and Japan)</i>
1999-Jan. 2001	Wissenschaftliche Mitarbeiterin und Ko-Herausgeberin bei Women's Research Program an der National Taiwan University (Taipei).
Okt. 2008-Jan. 2009	Tutorin für Einführung in die Soziologie.

Veröffentlichungen

Artikel:	誰殺了導演? 多元文化的反思[<i>Wer hat den Filmmacher umgebracht? Reflexion über Multikulturen</i>] 當代雜誌, No.210.(2005), pp.4-13.
	從系統理論探討社會體的萌生現象 [The Emergence of Society from the Perspective of System Theory] 東吳社會學學報第二十一期[Soochow Journal of Sociology] , No.21 (2007), pp 1-30.
