

Universität Flensburg
Institut für Soziologie

*Die Stellung des Menschen in der zeitgenössischen Soziologie
Umriss zu einer soziologischen Anthropologie*

Dissertation zur Erlangung des akademischen
Grades Doktor der Philosophie (Dr. phil.)

vorgelegt von

Rafael Alvear

Erstgutachter: Prof. Dr. Hauke Brunkhorst
Zweitgutachter: Prof. Dr. William Outhwaite
Drittgutachterin: Prof. Dr. Gesa Lindemann

2018

Para mis padres Óscar Alvear y María Teresa Moreno

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	9
Einleitung	11
1. Die ursprüngliche Verdrängung des Menschen: die Klassiker der Soziologie	23
Kognitive und soziale Institutionalisierung der Wissenschaft	25
I. Erkenntnisziele der klassischen Soziologie	28
II. Erkenntnisformen der klassischen Soziologie	39
III. Die Verdrängung des Menschen aus der klassischen Soziologie	51
IV. Exkurs über den Menschen als praktisch-politisches Ziel	59
V. Die Morgendämmerung einer Wissenschaft durch die Verdrängung des Menschen	64
VI. Schluss	70
2. Rückerinnerung des Menschen: zur soziologischen Anthropologie	75
I. Exkurs über die Architektur der soziologischen Theorie	78
II. Natur im philosophisch-anthropologischen Quadrat: zwischen Rohmensch und Subjekt	85
III. Die soziologische Anthropologie als Forschungsprogramm	113
Der Widerstand des Philosophischen	126
IV. Schluss	127

Vorbemerkung	131
3. Scheitern der Verdrängung in der zeitgenössischen Soziologie: Jürgen Habermas	133
I. Das Soziale als sprachlich vermittelte Kommunikation	142
II. Das Subjekt auf der Basis der kommunikativen Kompetenz	159
III. Der Rohmensch als Leibsein	177
IV. Schluss	190
Exkurs: Ohne Anthropologie weder Entfremdung noch Verdinglichung	198
4. Scheitern der Verdrängung in der zeitgenössischen Soziologie: Niklas Luhmann	219
I. Das Soziale als Kommunikation	232
II. Das Subjekt auf der Basis der Sinnkompetenz	243
III. Der Rohmensch als rudimentäre Einheit der Autopoiesis des Bewusstseins und des Lebens	264
IV. Schluss	282
5. Die triadische Stellung des Menschen in der zeitgenössischen Soziologie	293
I. Der Mensch als Erkenntnisvoraussetzung der Soziologie	297
II. Der Mensch als philosophisch-anthropologische Basis der Soziologie	307
III. Der Mensch als blinder Fleck der Soziologie	319
IV. Schluss	332

Epilog: kein Außen ohne Innen	335
Die unabänderliche Auflehnung des Philosophischen	338
Positiver und negativer Positivismus	340
Literaturverzeichnis	345

Vorwort

Der Kern der folgenden Arbeit entstand aus einer generellen Beschäftigung mit den philosophischen Grundlagen der Soziologie, dessen Interesse während meiner Studienzeit an der Universidad Alberto Hurtado geweckt wurde und das ich seit Ende 2012 im Rahmen meiner Promotion an der Universität Flensburg entwickelt habe. Der vorliegende Text ist das Resultat jener Reflexion. Mein erster Dank gilt Hauke Brunkhorst für seine unerschöpfliche Geduld, Unterstützung und sein Engagement bei der Betreuung dieser Arbeit. Die jederzeit festzustellende Diskussionsbereitschaft sowie seine Offenheit gegenüber dem Gesprächspartner betrachte ich nicht nur als einen entscheidenden Beitrag für die Entwicklung meines Projektes, sondern auch als eine Art Ausdruck der Resistenz eines Teiles der akademischen Welt gegen die innere geistlose Technisierung ihrer Strukturen. Eine wahrhaft kritische Theorie kann, so habe ich gelernt, nur als Praxis entfaltet werden. Ebenfalls möchte ich mich bei William Outhwaite und Gesa Lindemann für die freundliche Übernahme des Zweit- und Drittgutachtens ganz herzlich bedanken.

Die These der *Verdrängung des Menschen* aus der Soziologie, die ich hierbei formuliere und gleichzeitig in Frage stelle, wäre ohne die Einbeziehung des und anderer Menschen nicht möglich. Die Diskussionen mit Kollegen und Freunden dies- und jenseits des Atlantik haben mir nicht nur ermöglicht, meine Ideen zu verbessern bzw. umzuformulieren, sondern festzustellen, dass die Soziologie, wie die Gesellschaft, hier und dort mehr Gemeinsamkeiten als Differenzen enthält. Dass die Ersten die Zweiten nicht unterdrücken sollen, ist meines Erachtens jedoch relevant. Zu danken habe ich deswegen Enrique Alvear, Patricia Barbosa, Mauro Basaure, Juan Miguel Chávez, Daniel Chernilo, Pedro Cobo, Christoph Haker, Jan Hoffmeister, Martín Icaza, Lionel Lewkow, Aldo Mascareño, Patricio Miranda, Felipe Padilla, Thore Prien, Ary Salgueiro und Rolando Salinas. Für die Orientierung bei bestimmten philosophischen Fragen danke ich Gert Keil, Christoph Henning und Nicole Calian.

Die Menschen leben aber nicht ohne Institutionen, sondern an sie gebunden. Viel zu danken habe ich in diesem Kontext der Universität Flensburg, die mir den Raum und die Freiheit für die Entwicklung meiner Promotion gegeben hat, sowie dem Programm *Becas Chile* von CONICYT

(Chilean National Commission for Scientific and Technological Research) für ein Promotionsstipendium, das es mir materiell ermöglicht hat, mich auf das Projekt zu konzentrieren. Für einen sehr produktiven fünfmonatigen Aufenthalt in Loughborough und Leicester danke ich ebenfalls Daniel Chernilo und dem Department of Social Sciences der Universität Loughborough. Den Teilnehmern des Soziologie-Kolloquiums in Flensburg sowie den Studierenden der Tutorien, an denen ich in Chile teilgenommen habe, danke ich für Kommentare und Fragen, die mich dazu gebracht haben, mein Projekt besser zu formulieren.

Für eine über das Soziologische hinausgehende Unterstützung, ohne welche keine soziologische Arbeit möglich wäre, danke ich Oscar Alvear, María Teresa Moreno, Enrique Alvear, Consuelo Alvear, Javier Alvear, Sofía Alvear, María Isabel Moreno; auch Rene Erdmann, Ines Erdmann und Vanessa Erdmann. Wichtigen Laien-Soziologen danke ich auch: Samy Zerán, Joaquín Herrera, José Antonio Michell, Francisco Domínguez, Martín Gouet, Francisco Merino, Pablo Cienfuegos, Ernesto Amenábar, Juan Pablo Donoso, Diego Mackenney, Lucas Striker, Violeta Domingo, Bernat Durán, Philip Pens, Federico Havenstein, Abid Bamarny, Jonas Schepper, Susanna Junghans und Edward Michaelis. Den letzten drei sowie Janine Erdmann danke ich besonders, da sie einen im Nachhinein unverzichtbaren Beitrag für meine Arbeit geleistet haben, insofern sie mir beim Lernen dieser Welt der deutschen Sprache besonders geholfen haben. Bei Christoph Haker bedanke ich mich für das Lesen wichtiger Teile dieser Arbeit, sowie bei Bernardita Lobos für ihre Hilfe bei der Bearbeitung der Graphiken und bei Sven Rosig für ein sorgfältiges Lektorat, das den Text lesbarer gemacht hat. Zum Großen Danke bin ich schließlich Janine Erdmann und Emil Alvear Erdmann verpflichtet, ohne deren jeweilige liebevolle Unterstützung und Ablenkung die Vollendung dieser Arbeit nicht möglich gewesen wäre.

Einleitung

„Wo ist der Mensch?“ schreit Gott wütend seine Hände an, als er sich dessen bewusst wird, dass die von ihnen gestaltete Schöpfung das Verschwinden des Menschen zugelassen hat, ohne zuvor konstatieren zu können, wie er aussieht. „Da fuhr die Rechte auf die Linke los: ‚Du hast ihn losgelassen!‘ ‚Bitte‘, sagte die Linke gereizt, ‚du wolltest ja alles allein machen, mich ließest du ja überhaupt gar nicht mitreden.‘ ‚Du hättest ihn eben halten müssen!““. Als Gott beim Versuch, den Menschen zu finden, die Erde wieder überschaut, „war eben wieder eine Minute, oder sagen wir ein Jahrtausend, was ja bekanntlich dasselbe ist, vergangen“. Dabei hat er etwas Außergewöhnliches festgestellt. „Statt *eines* Menschen gab es schon eine Million. Aber sie waren alle schon in Kleidern. Und da die Mode damals gerade sehr häßlich war und auch die Gesichter arg entstellte“, so konnte Gott nichts anders als nur ein mangelhaftes Bild des Menschen bekommen (Rilke 2013 [1900]: 14-15). Rainer Maria Rilkes Erzählung des Verschwindens des Menschen aus Gottes Händen in *Geschichten vom lieben Gott* erweist sich nicht nur als eine neue literarische Interpretation der Metapher der göttlichen Schöpfung, sondern eignet sich auch für die Entwicklung einer näheren Betrachtung des Problems des Menschen in der Soziologie.

In der soziologisch konstruierten Welt ist der Soziologe Gott und die soziologischen Theorien sind seine Hände. Wird der Form Rechnung getragen, in der sich jene soziologisch schöpferischen Hände bewegen, ist, wie bei Rilkes Gott, ebenso die Frage berechtigt: „*Wo ist der Mensch?*“ Die Anonymität, die die soziale Welt in ihrer Beschreibung bzw. in der soziologischen Schöpfung erreicht, scheint jenes von Rilke dargestellte Verschwinden des Menschen nachzuahmen. Der Mensch lässt sich von den Soziologen nicht festhalten, während er sich zugleich durch die soziologische Theorie nicht bestimmen lässt. So, wie bei Gottes Händen, wird der Mensch fallen gelassen, ohne dass die Soziologen eigentlich wissen können, wie er aussieht. Diese Konstellation kann nicht nur schon bei der klassischen Soziologie aufgefunden werden, bei der, wie es unten ausführlich dargestellt wird, das sozusagen ursprüngliche Verschwinden des Menschen seinen Lauf nimmt, sondern auch bei ihren zeitgenössischen Varianten. Zwar hat sich die soziologische Theorie über die Epochen hin-

weg vielfältig entwickelt, doch bleibt dieser, von den Klassikern geerbte Kern bestehen. Der von Durkheim zwar zum ersten Mal zusammengefasste, aber von allen Klassikern geteilte Grundsatz, *Soziales nur durch Soziales zu erklären*, der zur Bestimmung dessen beiträgt, was als Objekt der soziologischen Beobachtung dienen, sowie auch, wie diese soziologische Beobachtung umgesetzt werden soll, wird von der zeitgenössischen Soziologie gleichsam internalisiert und als eigenes Gebot behandelt.

Sind die sozialen Phänomene, wie sich aus jenem bekannten Grundsatz ableiten lässt, vom Willen der Individuen unabhängig, sollen sich dann die Sozialwissenschaften und insbesondere die Soziologie mit einer Realität beschäftigen, die dementsprechend über den dadurch verschwindenden Menschen hinausgeht. Der Mensch biete keinen Zugang an, um das Gesellschaftliche zu erforschen: Die soziologische Analyse beruht weder auf psychologischen noch auf physiologischen oder anthropologischen Merkmalen, so lautet die vorherrschende Selbstbeschreibung der Soziologie bis zur Gegenwart. Befasst sich die Soziologie mit der sozialen Wirklichkeit, muss diese immer durch Argumente erklärt werden, die in dieser vom Menschen losgelösten Realität selbst verankert sind. Dabei sind es die sozialen Bedingungen, die die sozialen Szenarien selbst auslösen, womit sich diese moderne Sozialwissenschaft von Anfang an und bis heute zu beschäftigen hat. Emergente und zugleich kontingente Prozesse lassen sich durch indirekte Kanäle nicht erblicken. Sie können stattdessen nur anhand ihrer unmittelbaren Beobachtung erschlossen und erfasst werden.

Die kommunikative Wende der Soziologie, die in den 70er Jahren von Jürgen Habermas und Niklas Luhmann angestoßen wird, ist ein klares zeitgenössisches Beispiel dafür (vgl. Brunkhorst 2014a: 99 ff.). Sowohl Habermas als auch Luhmann beschreiben und erschaffen mittels „kommunikationstheoretischer Hände“ durch die Theorie des kommunikativen Handelns bzw. die Theorie sozialer Systeme eine soziale Welt voller Kommunikationen, die *anonym* wirkt (vgl. Habermas 1988: 65; Luhmann 1992a: 143) und deren Verfasstheit und Charakter daraufhin regelrecht zum Verschwinden des Menschen führen. Auf der einen Seite hängt bei Habermas die Entfaltung der kommunikativen Vernunft nicht mehr von der Qualität eines transzendentalen und allmächtigen (menschlichen) Subjekts ab, sondern eher von der selbst generierten Bewegung der Geltungsbasis der Rede. Die sprachlich vermittelte Kommunikation verselbständigt sich von denjenigen, die sie möglich machen. Obwohl die sogenannte *Teilnehmerperspektive* immer noch ein wichtiger Teil – samt der *Be-*

obachterperspektive – der Habermasschen Theorie ist, verkennt sie nicht die Macht des Kollektiven bzw. des Intersubjektiven, die sich durchsetzt. Da die Sprache kein „privates Eigentum“ ist, kann kein einzelner Teilnehmer „die Struktur oder gar den Verlauf von Prozessen der Verständigung und der Selbstverständigung kontrollieren“, so Habermas (2006: 25-26). Diese Figur, die sich dann sogar in *subjektlosen Kommunikationskreisläufen* niederschlägt (Habermas 1992: 170; Brunkhorst 2006: 39), ähnelt auf der anderen Seite der Luhmannschen Beschreibung, bei der – sogar noch kontingenter – die kommunikativen Variationen in Form von Selektionen die Geschichte mit manchmal guten, meistens jedoch schlechten Folgen vorantreiben (Brunkhorst 2006: 39). Die Kommunikation wirkt dabei ausdifferenzierend und zugleich *emergent*, solange sie erst durch die vollständige Synthese von Information, Mitteilung und Verstehen erzeugt wird. Kommunikation ist von daher ein völlig „eigenständiger, autonomer, selbstreferentiell-geschlossener Vorgang des Prozessierens von Selektionen“ (Luhmann 2012: 205), die – nach der bekannten Luhmannschen Formel – die bei den Menschen zu erkennenden psychischen Systeme aus der kommunikatorischen Dynamik nimmt und in ihre Umwelt verlagert.

Mit der Umsetzung einer sprach- (Habermas) und einer funktionsbasierten (Luhmann) Kommunikationstheorie scheint der Mensch hinter der nunmehr kommunikativ konstruierten Sozialwelt aufgelöst zu werden. In der temporeichen Dynamik der Lebenswelt und der verschiedenen sozialen Systeme mutet es so an, als ob der Mensch nichts zu sagen hätte. Inmitten der dort sich vollziehenden Sprachspiele bzw. der Fremdbeobachtungen von Alter und Ego geht der Mensch verloren, ohne Spuren zu hinterlassen bzw. ohne notwendigerweise zum Problem zu werden. In der kontingenten und emergenten Wirklichkeit, die durch das Gesellschaftliche gekennzeichnet wird, scheint der Mensch zu verschwinden, vergleichbar auch der berühmten Formulierung Michel Foucaults (1971: 462), „wie am Meeresufer ein Gesicht im Sand“. Die Soziologie scheint demnach nur berechtigt zu sein, über eine Realität zu reden, die dem entstehenden Dazwischen, dem unkontrollierbar abstrahierenden Meer des Sozialen entspricht, aus dem alles andere ausgeschlossen wird. Nichtsdestotrotz lohnt es sich an dieser Stelle zu fragen: Bleibt die so skizzierte zeitgenössische Soziologie stumm, wenn sie nach dem Menschen gefragt wird? Ist der Soziologe als Gott und Schöpfer der sozialen Welt in der Lage, seine soziologischen Theoriehände ohne ein – implizites oder explizites – Menschenverständnis zu nutzen? Und falls dies nicht möglich ist: Wo ist der

Mensch? Was ist die Stellung des Menschen innerhalb der zeitgenössischen Soziologie? Wie ist es möglich, die Position des Menschen in der zeitgenössischen soziologischen Schöpfung ans Licht zu bringen? Was für rückwirkende Konsequenzen für die Soziologie bringt eine solche Sichtbarmachung mit sich? Wie wehrt sich schließlich die zeitgenössische Soziologie gegen eine solche mögliche und sogar bedrohliche Feststellung?

In der vorliegenden Arbeit wird der inneren Beziehung der zeitgenössischen Soziologie zum Menschen nachgegangen, die an der kommunikativen Wende der Soziologie, d.h. an der Theorie des kommunikativen Handelns (Habermas) und der Theorie sozialer Systeme (Luhmann), zu erläutern ist. Zwar könnte die Art der Analyse auf andere soziologische Theorien wie u.a. auf die von Talcott Parsons, Pierre Bourdieu, Margaret Archer, Bruno Latour usw. übertragen werden, doch erscheint es empfehlenswert, sie zugunsten einer detaillierten Analyse zweier miteinander verbundener Theorien beiseite zu lassen, um mehr Tiefe als Weite zu erreichen. Trotzdem reichen die darin enthaltenen Überlegungen über jede partikuläre Besonderheit hinaus. Die Soziologien beider Autoren sind mit theoretischen Strukturen unterfüttert, die als bedeutende Vorbilder soziologischer Theorie in der Gegenwart fungieren. Mehr sogar: In dieser Untersuchung wird eine allgemeine These vertreten, die sich nicht nur auf diese zeitgenössische Soziologie bezieht, sondern mutmaßlich auch rückwirkend auf die klassische Soziologie ausstrahlen könnte – was hier jedoch nicht umfassend erörtert werden kann. Jene These kann zudem im *Definition-Modus* ausgedrückt werden, und lautet: die Soziologie ist diejenige Denkweise, die den Menschen aus ihrem Forschungsbereich *verdrängen* will. Anders als bei den erwähnten göttlichen Händen ergibt sich das scheinbare Verschwinden des Menschen beim Wirken soziologischer Schöpfungskräfte nicht als reiner Zufall bzw. Unfall, sondern vielmehr als kalkuliertes Resultat eines vorrangig kognitiv orientierten Zwecks. Obwohl jener Verdrängungsversuch einmal *theoretische*, einmal *disziplinäre* Nuancen annimmt, handelt es sich dabei nicht um eine Verdrängung des Menschen *überhaupt*. Eine *praktisch-politische* Verdrängung des Menschen, um ein Beispiel zu nennen, ist schon seit den Klassikern der Soziologie auszuschließen. In der vorliegenden Untersuchung geht es vielmehr um eine Verdrängung *epistemischer Art*, die als solche eben ein *theoretisches* Korrelat findet, von der *disziplinären* Struktur unterstützt und – die obengenannte These ergänzend – *am Ende jedoch zum Scheitern verurteilt wird*. Die Beschreibung, die Motive und die Konsequenzen dieser ganzen

Diagnose am aktuellen Stand der soziologischen Theorie – an der kommunikativen Wende der Soziologie – nachzuweisen, ist demnach das Ziel dieser Arbeit.

Die methodologische Strategie der damit avisierten Aufdeckung der Stellung des Menschen in der zeitgenössischen Soziologie nimmt die Form eines Forschungsprogramms an, das in dialektischer Anlehnung und Distanz zur von Kant erstmals entworfenen und dann von u.a. Max Scheler, Helmuth Plessner und Arnold Gehlen entwickelten philosophischen Anthropologie steht. Die philosophische Anthropologie wird hierbei, was ihre Art Antwort auf die Frage nach dem Menschen betrifft, als ein in Verbindung mit der originalen Unterscheidung Kants von *physiologischer* und *pragmatischer Anthropologie* gesetzter Versuch verstanden, den Menschen zugleich in seiner *physiologischen* wie *kulturellen* Dimension zu begreifen, aus dem dann alles andere – die Gesellschaft inkludierend – abgeleitet bzw. projiziert wird (vgl. Scheler 2010 [1928]: 63; siehe Kant 1983 [1798]: 29 ff.). Ausgehend von einer Umkehrung dieser Vorgehensweise und einer Ersetzung der *kulturellen* durch eine *soziale* Dimension geht das hierbei präsentierte Projekt einer *soziologischen Anthropologie* auf die soziologischen Theorien ein, um sich danach zu fragen, auf welche Weise der Mensch darin vorkommt. Die Herausforderung besteht demnach nicht mehr in der Suche nach einer Antwort auf die Frage, *was der Mensch ist*, sondern vielmehr, *wie der Mensch in den soziologischen Theorien*, die ihn aus ihren epistemischen Bereichen verdrängen wollen, *präsupponiert wird* – und zwar sowohl *physiologisch* als auch *sozial*. Die *soziologische Anthropologie* wird daraufhin als ein Forschungsprogramm metatheoretischen Charakters begriffen, das die Soziologie gleichsam seziiert, um prioritär die Position des Menschen darin aufdecken zu können.

Die Verbindung, die aus Letztgenanntem mit der philosophischen Anthropologie für die Aufdeckung des Menschen in der zeitgenössischen Soziologie hergestellt werden soll, erschöpft sich jedoch nicht in einer bloß kurzen methodologischen Begründung. Die Qualität der *soziologisch-anthropologischen Übernahme* der Art und Weise, in der sich die philosophische Anthropologie mit dem Menschen beschäftigt hat, liegt nicht nur in der methodologischen Fruchtbarkeit deren zweidimensionalen Menschenverständnisses, sondern auch in deren dahinterstehender philosophischer *Textur*. Geht der Blick, wie später hier praktiziert, im Kontext der Klassiker der Soziologie zur sogenannten *ursprünglichen Verdrängung des Menschen* zurück, wird klar, was für eine wichtige Rolle die an den

Menschenbegriff gebundenen philosophischen Überreste für jene Verdrängung gespielt haben. Der Grundgedanke diesbezüglich ist klar: sobald der Mensch aus dem soziologischen Bereich verdrängt wird, könnte die Soziologie ihre Erkenntnisziele in adäquater Weise erreichen und gleichzeitig dem wissenschaftlichen Impetus gerecht werden, mit dem sie entstanden ist und dessen Entfaltung jene vom Menschenbegriff getragenen wie durchtränkten philosophischen Überreste blockieren. Die *Verdrängung des Menschen* wird, so die Nebenthese, als Mittel zu einer von Anfang an klaren Distanznahme von all dem konzipiert, was in philosophischer Form vorfindlich ist und demnach die angestrebte Wissenschaftlichkeit der Soziologie in Frage stellen kann. Übernimmt das Programm einer soziologischen Anthropologie jenen zweidimensionalen Kern der philosophischen Anthropologie, lassen sich schließlich nicht nur die Menschenbilder jeder soziologischen Theorie aufdecken, sondern es lässt sich auch gleichzeitig – solange die Struktur solcher Menschenbilder letztendlich auf die philosophische Anthropologie zurückgeht – beobachten, ob jene Abkehr der Soziologie von der Philosophie – wenigstens bezüglich des Menschenproblems – möglich ist oder nicht.

Der Ursprung dieser ganzen soziologisch-anthropologischen Untersuchung erfordert einmal mehr eine Verbindung mit der kurz zitierten literarischen Metapher der Schöpfung. Obwohl Gottes Frage nach der Stellung des Menschen in Rilkes Erzählung die Form eines Schreies annimmt, kann sie, wie beim vorliegenden Versuch, nicht als Ausdruck einer Art *Schrei nach Humanismus* begriffen werden, sondern höchstens *nach Aufklärung*. So wie Gott nach dem Platz des Menschen fragt, ohne ihn in die Schöpfungswerkstatt zurückholen zu wollen, basiert die vorliegende Untersuchung auf aufklärenden Absichten. Die Relevanz dieser Aufklärung lässt sich in zwei Dimensionen erkennen, je nachdem, ob sie die Soziologie *intern* oder *extern* betreffen. Die *interne* Dimension verweist darauf, was Kant – im philosophischen Kontext – in seiner *Logik* als Philosophie nach ihrem *Schulbegriff* identifiziert, d.h. die Philosophie als „das System der philosophischen Erkenntnisse oder der Vernunftkenntnisse aus Begriffen“ (Kant 1978: 446). Die *externe* Dimension bezieht sich ihrerseits auf das, was Kant als Philosophie nach ihrem *Weltbegriff* bezeichnet, d.i. jene Philosophie, die sich mit „den letzten Zwecken der menschlichen Vernunft“ beschäftigt (Kant 1978: 446). Übertragen auf die Soziologie erschließen sich somit zwei äquivalente Blickwinkel, die sich besonders klar im hier behandelten Problem über die Stellung des Menschen in der zeit-

genössischen Soziologie manifestieren. Aus der Innenansicht der Soziologie, d.h. etwa aus der Betrachtung der Soziologie nach ihrem *Schulbegriff*, erwächst der Bedarf, eine bessere soziologische Selbsterkenntnis zu erlangen, als hauptsächlicher Grund dieser Analyse. Indem nach den vorausgesetzten Elementen der soziologischen Theorien gefragt wird, führt dies zu einer besseren Ausgangsbasis, um die Soziologie – als System der soziologischen Erkenntnis – als solche zu erfassen. Dabei geht es darum, die Soziologie nach innen zu betrachten, um den internen Konsequenzen der Frage nach dem Menschen Rechnung zu tragen. Insofern eröffnen sich neue Perspektiven, um alte, der Soziologie innewohnende Fragestellungen wieder zu problematisieren. Wird beispielsweise konstatiert, dass die Soziologie in ihrem Vorgehen explizite oder implizite philosophisch-anthropologische Stellungnahmen zum Menschen abgibt, die sich dann als normative Prämissen zu entwickeln in der Lage sind, können daher die Debatte um die Wissenschaftlichkeit der Soziologie und der alte Werturteilsstreit in neuem, anderem Licht erscheinen. Hier entfaltet sich ein Panorama der Möglichkeiten: der soziologische Handwerker, besorgt um die innere Struktur der Soziologie, kann den Stoff und die Form ihrer inneren Verfassung analysieren, bloß, um sie zu beschreiben oder aber sie gegebenenfalls zu verbessern bzw. neu zu orientieren.

Von der Außenseite der Soziologie betrachtet, d.h. aus der Perspektive der Soziologie nach ihrem *Weltbegriff*, gewinnt eine Reihe von Diskussionen an Bedeutung, die sie notwendiger- und unausweichlicherweise in Verbindung mit der alltäglichen Kommunikation der Gesellschaft setzen. In diesem Kontext darf nicht übersehen werden, dass große soziopolitische Probleme der Gesellschaft – wie z.B. imperialistische Experimente, Kolonialisierungen, Sklaverei, Rassenmord oder neuerdings Fremdenfeindlichkeit gegen durch Not auf die gefährliche Reise gegangene Migranten –, sowie moralische Konflikte – wie z.B. genetische Manipulation, Sterbehilfe, Abtreibung usw. – immer auf der Basis eines Menschenverständnisses aufgebaut sind. In all diesen Fällen hängen die Richtigkeit und die Unrichtigkeit der Positionen, die zu diesen Themen eingenommen werden, von dem dahintersteckenden Menschenverständnis ab. Indem also die Soziologie implizit oder explizit eine philosophisch-anthropologische Stellungnahme zum Menschen abgibt, nimmt sie auch unmittelbar – ob bewusst oder nicht – an diesen Diskussionen teil. Dass die Operation, die die Soziologie in Gang bringt, nichts anders als die Operation ist und sein kann, die die Gesellschaft selbst in Bewegung setzt, d.h. Kommunikation,

ist nicht umsonst. Da die Soziologie mit dem Medium operiert, das sie in ihrem Vorgehen beschreibt, muss sie jetzt und immer als *Soziologie der Gesellschaft* begriffen werden. Und das heißt: sie kann zwar Rechenschaft über die Gesellschaft ablegen, doch sich von ihr niemals abstrahieren. Der soziologische Handwerker, nachdem er sich schon mit der konzeptuellen Struktur ihres Gebäudes beschäftigt hat, kommt dann nach Hause, liest die Zeitung und merkt, dass ihre Arbeit selbst Teil der Gesellschaft ist. So wie Ulrich Beck (1972) behauptet, dass alle Menschen *Laien-Soziologen* sind (siehe auch Brunkhorst 2016c: 18 ff.), sind genauso auf der anderen Seite alle Soziologen *Laien-Bürger*, d.h. Menschen, die sich in einer Lebenswelt voller Kooperation und Konflikten bewegen, die sie stets zu vielgestaltigen Stellungnahmen führt und nötigt. Damit wird schließlich eines klar, nämlich: *dass sich die Soziologie nicht entziehen kann, über ihren Forschungsgegenstand hinauszugehen, wenn sie ihn bloß erfassen will.*

Zum Aufbau der Arbeit

Die vorliegende Arbeit ist in fünf Kapitel unterteilt. Obwohl sie sich aufeinander unbedingt beziehen, sind die einzelnen Kapitel so verfasst, dass sie trotzdem für sich verständlich sind –mit Ausnahme vom allgemein abschließenden Kapitel 5. Das thematisch ausführliche Inhaltsverzeichnis sowie diese kurze zusammenfassende Strukturübersicht des Textes sollen bei isoliertem Lesen dazu verhelfen, andere damit verbundene Themen leichter zu ermitteln. Um den gesamten historischen Kontext zu rekonstruieren und dadurch die Frage nach der Stellung des Menschen in der zeitgenössischen Soziologie befriedigend zu beantworten, wird es zunächst erforderlich, einen Blick zurück in die Soziologiegeschichte zu werfen. Dies wird im ersten Kapitel unternommen. Die Frage nach dem Menschen ist keine neue, sondern eine mit der Entstehung der Soziologie gleichursprüngliche. Sie wird seitens dieser schon von Anfang an als Problem aufgefasst und damit sogleich vernachlässigt. So erklärt sich die These der *Verdrängung des Menschen* aus dem soziologischen Forschungsbereich. Der Mensch wird bereits von den Klassikern der Soziologie für eine philosophische Figur gehalten, die, um des soziologischen Geistes willen, aus ihrem epistemischen Bereich *verdrängt* werden soll. Weder das Erkenntnisziel (i.e. Forschungsgegenstand) noch die Erkenntnisform (i.e. die Art ihrer Erklärung) der frühen Soziologie dürfen mit dem Menschen zu tun haben. Seit Comte, Spencer, Marx, Gumpłowicz, Durkheim, Simmel und

Weber setzt sich die soziale Wirklichkeit – in Form des Sozialen bzw. der modernen Gesellschaft – durch, aus der der Mensch *verdrängt* wird.

Aber alles, was verdrängt wird, kann wiederkehren bzw. rückerinnert werden. Das zweite Kapitel wird demnach dem Versuch gewidmet, eine theoretische Zugangsstrategie zur Rückerinnerung des Menschen in der Soziologie zu gewinnen. Dabei wird ein wichtiges Teil des theoretischen Kerns der philosophischen Anthropologie ausgearbeitet, d.i. ihre zweidimensionale Art von Menschendefinition, die dann der Formulierung der Idee einer *soziologischen Anthropologie* dient. Der Ansatz der philosophischen Anthropologie, den Menschen gleichzeitig in seiner *physiologischen* und *kulturellen* Dimension zu begreifen, aus dem alles andere – Geschichte und Gesellschaft inkludierend – abzuleiten ist, wird von einem soziologischen Standpunkt aus übernommen und demzufolge als methodologische Maßgabe verwendet. Die Form der philosophischen Anthropologie umkehrend, geht die soziologische Anthropologie auf die soziologischen Theorien ein, um sich dann zu fragen, wie der Mensch darin vorausgesetzt wird. Die leitende Frage ist dann nicht mehr – wie bei der philosophischen Anthropologie – *was der Mensch ist*, sondern, *wie der Mensch* physiologisch (als *Rohmensch*) und sozial (als *Subjekt*) bei den (zeitgenössischen) soziologischen Theorien *vorkommt*.

Genau diese Frage wird in den nächsten zwei Kapiteln bei den jeweiligen zeitgenössischen soziologischen Theorien Habermas' und Luhmanns thematisiert. Dabei kann der von den Klassikern ererbte Anspruch auf eine Verdrängung des Menschen aus dem soziologischen Bereich nur scheitern. Auf der einen Seite wird im Kapitel 3 gezeigt, wie der Theorie des kommunikativen Handelns, die Habermas mit Abstand zu seiner damaligen erkenntnisanthropologischen Zeit begründet, eine zweidimensionale Figur des Menschen zugrunde liegt, die mit seiner Gesellschafts- und Sozialtheorie korrespondiert. Während die soziale Dimension des Menschen (Subjekt) nah seinem Verständnis von Kommunikation ist, folgt die physiologische Dimension (Rohmensch) einer alten Distinktion Helmuth Plessners, die seiner berühmten Unterscheidung von zentrischer und exzentrischer Positionalität gerecht wird. Auf der anderen Seite wird im Kapitel 4 dargestellt, wie der Theorie sozialer Systeme, die Luhmann in Bruch mit der alteuropäischen Tradition aufstellt, ebenso eine zweidimensionale Figur des Menschen zugrunde liegt, die seiner systemischen Gesellschafts- und Sozialtheorie entspricht. Während sich die soziale Seite des Menschen (Subjekt) als Folge eines systemtheoretischen Verständnis-

ses des Husserlschen Begriffes des Sinnes erweist, ergibt sich die physiologische Dimension (Rohmensch) aus seiner Rezeption und Verarbeitung der biologischen Kategorie der Autopoiesis. Zum dritten Kapitel wird außerdem ein kurzer Exkurs hinzugefügt, der sich mit den philosophisch-anthropologischen Spuren der Habermasschen Entfremdungstheorie beschäftigt.

Nach der Feststellung des Scheiterns der Verdrängung des Menschen aus dem soziologischen Bereich geht das fünfte Kapitel auf die Frage ein, die diese ganze Untersuchung untermauert, und zwar: was ist die Stellung des Menschen in der zeitgenössischen Soziologie? Um diese Frage befriedigend zu problematisieren, wird ihre Antwort an den Beispielen von Habermas und Luhmann aus drei verschiedenen Perspektiven konstruiert. Diese Elemente verweisen, was das Menschenproblem angeht, auf das formale Vorgehen der Soziologie und beziehen sich konkret auf die generellen Pfeiler, auf denen dieses Fach seit seinem Ursprung bis zu dessen gegenwärtiger Ausprägung beruht. Die dort thematisierten *epistemischen*, *theoretischen* und *disziplinären* Dimensionen treten somit den Beweis für die Multidimensionalität einer triadischen Stellung des Menschen in der (zeitgenössischen) Soziologie an, die jedoch im Schatten bleibt und genau so bewahrt werden will. Die Undurchsichtigkeit, in der sich der Mensch innerhalb der zeitgenössischen Soziologie befindet, kann nicht nur als Folge ihres *Modus Operandi* verstanden werden, sondern auch des wissenschaftlichen Geistes, der von ihr verteidigt und angestrebt wird.

Nach einer Zusammenfassung des in den Kapiteln Dargestellten endet die Arbeit mit einer kurzen Reflexion über die Rollen der Philosophie und des Positivismus in der Soziologie, bei der die Reichweite der vorliegenden Arbeit noch einmal kurz verdeutlicht wird. Einerseits wird die unaufhebbare dialektische Beziehung des Menschen zum Gesellschaftlichen, des Unwissenschaftlichen zum Wissenschaftlichen, der Philosophie zur Soziologie thematisiert: Ohne die eine Seite kann die andere nicht bestehen. Andererseits wird die Notwendigkeit einer Kontrolle der positivistischen Triebe diskutiert, die – trotz ihrer ebenso positiven Beiträge zur Wissenschaftlichkeit – die Soziologie sowohl *nach innen* als auch *nach außen* affizieren. Während die szientistische Ansicht all jenes verkennt, was über die sichtbaren Erkenntnisziele und -formen der Soziologie hinausgeht, ohne auf deren Voraussetzungen zu achten, diskreditiert jene positivistische Denkungsart die möglichen Folgen eines soziologischen An-

Einleitung

satzes, der als solcher immer Teil der Gesellschaft und deren sozio-politischer Konflikte ist.

Die Stellung des Menschen in der zeitgenössischen Soziologie

1. Die ursprüngliche Verdrängung des Menschen: die Klassiker der Soziologie

Wie zur Genüge bekannt, stellt die geistige Befassung mit dem Menschen an sich ein komplexes, wenngleich kein neues Unterfangen dar, das über die Fähigkeiten oder Kompetenzen einer einzelnen Disziplin hinausgeht. Seitdem es reflexives Denken gibt, ist der Mensch, ungeachtet der Art und Weise, in der er reflektiert wird, ununterbrochen Gedankenobjekt verschiedener Gelehrter und Laien aus unterschiedlichen Feldern und von verschiedenen Standpunkten aus. Die Selbstbeobachtung ist kein Privileg der Wissenschaft oder überhaupt irgendeines geistigen Raums. Auf einem höheren Abstraktionsniveau – aus einer Perspektive zweiter Ordnung – stellt sich die Situation ähnlich dar. Der Mensch hat als solcher innerhalb der Vielfältigkeit der Fachrichtungen stets eine Art allgemeine Reaktion ausgelöst. Abgesehen davon, ob er absichtlich oder nicht in die Beobachtung auf- oder von ihr ausgenommen wird, scheint eine Stellungnahme zu ihm gewiss zu sein – von dem paradigmatischen Fall der Philosophie oder der Theologie über die Beispiele der Ökonomie, der Psychologie, der Kulturwissenschaften, der Anthropologie, innerhalb der Sozialwissenschaften bis hin zu den Fällen der Biologie, der kognitiven Neurowissenschaft, der Anatomie etc. innerhalb der Naturwissenschaften (siehe Köchy 2008).

So gesehen kann auch die Soziologie dieser Diagnose nicht entgehen. Die Soziologie vertritt eine Position zum Menschen, die zwar heutzutage in verschiedenen zeitgenössischen Varianten zu sehen ist (siehe Kapitel 3 und 4), deren Ursprünge jedoch bereits bei Vertretern wie Auguste Comte, Herbert Spencer, Karl Marx, Ludwig Gumplowicz, Emile Durkheim, George Simmel und Max Weber auftreten. Diese Gelehrten spielen, wie in der Folge gezeigt wird, eine erhebliche Rolle für die Positionsbestimmung der Soziologie in Bezug auf dieses Problem; ein Standpunkt, den diese frühe soziologische Orientierung zum Ausdruck bringt und in großem Maßstab von den gegenwärtigen soziologischen Theoretikern bewahrt wird. Da es hier um eine Untersuchung über die Stellung des Menschen innerhalb der zeitgenössischen Soziologie geht, gewinnt also eine Zurückführung zu den Anfängen der Disziplin, d.h. zu diesem ersten Standpunkt innerhalb des soziologischen Denkens, an Bedeutung. Sobald sie sich als geistiges Unterfangen konstituiert, nämlich an der Wende vom 19. zum

20. Jahrhundert, wird die Soziologie dazu gezwungen, ihre Haltung zum Menschen zu bestimmen. Daher lohnt es sich zu fragen: Wie sieht diese frühe soziologische Position zum Menschen aus? Wie ist sie außerdem zu interpretieren? Gleichzeitig stellt sich die Frage: Wie wichtig ist diese Haltung zum Menschen für die allgemeine Entstehung der Soziologie?

Auf der Suche nach einem tieferen Verständnis des Platzes, den der Mensch im soziologischen Denken besitzt, wird im Folgenden versucht, Inhalt und Ursachen der frühen bzw. klassischen Soziologie in Bezug auf die Stellung des Menschen zu rekonstruieren. Die Rückkehr zu den wichtigsten bzw. klassischen Gelehrten, die an der Entstehung der Soziologie beteiligt sind, wird ermöglichen, ihre Position bezüglich des Menschen zu begreifen. These dieses ersten Kapitels ist, dass die frühe Soziologie eine Position zum Menschen einnimmt, die einerseits als ein Versuch zur *Verdrängung* aufgefasst und andererseits als Folge einer kognitiven Operation (d.i. *epistemisch*) und deren sozial-institutioneller Ergänzung (d.i. *disziplinär*) verstanden werden kann. Sowohl konzeptuelle als auch soziale Faktoren sollen demnach berücksichtigt werden. So wie die Soziologie ihren ganzen *epistemischen* Bereich – d.h. die theoretischen Ziele und Formen ihrer Erkenntnisgewinnung – mit Bezug auf das Soziale und die moderne Gesellschaft etabliert, aus dem der Mensch dementsprechend *verdrängt* wird, so kommt ihre *disziplinäre* Struktur als fundamentale Stütze jener konzeptuellen *Verdrängung* vor, insoweit ihr sozialer Kampf um die Entwicklung akademischer Strukturen bzw. um generelle wissenschaftliche Anerkennung immer mehr an Bedeutung gewinnt.

Die Einbeziehung jener *disziplinären* Dimension in die Analyse berichtet somit über das Problem, das hinter dem Ganzen steht und nicht umsonst mit der Beziehung zwischen der Soziologie und ihren eigenen philosophischen Wurzeln zu tun hat. Wenn der Mensch von der klassischen Soziologie als jener Objektbereich bewertet wird, auf den sich, wie Kant in seiner *Logik* behauptet, die verschiedenen philosophischen Felder letztendlich beziehen, kann es für die entstehende Soziologie nicht anders als problematisch sein, ihn als Element ihres Diskurses aufzunehmen, da sie sich eben nicht nur in der Konsolidierungszeit ihrer *epistemischen* Grundlagen, sondern auch in der – wenngleich kaum beginnenden – Entstehungszeit ihrer *disziplinären* Strukturen befindet. Der wahrnehmbare Widerwille gegen den Menschen ergibt sich demnach, so die hier vertretene These, nicht nur aus dem besonderen konzeptuellen Zugang der Soziologie (d.i. *epistemisch*), der auf das Verständnis der – allgemein betrachtet –

1. Die ursprüngliche Verdrängung des Menschen: die Klassiker der Soziologie

sozialen Wirklichkeit zielt, sondern auch aus einem fast ursprünglichen *disziplinären* Abkehrversuch von allem, was als philosophisch oder, mit anderen Worten, „unwissenschaftlich“ wahrgenommen wird. Das, was auf dem Spiel steht, ist letztendlich nichts anderes als der deutlich wahrnehmbare Kampf um die Wissenschaftlichkeit der Soziologie.

Mit der Absicht, diese These an der soziologischen Klassik zu überprüfen, wird das Kapitel in sechs Abschnitte gegliedert: im ersten und zweiten Abschnitt wird eine *epistemische* Betrachtung des Problems des Menschen in der Soziologie entwickelt, wobei die *Erkenntnisziele* [I] und *Erkenntnisformen* [II] der Klassiker der Soziologie beschrieben werden. Von diesem epistemischen Bereich ausgehend, der sich auf die *kognitive* Dimension der Institutionalisierung der Soziologie bezieht, wird die ursprüngliche Position der Soziologie zum Menschen deutlich. Aus diesem Grund lässt sich im dritten Abschnitt die These einer allgemeinen Verdrängung des Menschen aus der Soziologie aufstellen, die von Comte bis Weber mithilfe der oben genannten *epistemischen* Faktoren (*Erkenntnisziele* und *Erkenntnisformen*) stattfindet [III]. Nach einem kurzen Exkurs, der über die *praktische politische* Zentralität des Menschen innerhalb der Soziologie Rechenschaft ablegt [IV], werden im fünften Abschnitt die Gründe diskutiert, die die genannte Verdrängung – jetzt nicht *epistemisch*, sondern *disziplinär* – (mit)erklären. Bei dieser – in Korrespondenz mit der kaum begonnenen *sozialen* Dimension der Institutionalisierung der Soziologie zu sehenden – *disziplinären* Betrachtung spielt die Philosophie eine wichtige Rolle, da die Klassiker der Soziologie schon damals der Auffassung sind, dass eine Beschäftigung mit dem Menschen eine Verbindung mit jener Disziplin bedeute, was die Soziologie aufgrund ihres Anspruches auf wissenschaftliche Anerkennung jedoch nicht hinnehmen darf [V]. So wird am Ende das Postulat vertreten, dass die klassische Soziologie den Menschen aus ihrem epistemischen Bereich zu verdrängen versucht, um sich von der Philosophie zu distanzieren und so letztendlich Wissenschaft sein zu können [VI].

Kognitive und soziale Institutionalisierung der Wissenschaft

In einem von ihm herausgegebenen Sammelband über die wissenschaftliche Entwicklung entfaltet Richard Whitley (1974) eine Unterscheidung von *kognitiver* und *sozialer Institutionalisierung* der Wissenschaft, die sich, wenngleich sie nicht totalisierend aufgefasst werden kann – da das

Kognitive das Soziale voraussetzt und umgekehrt –, als wichtig erweist, solange sie eine adäquate wissenschaftssoziologische Analyse der Emergenz der intellektuellen Struktur wissenschaftlicher Disziplinen ermöglicht. Daraus resultiert, in Anlehnung an das, was Whitley als *kognitive Institutionalisierung* versteht, dass sich einige der relevantesten internen Faktoren in der Entstehung der Wissenschaften im Allgemeinen identifizieren lassen. Zwei sollten besonders unterstrichen werden, und zwar die *Erkenntnisziele* und *Erkenntnisformen* (Methoden) eines entstehenden wissenschaftlichen Bereiches. Dabei deuten die manchmal diffusen gemeinsamen Intentionen in Hinsicht auf die erwähnten *Erkenntnisziele* und *Erkenntnisformen* darauf hin, dass unterschiedliche Gelehrte ein gleiches „Problem in gleicher Weise wahrnehmen“ (Stölting 1986: 27), sodass ein „minimum of consensus on this low level of knowledge“ (Whitley 1974: 73) besteht. Im Gegensatz zu einer *sozialen Institutionalisierung*, die ihrerseits „refers to the creation and maintenance of formal structures which demarcate members of a cognitive structure“ (Whitley 1974: 75) – was u.a. in der *disziplinären* Errichtung von Lehrstühlen, von akademischen Strukturen wie Curricula und Zeitschriften, aber auch im allgemeinen Kampf um die wissenschaftliche Anerkennung zu sehen ist –, zielt diese *kognitive* Dimension auf den intellektuellen Bestandteil eines neuen Faches. Dabei werden eben jene rationalen, semantischen, konzeptuellen oder, wie Peter Weingart (2013: 146) zusammenfasst, *epistemischen* Elemente herausgestellt, die den geistigen Keim eines neuen wissenschaftlichen Denkschemas bilden; eine kognitive Basis, die der nachträglichen Entwicklung derselben wissenschaftlichen Disziplin zugrunde liegt¹.

Auch die Entstehung der Soziologie kann von diesem Standpunkt aus betrachtet werden. Indem einige Gelehrte *eine besondere Weise* entwickeln (d.h. eine Erkenntnisform), ihr *entstehendes* Forschungsobjekt (d.h. ihr *Erkenntnisziel*) zu betrachten, tragen sie zu einem solchen kognitiven Entstehungsprozess und dem damit einhergehenden Ausdifferenzierungs-

1 Eine äquivalente Unterscheidung zur *kognitiven* und *sozialen Institutionalisierung* einer Wissenschaft kann auch bei anderen Autoren gefunden werden. Während Weingart (2013: 41 ff.) selbst zwischen *epistemisch* und *institutionell* differenziert und Wolf Lepenies (1981) einen Unterschied von *kognitiver* und *sozialer Identität* – neben einer *historischen* – vorschlägt, identifiziert Dirk Käsler (1984) in seiner Analyse der Entstehung der Soziologie in der Weimarer Republik eine *Ideengestalt* und eine *Sozialgestalt* – so wie auch ein kontextgebendes *Milieu*.

1. Die ursprüngliche Verdrängung des Menschen: die Klassiker der Soziologie

prozess bei. Es lässt sich nachvollziehen, wie solche Denker, die aus diversen Disziplinen stammen (siehe Siefer 2011), entweder absichtlich oder unabsichtlich, zusammen oder getrennt, auf unterschiedliche Weise und unter verschiedenen Umständen dazu beitragen, ihre zuerst persönlichen Projekte zu jenem epistemischen Leitmotiv zu vereinen, das sich letztendlich in diesem kognitiven Entstehungsprozess niederschlägt. Da, wie Weingart (2013: 46, 54) argumentiert, die Entwicklung der epistemischen Strukturen eines wissenschaftlichen Faches nicht nur von ihrem sozial-institutionellen Gegenpol abgekoppelt sein kann (siehe auch Whitley 1974), sondern ihm auch vorhergeht, wird hier zu den Anfängen der epistemischen Strukturen zurückgekehrt, um diese in ihrem inneren Aufbau zu verstehen. Daher wird im Folgenden eben diese geistige Dimension, die damals ein kaum sichtbares sozial-institutionelles Korrelat hat, problematisiert, und zwar durch eine Analyse der theoretischen Ansätze solcher Denker, die jenen kognitiven Prozess, d.i. jene entstehende soziologische Denkweise, am stärksten mitprägen.

Aus dieser Perspektive ist übrigens die Relevanz der sogenannten *Klassiker der Soziologie* besser nachvollziehbar. Die Klassiker der Soziologie spielen in dieser Zeit eine zentrale Rolle. Es ließe sich sogar behaupten, dass eine Art *Wahlverwandtschaft* zwischen diesen und der kognitiven Entstehungszeit der Soziologie besteht, – was innerhalb der soziologischen Selbstbeobachtung keine Neuigkeit ist. Wenn gemeinsame Beobachtungen von verschiedenen Gelehrten in Bezug auf die *Erkenntnisziele* und *Erkenntnisformen* den kognitiven Entstehungsprozess einer Wissenschaft zum Ausdruck bringen – was ein solches Konsensminimum hervorbringt –, können keine anderen als die sogenannten Klassiker diejenigen sein, die jenen Prozess am stärksten prägen. Die Klassiker, die das epistemische Leitmotiv ausmachen, definieren dadurch eine wissenschaftliche Denkweise mit. Insofern „sind die Klassiker entscheidend an der Konstitution der [kognitiven; R.A.] Identität des Faches beteiligt“, so auch Stöltzing (2002: 16). Aus diesem Grund wird verständlich, dass es nicht ein Werk ist, das einen Soziologen in einen *Klassiker* verwandelt, sondern eben die „Einführung neuer Sehweisen, durch die neue Begriffe und neue Methoden geschaffen werden“ (Käsler 2002a: 31). Indem also einige Gelehrte erheblich dazu beitragen, die *Erkenntnisziele* und *Erkenntnisformen* dieser neuen Wissenschaft festzulegen, können sie nachträglich als *Klassiker* anerkannt werden.

Diese Art reziproker Beeinflussung zwischen den Klassikern der Soziologie und der kognitiven Institutionalisierung der Disziplin bereitet den Weg für die Untersuchung der Position der frühen Soziologie zum Menschen. Dabei ist es allerdings wichtig, sich vor Augen zu halten, dass es im Folgenden um die Klassiker der Soziologie *nicht als individuelle Denker* geht, sondern eben *als Ausdruck einer gemeinsamen Denkweise*, die zwar dank der einzelnen Gelehrten, aber eben doch über sie hinaus entsteht. Bei der Beschäftigung mit den Erkenntniszielen und -formen der klassischen Soziologie wird es dann möglich sein, zu diagnostizieren, was für einen Platz der Mensch ursprünglich innerhalb des soziologischen Denkens hat. Da die Klassiker der Soziologie das kulturelle Gedächtnis des Faches repräsentieren (Käsler 2002b: 14) und identitätsstiftende Kontinuität schaffen (Stölting 2002: 13), erlaubt eine solche epistemische Betrachtung, nicht nur den Anfang der Beziehung zwischen Soziologie und Menschen, sondern auch die allgemeinen intellektuellen Pfeiler zu erfassen, auf denen die soziologische Theorie aufbaut.

I. Erkenntnisziele der klassischen Soziologie

Bei der Betrachtung des theoretischen Kerns der *Erkenntnisziele* sind jene Begriffe hervorzuheben, die in der Logik der wissenschaftlichen Forschung normalerweise als Gegenstand oder Forschungsgegenstand einer Wissenschaft identifiziert werden. Diese erweisen sich als kognitiver Zweck einer wissenschaftlichen Fachrichtung – als eine epistemisch innere Bestimmung –, die sich entweder aus einer Entdeckung oder aus einer neuen Betrachtungsweise ergibt. Die alte Frage, ob es das *Objekt* der Betrachtung oder die *Betrachtung* selbst ist, was den Forschungsgegenstand einer Wissenschaft bestimmt, ist bis heute keineswegs endgültig beantwortet – wenngleich es ein Konsensminimum zu geben scheint. Die Idee, die Soziologie habe ein besonderes, mit anderen Wissenschaften unteilbares Objekt zum Gegenstand, lässt sich leicht anfechten. Wie Theodor Geiger behauptet, kann z.B. eine Disziplin wie die Zoologie nicht als *die* Lehre von den Tieren verstanden werden, „da doch auch Paläontologie, allgemeine Biologie, Physiologie und Anatomie von den Tieren handeln“ (Geiger 1962: 46). Das Entstehen der Soziologie kann sich daher nicht auf den Standpunkt einer *Entdeckung* eines neuen Gegenstands stützen, da sein *konkretes* Objekt schon zuvor in anderen Disziplinen auftaucht.

1. Die ursprüngliche Verdrängung des Menschen: die Klassiker der Soziologie

Plausibler ist hingegen der Fokus auf die Art der Beobachtung eines Objektes. Indem das Tier – in dem oben genannten Beispiel – aus der Perspektive der Zoologie, der Paläontologie, der allgemeinen Biologie, der Physiologie und der Anatomie betrachtet wird, werden verschiedene Gesichtspunkte entfaltet, die letztendlich ihre eigenständigen Wissenschaftskonditionen berechtigen. Es wären auf diese Weise „die besondere Blick-einstellung und Erkenntnisabsicht, mit der sie der Erscheinungswelt gegenübertritt und die Art der Fragen, die sie infolgedessen stellt und zu beantworten versucht“ (Geiger 1962: 46), die eine Wissenschaft und eben hier die Soziologie konstituieren². Dieses erkenntnistheoretische Verständnis wird aber nicht nur von einem wichtigen Teil der Soziologen des 20. Jahrhunderts geteilt, sondern auch von vielen der Gründungsphase. Schon Weber behauptet, dass nicht die *sachlichen* Zusammenhänge der Dinge, sondern die *gedanklichen* Zusammenhänge der Probleme „den Arbeitsgebieten der Wissenschaften zugrunde[liegen]: wo mit neuer Methode einem neuen Problem nachgegangen wird und dadurch Wahrheiten entdeckt werden, welche neue bedeutsame Gesichtspunkte eröffnen, da entsteht eine neue ‚Wissenschaft‘“ (Weber 1985a: 166). Mit einer vergleichenden Klarheit ist Simmel der Meinung, dass die Soziologie auch zu dem Typus von Wissenschaften gehört, deren spezieller Charakter darin liegt, „dass sie ein Gesamtgebiet von Gegenständen unter einen besonderen Gesichtspunkt rückt. Nicht ihr Objekt, sondern ihre Betrachtungsweise, die besondere, von ihr vollzogene Abstraktion differenziert sie von den übrigen historisch-sozialen Wissenschaften“ (Simmel: 1992: 23).

Der Gesichtspunkt erweist sich daher als bestimmendes Kriterium für den Bereich der Erkenntnisziele bzw. des Forschungsgegenstands von Wissenschaft. Wenn der Gegenstand an sich keine materielle Besonderheit besitzt, unterscheidet er sich durch die Art und Weise, auf die er reflektiert wird. Das ist es, was ihn besonders macht und was später die Verbindung mit seiner charakteristischen Erkenntnisform darstellt. Doch lohnt es sich konsequenterweise zu fragen: Welche Form nimmt das Erkenntnisziel

2 Nur dadurch lässt sich verstehen, dass „jede Wissenschaft ihren besonderen, analytisch zu bestimmenden, abstrakten Gegenstand habe“ (Geiger 1962: 46). Wenn das Tier dem konkreten Forschungsgegenstand entspricht, wird der abstrakte durch den Standpunkt jeder Wissenschaft des Tieres (Zoologie, Paläontologie, allgemeine Biologie, Physiologie und Anatomie) determiniert.

bzw. der Forschungsgegenstand während der kognitiven Entstehungszeit der Soziologie an? Was ist dementsprechend die Besonderheit der neuen soziologischen Beobachtungsweise? Wie sieht diese aus? Beeinflusst von den philosophischen Systemen, die dem soziologischen Denken vorausgehen und individualistische Verständnisformen anbieten, wie u.a. bei der Tradition des Naturrechts oder des Utilitarismus, taucht die Soziologie mit einer neuen epistemischen Perspektive auf, die das bisherige gedankliche Schema umwälzt. Die Soziologie beschäftigt sich vorzugsweise mit einem von ihr entworfenen Objektbereich, der – in Abgrenzung zu Figuren wie dem Individuum bzw. dem Menschen – seinen eigenen Status besitzt, in zwei Formen gefasst (das Soziale/die moderne Gesellschaft) und in der Idee der sozialen Wirklichkeit im Allgemeinen zusammengefasst werden kann (siehe Kapitel 2, Abschnitt I).

Auguste Comte

Die Entstehung solch einer Forschungsorientierung, die durch diese neue soziologische Betrachtungsweise das Licht der Welt erblickt, ist bereits beim Namensgeber der Soziologie festzustellen. Comtes Betrachtung über den Anbruch der positiven Phase des menschlichen Geistes ist in diesem Zusammenhang bedeutungsvoll. Im Gegensatz zu den vorangegangenen Stadien – dem theologischen und dem metaphysischen –, bei denen der individuelle Mensch im Zentrum steht (vgl. Comte 1915: 86-87), steht der positive Geist – und mithin Comtes soziologisches Projekt – für ein besonderes Interesse am Studium der sozialen Wirklichkeit, die bei ihm sowohl im Niveau des Sozialen als auch der (modernen) Gesellschaft Ausdruck findet. Nach Comte sollte sich die Soziologie einerseits mit den sozialen Vorgängen (Comte 1883: 24) befassen, die sich in den zeitlos unwandelbaren Bedingungen des Zusammenlebens niederschlagen, die die Form von Naturgesetzen haben (Institut für Sozialforschung 1956: 11) und sich andererseits in einer entsprechenden gesellschaftstheoretischen Ordnung kristallisieren. Das Studium der sozialen Vorgänge wird daher von einer Untersuchung über die von Comte beschriebene *Menschheit* begleitet, die in Bezug auf die genannten zeitlosen Grundbedingungen der sozialen Ordnung konzipiert ist (Bock 2002: 48) und laut Norbert Elias als *Gesellschaft* verstanden werden soll.

Wie bereits Elias (1986: 46) herausstreicht, ist für Comte der Ausdruck *menschliche Gattung* oder *Menschheit*, obwohl er heute einen entschieden

1. Die ursprüngliche Verdrängung des Menschen: die Klassiker der Soziologie

biologischen Beigeschmack hat, „gleichbedeutend mit Gesellschaft“. Vor diesem Hintergrund lässt sich die soziologische Dimension von Comtes positivem Stadium des menschlichen Geistes verstehen:

„Der positive Geist ist [im Gegensatz zum theologischen und metaphysischen Stadium] (...) soweit als möglich und ohne irgendwelche Schwierigkeit eben zufolge der ihm eigentümlichen Tatsächlichkeit unmittelbar sozial. Für ihn existiert der eigentliche Mensch nicht; *es kann nur die Menschheit existieren, da alle unsere Entwicklung der Gesellschaft verdankt wird, in welcher Beziehung man sie auch ansehe*“, so Comte (1915: 88; Hervorhebung R.A.).

Diese zweidimensionale Betrachtungsweise der sozialen Wirklichkeit, die sich in einem sozialen und einem Gesellschaftsniveau manifestiert – obwohl dem Gesellschaftsbegriff größere Bedeutung zukommt –, ist freilich auch bei anderen Klassikern der Soziologie der Mitte des 19. Jahrhunderts zu finden.

Herbert Spencer

Aus einer funktionalistischen – und wie bei Comte gleichzeitig positivistischen – Perspektive, die teilweise die Blickrichtung der späteren Systemtheorie antizipiert (siehe Kunczik 2002: 81-82), wird bei Spencer das Hauptziel der Soziologie im Studium der Evolution der sozialen Wirklichkeit identifiziert (Kunczik 2002: 77). Die Dynamik der Evolution, die als die „Transformation des unzusammenhängenden Homogenen zum wechselseitig abhängigen Heterogenen“ (Kunczik 2002: 77) verstanden wird, d.h. Integration durch Differenzierung, sollte laut Spencer an den sozialen Gebilden erforscht werden, die ihrerseits in der Gesellschaft ihre wichtigste Ausdruckform finden (vgl. Spencer 1889b: 3). Spencer versteht die moderne Gesellschaft als ein soziales Gebilde (einer höheren Ordnung), das in Analogie zur später problematisch gewordenen Idee der lebendigen Organismen eine besondere Art Organisationsprinzip ausdrückt (Spencer 1889b: 171-172). „Die einzig denkbare Ähnlichkeit zwischen einer Gesellschaft und einem beliebigen andern Ding [wie bei einem lebendigen Organismus; R.A.] muss also beruhen auf dem Parallelismus des Princips in der Anordnung ihrer Bestandtheile“, so Spencer³ (1889b: 4). Die mo-

3 Um diese Idee des Anordnungsprinzips darzustellen, beschreibt er vor allem vier Eigenschaften, die beide (der lebendige Organismus und die Ge-

derne Gesellschaft wird, was ihre Organisationsform angeht, dementsprechend *wie* ein Organismus und niemals *als* ein Organismus aufgefasst.

Im Rahmen einer solchen Theorie, die den Menschen sozusagen außerhalb des mit einer eigenen Dynamik sich vollziehenden organisistischen bzw. emergenten Spiels der Bestandteile der sozialen Wirklichkeit stellt, erreicht die Soziologie ihre „höchste Vollendung (...) wenn sie das ungeheure, vielgestaltige Aggregat so zu erfassen vermag, dass ersichtlich wird, wie jede einzelne Gruppe auf jeder einzelnen Stufe theils durch ihre eigenen Antecedentien, theils durch die vergangenen und gegenwärtigen Einwirkungen aller andern auf sie bestimmt wird“ (Spencer 1889a: 527). Vor diesem Hintergrund werden die Erkenntnisziele klar. Die Soziologie Spencers beschäftigt sich mit der sozialen Wirklichkeit, die – wenngleich manchmal diffus – in Figuren wie der Familie, der staatlichen Organisation, den kirchlichen Strukturen und den sozialen Gruppen im Allgemeinen zu sehen ist und als Teil der gesamten Evolution verstanden wird; eine funktionalistische Betrachtungsweise, die, obwohl sie eine eigene Semantik entfaltet, im Einklang mit den von den restlichen Klassikern der Soziologie entwickelten Erkenntnisobjekten steht.

Karl Marx

Bei der materialistischen, auf ökonomischen Fundamenten beruhenden Auffassung der sozialen Wirklichkeit, der man im Fall Marx´ begegnet, werden ebenfalls das Soziale und die moderne Gesellschaft als Forschungsgegenstände seiner soziologischen Beobachtungen konzipiert, die aber jetzt – im Vergleich zu Comte und Spencer – an konkreter historischer Klarheit gewinnen. Der Hauptgegenstand der Marxschen Forschung liegt dennoch in der Sphäre des Sozialen, das durch den Begriff der *Arbeit* zusammengefasst wird. Diese Sphäre wird als eine Art Zusammenwirken mehrerer Individuen verstanden, bei dem die Produktionsweise leitend wirkt (Marx/Engels 1978: 30). Das gesellschaftliche Sein ist, wie Karel Kosík es resümiert, „keine erstarrte oder dynamische Substanz, auch keine

sellschaft) aufweisen, nämlich: a) das Wachstum; b) die Vermehrung der Differenzierung als Begleitung der Zunahme an Größe; c) die Abhängigkeit der Teile und d) die allgemeine und mit Durkheim geteilte Unterscheidung zwischen den Einheiten und dem Aggregat.

1. Die ursprüngliche Verdrängung des Menschen: die Klassiker der Soziologie

transzendente Entität, unabhängig von der gegenständlichen Praxis, sondern der Prozeß der Produktion und Reproduktion der gesellschaftlichen Wirklichkeit“ (Kosík 1973: 193; siehe Marx 1971a: 192-193).

Solch ein Verständnis liegt Marx' Gesellschaftsbetrachtung zugrunde, die die zweite Dimension seines soziologischen Forschungsgegenstands bildet. Die „menschliche Gesellschaft, oder [was an Comte erinnert; R.A.] die vergesellschaftete *Menschheit*“ (Marx 1978: 7; Hervorhebung R.A.), wie Marx es in *Thesen über Feuerbach* beschreibt, konstituiert das Objekt des neuen Materialismus; ein Objekt, das als „Produkt des wechselseitigen Handelns der Menschen“ (Marx 1971b: 548) begriffen und aufgrund des Basis-Überbau-Modells in zwei Ebenen gegliedert wird. Auf der einen Seite bezeichnet die *Basis* die Gesamtheit der vom Willen der Menschen unabhängigen Produktionsverhältnisse, die einer bestimmten Entwicklungsstufe der materiellen Produktivkräfte entsprechen und auf eine mehr oder weniger emergente Weise die ökonomische Struktur der Gesellschaft formieren⁴ (Marx 1974a: 8). Es ist diese emergente Bedingung, die von den Menschen als *Entfremdung* erlebt und später allgemein als *Warenfetischismus* beschrieben wird. Auf der anderen Seite definiert Marx den *Überbau* als jenen geistigen Reflex des materiellen Lebens, der verschiedene gesellschaftliche Bewusstseinsformen – wie die Politik, die Moral, die Religion, die Metaphysik usw. (Marx/Engels 1978: 26) – enthält.

So wie bei Comte und Spencer – wenngleich mit neuen Betonungen und Nuancen – sind bei Marx das Soziale und die moderne Gesellschaft der Objektbereich einer soziologischen Theorie, in der der Mensch keinen Platz hat. Im Gegensatz zu den von Marx bezeichneten *Propheten des 18. Jahrhunderts* (Smith und Ricardo), bei denen der Mensch für den Aus-

4 Hier lässt sich schon eine Art Entzweiung zwischen den Individuen, die diese Gesellschaftsstruktur möglich machen, und dem Ergebnis ihrer Absichten finden, was nicht umsonst in der Marxschen Beschreibung der Arbeitsteilung – als elementarer Teil der Produktionsverhältnisse – zusammengefasst wird: „... [Dass,] solange die Tätigkeit also nicht freiwillig, sondern naturwüchsig geteilt ist, die eigne Tat des Menschen ihm zu einer fremden, gegenüberstehenden Macht wird, die ihn unterjocht, statt dass er sie beherrscht (...). Dieses Sich festsetzen der sozialen Tätigkeit, diese Konsolidation unsres eignen Produkts zu einer sachlichen Gewalt über uns, die unsrer Kontrolle entwächst, unsre Erwartungen durchkreuzt, unsre Berechnungen zunichte macht, ist eines der Hauptmomente in der bisherigen geschichtlichen Entwicklung“, so Marx und Engels (1978: 33).

gangspunkt der Geschichte gehalten wird, wird er zugunsten der beiden erwähnten Dimensionen aus dem Mittelpunkt geschoben. Selbst wenn das Soziale durch den Arbeitsbegriff einen gewissen Vorrang hat, bildet er *zusammen* mit der durch die Idee der kapitalistischen Produktionsweise demarktierten modernen Gesellschaft die Erkenntnisziele der soziologischen Betrachtung Marx'; eine soziologische Perspektive, die kontinuierlich an Selbstbewusstsein gewinnt.

Ludwig Gumplowicz

Ohne große Schwierigkeiten lässt sich behaupten, dass sich schon bei Ludwig Gumplowicz, der zum ersten Mal das Wort *Soziologie* in einem Buchtitel (*Grundriss der Soziologie*) benutzt (Siefer 2011: 397), der Versuch findet, die Soziologie systematisch aufzubauen (Mikl-Horke 1989: 64). Im Werk Gumplowicz', das im Rahmen der Evolutionstheorie oft neben Spencer (vgl. Klages 1969: 151; auch Mikl-Horke 1989: 64-65) und im Kontext einer Konfliktsoziologie neben Marx auftaucht, wird eine Soziologiekonzeption vertreten, die ohne jeden Zweifel auf die Allmächtigkeit der sozialen Wirklichkeit setzt. Diese Allmächtigkeit lässt sich bereits bei der genaueren Bestimmung seines Objektsbereichs bemerken. Nach Gumplowicz ist nicht der Einzelne bzw. nicht der Mensch „Gegenstand der Soziologie“, sondern „vielmehr ein System von Bewegungen sozialer Gruppen, die (...) [bestimmten] unabänderlichen Gesetzen folgen“ (Gumplowicz 1928: 192), deren Erfassung die Soziologie in eine Wissenschaft verwandelt. Die Prämisse ist deutlich: „ohne soziale Gesetze keine Soziologie“ (Gumplowicz 1905: 103). Die Soziologie ist demzufolge keine Wissenschaft vom Menschen, sondern „nur von den menschlichen Gemeinschaften (...). Dies Leben und Weben, dies Streben und Handeln der sozialen Gruppe ist Gegenstand der Soziologie“, so Gumplowicz (1928: 209).

Nichtsdestotrotz ist sein soziologischer Forschungsgegenstand nicht ausschließlich auf dem sozialen Niveau angesiedelt. Auch wenn bei Gumplowicz eine Art Widerwille gegen die Benutzung des Gesellschaftsbegriffs wahrnehmbar ist, da dieser, wie oben erwähnt, von den, wie Gumplowicz sie bezeichnet, *Geschichtsphilosophen* als Synonym für Menschheit aufgefasst wird (Gumplowicz 1928: 187) und daher eine Art rationalistisch-geschichtsphilosophischer Mystifikation erweckt (Mikl-Horke 1989: 64), verkennt er nicht seine Wichtigkeit, wenn es sich um die

1. Die ursprüngliche Verdrängung des Menschen: die Klassiker der Soziologie

allgemeinen Zwecke der Soziologie handelt. Unter der Annahme, dass der Gesellschaftsbegriff Teil der soziologischen Erkenntnisziele ist (Gumpłowicz 1905: 135; Gumpłowicz 1928: 189), muss er verdeutlicht werden. Wird laut Gumpłowicz von der modernen Gesellschaft gesprochen, dann sollte ihre oben angesprochene Identität mit der Menschheit aufgegeben werden, um bei diesem Begriff lediglich die „Vielheit der im Staat zur Ausbildung gelangten sozialen Gruppen, Kreise, Klassen und Stände in ihren gegenseitigen Aktionen und Reaktionen“ (Gumpłowicz 1905: 231) zum Ausdruck zu bringen. Weit entfernt vom Menschen entsteht seine Soziologie als die „Wissenschaft von der menschlichen Gesellschaft und von den sozialen Gesetzen“ (Gumpłowicz 1905: 135); eine Wissenschaft, die sich systematisiert und ihren ersten Höhepunkt im Werk Durkheims findet.

Emile Durkheim

Die Theorie Durkheims stellt eine wichtige Zäsur innerhalb der kognitiven Entstehung der Soziologie dar. In seiner Soziologie werden verschiedene Ideen explizit gemacht, die bis dahin bei den anderen Klassikern nur diffus auftauchen. Eines dieser Elemente, das außerdem zur Abgrenzung seines Forschungsgegenstandes beiträgt, ist seine Konzeption von den Phänomenen *sui generis*. Insofern die soziale Wirklichkeit im Allgemeinen als eine Realität *sui generis* begriffen wird – d.h. als eine Realität, die eine eigene Synthese darstellt, die nicht von den in ihr enthaltenen Teilen aus erklärbar ist –, ist Durkheim in der Lage, das Soziale und die moderne Gesellschaft als seine soziologischen Erkenntnisziele zu postulieren. Die Soziologie soll demnach zuallererst die sozialen Erscheinungen erforschen, die das der Soziologie eigene Gebiet bilden (Durkheim 1970: 107) und sich in der Kategorie des *sozialen Tatbestands* [*fait social*] bzw. in dem Begriff der *Institution* (vgl. Durkheim 1970: 99-100) fassen lassen. Demzufolge versteht Durkheim (1970: 100) die Soziologie als die „Wissenschaft von den Institutionen, deren Entstehung und Wirkungsart“, wobei er den Begriff *Institution* so ausgedehnt konzipiert, dass darunter alle sozialen Phänomene miteinbezogen werden, d.h. „alle sozialen Tatbestände, sofern sie dem Einzelnen äußerlich sind, auf ihn sozialen Druck ausüben, in der Gesellschaft allgemein auftreten und ein von jedem einzelnen unabhängiges Eigenleben führen“ (Müller 2002: 154).

Darin erschöpft sich die Analyse aber nicht. Die Sphäre des Sozialen fungiert aus einer anderen Sicht als Fundament. Die sozialen Tatbestände erweisen sich als Basis für die Entstehung und das Verständnis der (modernen) Gesellschaft. Aus diesem Grund gelangt Durkheim zum Begriff des *Kollektivbewusstseins* und zur Unterscheidung von *archaischen* – mit einer mechanischen Solidarität – und *modernen Gesellschaften* – mit einer organischen Solidarität (vgl. Durkheim 1996). Die moderne Gesellschaft wird demnach für einen Teil des soziologischen Objektbereichs gehalten (vgl. Durkheim 1970: 94). Auf dieser Basis wird die Soziologie nicht nur als Wissenschaft von den Institutionen, sondern auch als Wissenschaft der [modernen] Gesellschaft definiert (Durkheim 1981: 368). Sowohl das Soziale als auch die moderne Gesellschaft werden aus dieser funktionalistischen Perspektive betrachtet; eine theoretisch innere Unterscheidung, die im Laufe der Zeit immer deutlicher wird (vgl. Kapitel 2, Abschnitt I). So klar wird diese Distinktion, dass sie auch teilweise zurückgewiesen werden kann.

Georg Simmel

Die Aufstellung der Erkenntnisziele in der Soziologie Simmels stützt sich auf seine Auseinandersetzung mit den epistemologischen Kritiken von Realismus (Simmel 1984) bzw. Individualismus (Simmel 1989) an kollektivistischen Figuren wie der *Gesellschaft*. Dabei versucht Simmel anhand einer Gegenkritik an diesen Standpunkten jedes Extrem zu vermeiden, um seine eigene Position darzustellen. Laut Simmel sind sowohl das Individuum bzw. der Mensch als auch die Gesellschaft erkenntnistheoretisch unbefriedigend. Weder das Individuum bzw. der Mensch – der übrigens „kein Gegenstand des Erkennens, sondern nur des Erlebens“ (Simmel 1984: 8-9) sei – noch die Gesellschaft wären richtige *Einheiten* (Simmel 1989: 130), sodass weder der eine noch die andere als Objekt der Soziologie herangezogen werden könnten (Nedelmann 2002: 133).

So betrachtet, bleibt freilich nur ein theoretisches Element als mögliche Einheit übrig, und zwar das soziale Niveau. Das Soziale nimmt einen absolut zentralen Platz in seiner Soziologie ein und wird durch zwei dazugehörige Begriffe konzipiert, die die dynamische Qualität dieser Sphäre zum Ausdruck bringen, nämlich die *Wechselwirkung* und die *Vergesellschaftung*. Die erste Kategorie (Wechselwirkung) wird von Simmel im Sinn von Interaktion als „all die tausend von Person zu Person spielenden mo-

1. Die ursprüngliche Verdrängung des Menschen: die Klassiker der Soziologie

mentanen oder dauernden, bewussten oder unbewussten, vorüberfliegenden oder folgenreichen Beziehungen [begriffen; R.A.]“ (Simmel 1984: 13), die die Individuen unaufhörlich miteinander verknüpfen. Dieses Phänomen, das die Form des *Füreinander-, Miteinander-, Gegeneinander-Handelns* annehmen kann, wird daher – was auch später Leopold von Wiese (1933) durch den Begriff des *Zwischenmenschlichen* betont – als ein interindividueller Zwischenraum, als ein *Da-Zwischen* (Jung 2002: 130), nachvollzogen, das gegenseitige Einflussbeziehungen hervorbringt und sich in verschiedenen Formen der Vergesellschaftung manifestiert.

Der Begriff der Vergesellschaftung wird von Simmel andererseits als die „in unzähligen verschiedenen Arten sich verwirklichende Form [verstanden], in der die Individuen auf Grund jener – sinnlichen oder idealen, momentanen oder dauernden, bewussten oder unbewussten, kausal treibenden oder teleologisch ziehenden – Interessen zu einer Einheit zusammenwachsen und innerhalb deren diese Interessen sich verwirklichen“ (Simmel 1992: 19; Hervorhebung R.A.). Wenn die Wechselwirkung auf die reine Interaktion von zwei oder mehreren Individuen zielt, betrifft die Vergesellschaftung die Form, die solche Wechselwirkung annimmt. Auf diese Weise bilden beide Konzepte den Forschungsgegenstand der Soziologie Simmels; ein Forschungsgegenstand, der sich konkret u.a. in sozialen Gebilden wie „Staaten und Gewerksvereine, Priesterschaften und Familienformen, Wirtschaftsverfassungen und Heerwesen, Zünfte und Gemeinden“ (Simmel 1992: 32) herauskristallisiert. So versteht man, dass die Soziologie laut Simmel (1992) – abstrakt gesehen – nur die Prozesse und Formen der Wechselwirkung erforschen will.

Im soziologischen Horizont Simmels ist das Soziale allmächtig. Selbst wenn, wie bei Gumplowicz, dem Gesellschaftsbegriff wegen seiner allgemeinen Wichtigkeit Raum gegeben würde, müsste er sich völlig dem Verständnis des Sozialen unterordnen. Simmel selbst weist darauf hin. Angesichts der Relevanz des Gesellschaftsbegriffs in der kognitiven Entstehungszeit der Soziologie akzeptiert Simmel, dass, wenn es „eine Wissenschaft geben [soll], deren Gegenstand die Gesellschaft und nichts anderes ist, so (...) sie nur diese Wechselwirkungen, diese Arten der Vergesellschaftung untersuchen wollen [kann]“ (Simmel 1992: 19). Hat die moderne Gesellschaft auch einen Platz innerhalb der Erkenntnisziele seiner soziologischen Theorie, muss ihr Begriff nach dem Maß der Idee der Wechselwirkung – als eine Einheit aus Einheiten (Simmel 1989: 131) –

konzipiert werden. Die Überlegenheit der Dimension des Sozialen ist also besonders deutlich bei Simmel, aber nicht auf seine Theorie beschränkt.

Max Weber

Im Werk Max Webers verliert die Dimension der Gesellschaft so an Gewicht, dass seine Soziologie sogar oft als eine Art „Soziologie ohne Gesellschaft“ identifiziert wird. Obwohl sich bei Weber eine klare Diagnose über den allgemeinen Rationalisierungsprozess erkennen lässt, der in der modernen Gesellschaft stattfindet, ist es unbestreitbar, dass der Objektbereich seiner Soziologie in enger Beziehung mit der Ebene des Sozialen bleibt, das jenem allgemeinen Prozess zugrunde liegt und dessen Kern handlungstheoretisch verstanden wird. Am Anfang seines Buches *Wirtschaft und Gesellschaft* definiert Weber den Forschungsgegenstand „seiner Soziologie. Als Ausgangspunkt nimmt er das Konzept des ‚Sozialen Handelns‘“ (Käsler 1979: 152). Das soziale Handeln wird sozusagen als ein „komplexes Handeln“ verstanden, sofern es mehr als ein bloßes menschliches Verhalten ist, das einem äußeren oder innerlichen Tun, Untertun oder Dulden entspricht, und auch mehr als ein Handeln an sich ist, das die Verbindung des Handelnden mit einem *subjektiven Sinn* vermutet (Weber 1922: 1). Das *soziale Handeln* setzt beide voraus und bedeutet, dass der Handelnde – nicht isoliert – bewusst oder unbewusst seinen Sinn *am Verhalten anderer* orientiert. „Nicht jede Art von Berührung von Menschen ist sozialen Charakters, sondern nur *ein sinnhaft am Verhalten des andern orientiertes eignes Verhalten*“, so Weber (1922: 11; Hervorhebung R.A.).

Zwar hat die Soziologie nicht nur mit sozialem Handeln zu tun. Die Wichtigkeit des Szenarios der Handlungskoordination stellt das sicher. Das soziale Handeln aber bildet auf unverwechselbare Weise „ihren zentralen Tatbestand“ (Weber 1922: 12) und fungiert somit als das Fundament aller anderen Elemente. Davon ausgehend wird die Webersche Definition von Soziologie verständlicher: Laut Weber wird die Soziologie als eine reine Wissenschaft begriffen, „welche soziales Handeln deutend verstehen und dadurch in seinem Ablauf und seinen Wirkungen ursächlich erklären will“ (Weber 1922: 1). Auf der Basis dieses Begriffs wird der sogenannte verstehende Charakter der Soziologie herausgestellt, insoweit sie die sinnhaften Handlungen der beteiligten Individuen bzw. die Sinnzusammenhänge sozialer Handlungen zu *verstehen* bezweckt. Weder das Individuum

1. Die ursprüngliche Verdrängung des Menschen: die Klassiker der Soziologie

bzw. der Mensch noch die ganze Gesellschaft erweisen sich als der Hauptgegenstand seiner Soziologie. Es ist eben diese Dimension des Sozialen, die solch eine privilegierte Position innehat. Wenngleich Weber, wie später gezeigt wird (vgl. Abschnitt II), eine mehr oder weniger individualistische Soziologie entwickelt, bedeutet das keineswegs, dass die soziale Wirklichkeit ihre epistemische Position als Hauptgegenstand verliert oder dass sie sie gar mit dem Individuum bzw. mit dem Menschen teilen muss.

Mit der herausragenden Stellung, die das Soziale in seiner Soziologie einnimmt, krönt Weber in der kognitiven Entstehungszeit der Soziologie die Formierung des Objektsbereichs und ebnet damit den Weg für diejenigen, die diese Denkweise in der Folge vorantreiben. Die spezifisch soziologische Betrachtungsweise hat also ihre Besonderheit in diesem zweidimensionalen Forschungsgegenstand, der – in Abgrenzung zum Individuum bzw. zum Menschen – aus dem Sozialen und/oder aus der modernen Gesellschaft besteht und – mit Nuancen und unterschiedlichen Merkmalen – bis heute aufrechterhalten wird. Soll die Soziologie aus dieser Perspektive allgemein definiert werden, lässt sie sich, vorläufig und ungeachtet ihrer theoretischen Richtung, als die Denkweise definieren, die sich von Anfang an mit dem Sozialen und/oder der modernen Gesellschaft beschäftigt (vgl. Kapitel 2, Abschnitt I). Die sogenannten Klassiker der Soziologie beschreiten den Weg zuerst, den andere zeitgenössische Soziologen auf ihre eigene Weise weitergehen (siehe Kapitel 3 und 4). Dies geschieht einerseits dadurch, dass die Erkenntnisziele der Vorgänger generell als die Erkenntnisziele dieser Wissenschaft anerkannt werden – was den Theoretikern erst den Wert von *Klassikern* verleiht. Aber andererseits dadurch, wie im Folgenden erklärt wird, dass ein allgemeiner Konsens über die Art und Weise gefunden wird, der näher an die Erkenntnisziele führt.

II. Erkenntnisformen der klassischen Soziologie

Mit *Erkenntnisformen* wird die epistemische Dimension bezeichnet, die dem Grad „of consensus and clarity of formulation, criteria of problem relevance, definition and acceptability of solutions as well as the appropriate techniques used and instrumentation“ (Whitley 1974: 72) entspricht, den eine wissenschaftliche Denkweise besitzt. In diesem Rahmen sind in Bezug auf die Soziologie der theoretische Zugang – neben der bekannten Distinktion Individuum/Gesellschaft – und die Inkorporation der empirischen Beobachtung zu unterstreichen. Der theoretische Zugang zielt einer-

seits auf die theoretischen Wege ab, die bei der soziologischen Forschung beschränkt werden, um die erwähnten Erkenntnisziele (das Soziale/die moderne Gesellschaft) zu erfassen. Die Frage, ob sich die theoretischen Erklärungen auf ein vorheriges Verständnis des Menschen bzw. des Individuums oder auf die direkte Beschreibung des Gesellschaftlichen stützen, gewinnt daher an Bedeutung. Unabhängig davon, welche Methoden von den ersten soziologischen Gelehrten umgesetzt werden, herrscht andererseits innerhalb der Soziologie ein Prinzip vor, nämlich: die Notwendigkeit, die Theoriebildung ständig empirisch zu überprüfen. Diese Annäherung an die Tatsächlichkeit, die sich derzeit als eine Selbstverständlichkeit innerhalb der Sozialwissenschaften versteht – was übrigens nichts über deren Form sagt –, ist schon während der kognitiven Entstehungszeit der Soziologie sichtbar.

Der theoretische Zugang und die Entwicklung einer empirischen Dimension erweisen sich demnach als komplementäre Elemente, die die Struktur der Erkenntnisformen der klassischen Soziologie festlegen. Daher lohnt es sich zu fragen: Welche Gestalt nimmt diese zweidimensionale Erkenntnisform während des kognitiven Entstehungsprozesses der Soziologie an? Was ist die Besonderheit dieser methodologischen Vorgehensweise? Im Unterschied zu den vorherigen philosophischen Schemata, bei denen sich die Erkenntnisformen auf logische Regeln der Vernunft beschränken – was in der frühen modernen Philosophie besonders deutlich zutage tritt (Carpio 2004) –, ist schon in der soziologischen Entstehungszeit die Neigung festzustellen, theoretische Erklärungen ausgehend von einer direkten Analyse der sozialen Realität samt ihrer empirischen Überprüfung zu entwickeln. Dieser Zugang, der von den zeitgenössischen Soziologen mehr oder weniger weitergeführt wird, soll im Folgenden an den ersten soziologischen Gelehrten veranschaulicht werden.

Auguste Comte

Die Comtesche Soziologie, deren Forschungsgegenstand in den sozialen Vorgängen und in der *Menschheit* (als Synonym für Gesellschaft) besteht, übernimmt die Differenzierung von sozialer Wirklichkeit und Mensch, um den Standpunkt zu vertreten, dass die Sozialwelt lediglich anhand ihrer eigenen Regeln – mit der nachträglichen Unterstützung der empirischen Forschung – erklärt werden soll. So gesehen wird verständlich, dass innerhalb der von Comte beschriebenen neuen positiven Phase des mensch-

1. Die ursprüngliche Verdrängung des Menschen: die Klassiker der Soziologie

lichen Geistes – im Gegensatz zum theologischen und metaphysischen Stadium – die Untersuchung des Menschen keinen Wert aufweist.

„Es würde unmöglich sein, das Kollektivstudium der Gattung einfach von dem Studium des Individuums herzuleiten, denn die Bedingungen des gesellschaftlichen Lebens, die die Wirkung der physiologischen Gesetzmäßigkeiten modifizieren, verdienen hier zentrale Beachtung. Soziologie, bei aller Beachtung ihrer notwendigerweise engen Beziehung zur Physiologie, muß auf einem Fundament von direkten Beobachtungen erbaut sein, die für sie selbst charakteristisch sind“, so Comte (1934: 52; Übersetzung n. Elias 1986: 46).

Die Soziologie sollte Comte zufolge die soziale Realität selbst in ihrer eigenen Beschaffenheit zu verstehen bezwecken, was nur durch die Annäherung an die empirische Tatsächlichkeit erreicht werden könnte. Der Einfluss der Naturwissenschaften auf die Soziologie zeigt sich schon bei Comte. Auf der Basis einer angeblichen Übertragung der Erklärungsformen der Biologie auf diese Art von Soziologie (vgl. Bock 2002: 46) und eines entsprechenden Verzichts auf das Streben nach dem Erfassen des Absoluten (Comte 1915) beschränkt dieser neue positive Geist „seine Bemühungen auf das von da ab rapid sich entwickelnde Gebiet der wirklichen Beobachtung, der einzig möglichen Grundlage der wirklich zugänglichen, unseren tatsächlichen Bedürfnissen klug angepaßten Erkenntnisse“ (Comte 1915: 16). Der positive Geist erhebt sich mit aller Kraft. Er „erkennt von nun ab als Grundregel, daß jede Behauptung, die nicht genau auf den bloßen Ausdruck einer Tatsache, einer besonderen oder allgemeinen, zurückzuführen ist, keinen tatsächlichen Sinn bieten kann“, so Comte (1915: 16). Der Beginn der neuen soziologischen Erkenntnisform wurzelt also bereits in der Theorie Comtes. In ihr werden die sozialen Vorgänge – mit den in ihnen versteckten sozialen Gesetzen – und die (positive Phase) der *Menschheit* durch das Erfassen ihrer eigenen Verfassung erforscht, dessen Fundament in der empirischen Beobachtung – nach dem Modell der Naturwissenschaften – besteht.

Herbert Spencer

Dieser starke Einfluss der Naturwissenschaften und vor allem der Biologie auf die Soziologie beschränkt sich aber nicht auf Comte, sondern findet sich auch bei weiteren Denkern, besonders in Spencers Werk. Seine Soziologie, die ihm zufolge die Rolle des Gegenspielers zur Theorie Comtes einnimmt (siehe von Wiese 1947: 74), bedient sich jedoch eines ähnlichen

Instrumentariums – zumindest, was die Erkenntnisform seiner soziologischen Perspektive betrifft. Ungeachtet der Kritiken u.a. von Durkheim an seiner soziologischen Vorgehensweise, der Spencers Theorie grundsätzlich für eine individualistische Geschichtsphilosophie hält (Durkheim 1970: 202), handelt es sich beim Werk Spencers um eine soziologische Theorie, deren Hauptgegenstand – die organisatorisch verstandene moderne Gesellschaft – durch soziale Argumente erläutert werden soll. Der Mensch bzw. das Individuum hat darin keinen Platz, da sich wie beim lebendigen Organismus das Anordnungsprinzip der modernen Gesellschaft von den Einheiten bzw. Individualitäten befreit, die *ihr Leben* ermöglichen (siehe auch Jonas 1981: 304).

Diese Ansicht wird besonders deutlich bei seiner in *Die Principien der Sociologie* dargestellten Analyse und Kritik an dem Vergleich zwischen dem Menschen und dem Staat von Platon und Hobbes – was ihn nicht umsonst zur endgültigen Zurückweisung der Analogie von Gesellschaft und Organismus führt (vgl. Spencer 1889b: 171-172). Der Irrtum von Platon und Hobbes besteht laut Spencer darin, dass beide Philosophen den Menschen mit dem Staat – bzw. mit der Gesellschaft – gleichsetzen, ohne zu verstehen, dass es zwischen beiden nichts anderes als eine bloße Ähnlichkeit gibt, und zwar: das oben genannte Organisationsprinzip. Da sich die Teile vom Ganzen unterscheiden, beschränkt sich seine Soziologie auf die Untersuchung des Anordnungsprinzips, das solch ein Ganzes (die moderne Gesellschaft) konfiguriert; eine Untersuchung, die durch empirische Beobachtung zustande kommen soll. Nicht umsonst liegt der Wert von Spencers Ansatz laut Gumplowicz, dessen Ansicht in Bezug auf die Wissenschaftlichkeit der Soziologie von Bedeutung ist,

„in den scharfen Beobachtungen und der Zusammenstellung der letzteren selbst. Spencer verfügt über ein Material wie kein anderer bis auf Bastian, und er ist Positivist genug, um trotz biologischer Analogien und vager Evolutionsformeln dieses weitschichtige Material objektiv, nüchtern, unparteiisch und echt wissenschaftlich zu prüfen und aus demselben, unabhängig von seinem metaphysischen Voreingenommenheiten, Schlüsse zu ziehen“ (Gumplowicz 1905: 19).

Diese Annäherung an die Tatsächlichkeit, die durch die Ansammlung und Analyse einer großen Menge empirischen Materials erreicht wird, entspricht der schon erwähnten Art naturwissenschaftlich orientierter Abstraktion, bei der die menschlichen Gesellschaften untersucht werden und „jeder Satz auf Tatsachen, also auf Beobachtbarem, gründen [muss]“ (Bock 2002: 77).

1. Die ursprüngliche Verdrängung des Menschen: die Klassiker der Soziologie

Karl Marx

Diese Art Erkenntnisform konsolidiert sich – wenngleich in einer anderen Gestalt – auch in der soziologischen Theorie Marx', deren Erkenntnisziele sich in den Figuren der *Arbeit* und der *menschlichen Gesellschaft* bzw. des *Kapitalismus* niederschlagen. Im Gegensatz zu den meisten Schriftstellern des 18. und 19. Jahrhunderts, deren Analysen auf vorherigen Betrachtungen der menschlichen Natur beruhen (Fromm 1988: 25), versucht Marx sein oben genanntes Verständnis vom Sozialen und von der modernen Gesellschaft bzw. von der sozialen Wirklichkeit im Allgemeinen aufgrund ihrer eigenen Dynamik zu erklären. Innerhalb dieses Erklärungsmusters hat der Mensch bzw. das Individuum nichts zu suchen. Insofern sich die Arbeit oder allgemein der Kapitalismus auf *Naturgesetze der Produktion* stützen, die „sich unabhängig vom Denken und Wollen der Menschen durchsetzen“ (Ulrich 2002: 53), kann die Marxsche Analyse nicht auf subjektiven, psychologischen oder physiologischen Antrieben, sondern nur auf objektiven, ökonomisch-soziologischen Faktoren beruhen (Dahrendorf/Henning 2012: 76; Fromm 1988: 24). Es ist nicht vom Menschen auszugehen, um die soziale Wirklichkeit zu erläutern, sondern von der Beschreibung der sozialen Dynamik – d.h. letztendlich von der Beschreibung der ökonomischen Struktur –, deren empirisches Studium durch seine politische Ökonomie (Marx 1974a: 8) umzusetzen ist. Es lässt sich daher verstehen, warum, wenngleich Marx streng genommen nie über einen *historischen Materialismus* spricht, seine Perspektive so bezeichnet wird (Fromm 1988: 22).

Wie auch immer diese Betrachtungsweise benannt werden mag, sie bringt eine empirisch wissenschaftliche Methode zum Ausdruck (Korsch 1967), die alle Erscheinungen des gesellschaftlichen Lebensprozesses auf die Ökonomie bzw. auf die ökonomische Dimension der Gesellschaft zurückführt. Dabei drückt diese wissenschaftliche Methode eine besondere Vorgehensweise aus, sofern sie laut Marx – vom Konkreten zum Abstrakten – mit dem Einfachen, wie der Arbeit, der Teilung der Arbeit, dem Bedürfnis, dem Tauschwert beginnt und mit dem Staat, dem Austausch oder den Nationen und dem Weltmarkt endet (Marx 1974b: 632). Marx hat eben dadurch die „allgemeinen und unbestimmten Formen des geschichtlichen und theoretischen Studiums der Gesellschaft zu einer materialistischen Erforschung ihrer ökonomischen Grundlagen verdichtet“ (Korsch 1967: 118). Und es ist diese Beschäftigung mit dem realen, materiellen

Leben, die den Kern seiner positiven Wissenschaft (Marx/Engels 1978: 27) und seine Distanz zur philosophischen Tradition prägt – die sich, wie bei Hegel, nur um reine Gedanken dreht⁵ (Marx/Engels 1978: 39). Theoretischer Zugang und empirische Methode vereinen sich in dieser ökonomisch-politischen Betrachtung, die – wengleich mit einer eigenen Semantik – der neu entstehenden soziologischen Tendenz in Bezug auf ihre Erkenntnisform nahe steht.

Ludwig Gumplowicz

In seiner Kritik an den Historikern und Geschichtsphilosophen lässt Gumplowicz seinerseits erkennen, wie verbunden er mit dieser umso klareren epistemischen Diagnose ist. Historiker und Geschichtsphilosophen analysieren laut Gumplowicz (1928) die sozialen Erscheinungen stets dadurch, dass sie dem Menschen bzw. dem Individuum den Erklärungsvorrang gewähren. Damit muss ihm zufolge aber Schluss sein. An die Stelle der nach Historikern und Geschichtsphilosophen „mächtigen Individuen“, die die historischen Tatsachen verursachen, sollten in der Soziologie die Interessen der sozialen Gruppen treten. „Helden, Herrscher und Staatsmänner sollen nicht mehr die Geschichte machen, sondern wie Marionetten mittelst der Interessenfäden der sozialen Gruppen gezogen und geschoben werden“ (Gumplowicz 1928: 203). Die Überlegenheit und Unabhängigkeit der sozialen Wirklichkeit – die aus sozialen Gesetzen und einer Vielzahl sozialer Gruppen, Kreise, Klassen und Stände besteht – vom Einzelwillen (vgl. Gumplowicz 1928: 234) zwingt Gumplowicz zufolge zur Entwicklung einer eigenen Betrachtungsform, die sich mit dieser autonomen Realität beschäftigt. So gesehen sollte aus der Schilderung und Erklärung der sozialen und politischen Vorgänge

„alle Individualinitiative eliminiert [werden], das Verhängnis derselben soll nur durch ‚naturgesetzliche‘ Strebungen und Bewegungen sozialer Gruppen vermittelt werden, welche aus einem obersten alle diese Bewegungen beherr-

5 So werden, wie Hauke Brunkhorst (2014c) bezüglich der Junghegelianer betont, „Theorie und Kritik, Religion, Kunst, Staat und Familie (...) nicht mehr als Emanation des lebendigen Geistes, sondern als durch und durch gesellschaftliche Phänomene verstanden, in denen die Gesellschaft sich selbst reproduziert, sich selbst organisiert, sich selbst erkennt, darstellt und beschreibt“.

1. Die ursprüngliche Verdrängung des Menschen: die Klassiker der Soziologie

schenden sozialen Gesetz sich ergeben! Alle diese persönlichen Momente, die immer zur Erklärung historischer Tatsachen herangezogen werden, sollen nun bedeutungslos – ja, sie selber nur aus den Interessen der sozialen Gruppen erklärt werden!“, so Gumplowicz (1928: 203).

Die erwähnten Sphären des Sozialen und der modernen Gesellschaft sollten – und das ist das unterscheidende Merkmal der Soziologie (Gumplowicz 1928: 217) – nicht als Äußerungen des menschlichen Geistes, wie bei „anderen Spezialwissenschaften, sondern als die notwendigen Folgen der Agglomeration und Entwicklung menschlicher Gemeinschaften untersucht“ (Gumplowicz 1928: 217) werden, was außerdem erst anhand empirischer Beobachtung möglich ist. Neben Gustav Ratzenhofer versucht Gumplowicz in Österreich, naturwissenschaftliche Kriterien – im Einklang mit Comte und Spencer – für das Studium der gesellschaftlichen Realität fruchtbar zu machen (Hund 1955: 456-457), wobei seine Beschränkung auf die empirische Erklärung der sozialen Tatsachen hervorzuheben ist (Gumplowicz 1905: 11-12). Im Gegensatz zu anderen Denkweisen, die von apriorischen Voraussetzungen ausgehen – wie z.B. die (Geschichts-)Philosophie –, geht die Soziologie lediglich von der auf Erfahrung beruhenden „Untersuchung gegebener Tatsachen aus – und zwar von der Untersuchung sozialer Vorgänger [selbst]“ (Gumplowicz 1928: 184).

Aus diesem Grund wird klar, warum die Soziologie letztendlich als „eine empirische, auf die Erkenntnis von Gesetzen abzielende Wissenschaft [nachvollzogen werden sollte; R.A.]. Ihre empirische Grundlage sind die historischen oder ethnologischen Tatsachen, sie ist eine Naturwissenschaft gemäß der Art ihrer Erklärung, die auf der Geschichte und/oder Ethnologie beruht“ (Mikl-Horke 1989: 65). Diese Entwicklung endet aber nicht mit Gumplowicz. Der Grad der Unabhängigkeit, den die soziale Realität im Hinblick auf die Erkenntnisform während der kognitiven soziologischen Entstehungszeit annimmt, erreicht seinen Gipfel ohne Zweifel in der soziologischen Theorie Durkheims, der diese Perspektive in dem bekannten Grundsatz, *Soziales durch Soziales zu erklären*, zusammenfasst.

Emile Durkheim

Im Gegensatz zu philosophischen Betrachtungen, bei denen von Interpretationen des Individuums oder von der Natur des Menschen ausgegangen wird, um die soziale Wirklichkeit im Allgemeinen zu erklären, muss die

Soziologie laut Durkheim eine Vorgehensweise entwickeln, die das Soziale bzw. die moderne Gesellschaft in ihrer eigenen Qualität untersucht. Durkheim (1970: 193) weist deutlich darauf hin: „Die bestimmende Ursache eines soziologischen Tatbestands muß in den sozialen Phänomenen, die ihm zeitlich vorangehen, und nicht in den Zuständen des individuellen Bewußtseins gesucht werden (...). Wir können also den obigen Satz folgendermaßen vervollständigen: Die Funktion eines sozialen Phänomens muß immer in Beziehung auf einen sozialen Zweck untersucht werden“. Diese Perspektive sollte aber nicht nur als ein rein methodologischer Diskurs gelesen werden. Die Umsetzung dieses Zugangs lässt sich schon in seinem Werk erkennen. Anstatt sich der Natur des Menschen zuzuwenden, um das empirische Problem der Formen von Solidarität zu erklären, klassifiziert Durkheim das Recht, insofern es den Kern dieses Phänomens zum Ausdruck bringt (Durkheim 1996: 114-115). Statt die psychische Kondition des Menschen zu betrachten, um den Selbstmord zu erklären, analysiert er das soziale Milieu, was letztendlich die Frage nach dem Grad des Zusammenhalts bei sozialen Gruppen enthält (Endreß 2012: 32). Um das Phänomen der Religion zu erläutern, erforscht Durkheim anstelle der Bedürfnisse und Neigungen des Menschen die „Infrastruktur“ der Religion, d.h. die Grundvorstellungen und rituellen Handlungen (Müller 2002: 163), die nicht umsonst bestätigen, dass dahinter nichts anders als die Gesellschaft steht (Jonas 1981: 55).

Auf diese Weise „trennt Durkheim, dessen Ziel die Erarbeitung einer allgemeinen Theorie des Sozialen ist, die Kollektiv-Phänomene von den individuellen [und anthropologischen; R.A.] Erscheinungen“ (Jonas 1981: 38), um sich auf Erstere zu konzentrieren und von Letzteren zu befreien. Diese theoretische Bewegung ist so klar wie folgenreich – besonders, was seine Vorgehensweise betrifft. Im Einklang mit der Aufnahme naturwissenschaftlicher Standpunkte begreift Durkheim seine Soziologie naturalistisch. Dies bedeutet, „daß sie die sozialen Phänomene als einer natürlichen Erklärung zugänglich betrachtet (...) [und] daß der Soziologe wissenschaftlich arbeitet und kein Mystiker ist“ (Durkheim 1970: 218). Die empirische Dimension ist dementsprechend wesentlich. Die Soziologie soll sich auf sichtbare Phänomene und Fakten beschränken, aus denen alles andere verbannt werden muss (Müller 2002: 150). Wenn das Soziale und die moderne Gesellschaft im Allgemeinen keine Hypothese, sondern eine Realität, eine emergente Realität, ausdrücken, dann müssen sie laut Durkheim „in ihrer Wirksamkeit von der empirischen Forschung aufgewiesen

1. Die ursprüngliche Verdrängung des Menschen: die Klassiker der Soziologie

werden“ (Jonas 1981: 38). Dadurch, dass seine Soziologie auf apriorische Zentralessagen verzichtet (Luhmann 1996: 31) und in enge Berührung mit den Details der Tatsachen tritt (Durkheim 1970: 89) – innerhalb deren die Statistik ein wichtiges Forschungsmittel ist (Durkheim 1970: 110) –, findet Durkheim gleichsam festen Boden unter seinen umso autonomeren soziologischen Füßen. Damit wird seine Perspektive klarer. Kann die soziale Wirklichkeit nur durch die Erfassung ihrer selbst verstanden werden, erweist sich die empirische Dimension als unverzichtbar. Solch eine Annäherung an die *objektive Realität* versichert die Wissenschaftlichkeit von Durkheims Vorgehen. Diese Wissenschaftlichkeit, die in der empirischen Beobachtung der sozialen Wirklichkeit verankert ist, liegt laut Durkheim ebenso bei Simmels Theorie vor – wenngleich er auch Kritiken an ihr übt (Rammstedt 1997: 445).

Georg Simmel

So wie Durkheim ist Simmel der Ansicht, dass die sozialen Erscheinungen nicht aus dem Individuum bzw. dem Menschen herleitbar sind (Simmel 1984: 16). Die Soziologie solle sich deshalb nicht mit dem Menschen bzw. dem Individuum befassen, wenn sie das Soziale – nämlich die *Wechselwirkung* und die *Vergesellschaftung* – erklären will. Das entspricht nicht dem damalig *neuen* soziologischen Standpunkt. „Es ist jetzt nicht mehr möglich, die historischen Tatsachen im weitesten Sinne des Wortes, die Inhalte der Kultur, die Arten der Wirtschaft, die Normen der Sittlichkeit aus dem Einzelmenschen, seinem Verstande, seinen Interessen heraus zu erklären“, so Simmel (1992: 15). Dieses Zeitalter ist laut Simmel vorbei. Das Studium des Menschen oder seiner Triebe kann keine Brücke zur sozialen Wirklichkeit schlagen. So betrachtet, überlässt seine Soziologie als Wissenschaft der *Formen* der Vergesellschaftung die Erforschung der *Inhalte* dieser sozialen Dynamik, die mit dem Menschen zu tun haben, anderen Wissenschaften (Simmel 1992: 25),

„denn alles andre, was sich sonst noch innerhalb der ‚Gesellschaft‘ findet, durch sie und in ihrem Rahmen realisiert wird, ist nicht Gesellschaft selbst, sondern nur ein Inhalt, der sich diese Form oder den sich diese Form der Koexistenz anbildet (...). [D]aß die Formen der Wechselwirkung oder Vergesellschaftung, in gedanklicher Ablösung von den Inhalten, die durch sie erst zu gesellschaftlichen werden, zusammengefasst und einem einheitlichen wissenschaftlichen Gesichtspunkt methodisch unterstellt werden — dies scheint

Die Stellung des Menschen in der zeitgenössischen Soziologie

mir die einzige und die ganze Möglichkeit einer speziellen Wissenschaft von der Gesellschaft als solcher zu begründen“, so Simmel (1992: 19-20).

Selbst wenn z.B. die Vergesellschaftung auch ein menschliches oder psychologisches Phänomen enthält (Simmel 1992: 35), deren Untersuchung die Entwicklung des anthropologischen und psychologischen Wissens fördern könnte, ist diese Art der Betrachtungsweise soziologisch nicht wertvoll, denn die Sphäre der Vergesellschaftung koppelt sich von den Inhalten ab, die sie ermöglichen – insofern sie, wie bereits erwähnt, emergent verstanden wird. Als „soziologische Formung betrachtet, ist nicht die in jedem von zwei Individuen abfallende seelische Reihe an sich von Interesse, sondern die Synopsis beider unter der Kategorie der Einung und der Entzweiung“ (Simmel 1992: 38), die laut Simmel in der Wechselwirkung oder in der *Geselligkeit* im Allgemeinen – als Spielform der Vergesellschaftung – stattfindet. Im Einklang damit ist Simmel der Überzeugung, dass die sozialen Erscheinungen aus ihrer Wechselwirkung und ihrem Zusammenwirken verstanden werden sollen (Simmel 1992: 15), wobei die empirische Beobachtung eine unverzichtbare Rolle spielt. Seine Meinung ist diesbezüglich sehr deutlich. Laut Simmel (1992: 20) muss jede Legitimation der Wissenschaft „in der Struktur der Objektivität selbst liegen; denn nur in irgendeiner funktionellen Beziehung zur Tatsächlichkeit kann der Schutz gegen unfruchtbare Fragestellungen, gegen einen Zufallscharakter der wissenschaftlichen Begriffsbildung liegen“. Seine Auffassung der Soziologie als einer exakten Wissenschaft (vgl. Lichtblau 2001; vgl. Mikl-Horke 1989: 89-94) entspricht der kognitiv tiefer gewordenen Entwicklung der Soziologie, die Schritt für Schritt einen Verwissenschaftlichungsprozess durchläuft und zu einer, langsam sichtbar werdend, *sozial institutionalisierten Disziplin* avanciert. Die hier beschriebene Erklärungsform wird demnach mehr oder weniger zu einem generellen Konsens, der – mit einigen Nuancen – auch von Weber geteilt wird.

Max Weber

Selbst wenn die soziologische Theorie Webers als eine individualistische nachvollzogen wird, da sie das Verständnis der sozialen Wirklichkeit durch den Begriff des sozialen Handelns kanalisiert, kann daraus nicht abgeleitet werden, dass die soziale Wirklichkeit durch den Menschen zu erklären ist. Um das zu verstehen, reicht es, das Werk Webers zu betrachten. Da das Soziale handlungstheoretisch erfasst wird, bildet nicht der Mensch

1. Die ursprüngliche Verdrängung des Menschen: die Klassiker der Soziologie

bzw. das Individuum den theoretischen Zugang, sondern eben die *Handlungsorientierungen* der beteiligten Menschen. Die Konzentration auf die Handlungen der Menschen, um die Realität zu erklären, hat im Prinzip mit physiologischen, psychologischen oder – allgemein gesehen – anthropologischen Eigenschaften bzw. mit dem Wesen des Menschen nichts zu tun. Eine Beschäftigung mit dem Menschen hat also keinen Sinn, da Weber selbst der Auffassung ist, dass die „metaphysischen bzw. homozentrischen Interpretationen mit ihren ‚grandiosen Farben‘ ebensowenig zur Erkenntnis beitragen wie die theozentrischen Interpretationen der Vergangenheit“, so Jonas (1981: 190-191).

Im Gegensatz zu anderen überzeitlichen theoretischen Zugängen ist in der Soziologie Webers die wirksame Kraft „die Wirklichkeit, nicht das Allgemeine, sondern das Besondere, nicht eine allgemeine Natur ‚des Menschen‘ oder ‚der Gesellschaft‘, sondern das Spezifische einer bestimmten Integration, einer bestimmten Entwicklungschance, in denen allgemeine, unspezifische Kräfte aktualisiert und konkretisiert werden“ (Jonas 1981: 197). Alles, was um den Menschen herum angesiedelt ist, aber keine subjektive Sinnbezogenheit beinhaltet – wie u.a. die Entwicklung von „Geburten- und Sterbeziffern, der Ausleseprozess der anthropologischen Typen“ oder die psychischen Tatbestände –, wird außer Acht gelassen (Weber 1985b: 431). Das Soziale wird demnach – um den Grundsatz Durkheims zu gebrauchen – immer noch durch das Soziale erklärt. Der Punkt liegt eben darin, dass die soziale Realität *handlungstheoretisch* verstanden wird, sodass die *Handlungen der Menschen* – empirisch durch die Erzeugung von Idealtypen – in Betracht gezogen werden. Die Letzteren sind „das Reale, an das die soziologische Erklärung anzuknüpfen hat“ (Jonas 1981: 184). Die begriffliche Konstruktion der Idealtypen, die gegen die Historiker entwickelt wird, da diese meinen, dass die ständige Veränderung der historischen Gegenstände es nicht ermöglicht, „feste und präzise Begriffe anzuwenden“ (Käsler 1979: 181), bildet Weber zufolge den privilegierten methodologischen Zugang seiner Soziologie. Es sind genau diese Idealtypen, die das Studium der soziokulturellen Phänomene möglich machen und so erlauben, generelle Regeln des Geschehens zu bestimmen (Weber 1922: 9).

Die Idealtypen, die daher generell als „ein heuristisches Mittel zur Anleitung empirischer Forschung“ (Käsler 1979: 182) dienen, werden für einen Versuch „auf Grund des jeweiligen Standes unseres Wissens und der uns jeweils zur Verfügung stehenden begrifflichen Gebilde [gehalten;

R.A.], Ordnung in das Chaos derjenigen Tatsachen zu bringen, welche wir in den Kreis unseres *Interesses* jeweils einbezogen haben“, so Weber (1985a: 207). Diese werden dementsprechend als Instrument konzipiert, dessen Ziel allein die Erkenntnis ist, d.h. das Verstehen und Erklären (Käsler 1979: 179, 183) des Sozialen bzw. der konkreten „Kulturerscheinungen in ihrem Zusammenhang, ihrer ursächlichen Bedingtheit und ihrer *Bedeutung*“⁶ (Weber 1985a: 193). Es ist nicht zuletzt diese Herangehensweise, die – in Gleichklang mit Webers Auseinandersetzung mit dem Werturteilsfreiheitsproblem – den Kreis seiner Soziologie in dem Maß schließt, dass sie mit der empirischen Realität bzw. mit den Tatsachen konfrontiert wird; eine Herangehensweise, die außerdem seiner Soziologie die Zuschreibung von *wissenschaftlich* gewährt. Aus diesem Grund kann die Soziologie Webers als eine Einheit aufgefasst werden:

„Ihr Forschungsinteresse ist das rationale Verständnis von Kulturbedeutungen; ihre Begrifflichkeit ist die Typologie, die um dieses Forschungsinteresses willen bestimmte Charakteristika der sozialen Erscheinungen unterstreicht; und ihre Prüfungsverfahren sind rationaler, d.i. intersubjektiver Natur. Ihre Ansätze müssen sich vor den Ergebnissen der empirischen und historischen Forschung bewähren“ (Jonas 1981: 203).

Mit der Weberschen Betrachtung findet die Erkenntnisform der klassischen Soziologie, die das Soziale und/oder die moderne Gesellschaft selbst durch ihre empirische Beschreibung erfasst, ihren Endpunkt. Zwar gibt es verschiedene Mechanismen, solch eine Erkenntnisform zu entwickeln, doch stimmen alle in ihrer allgemeinen Vorgehensweise überein. Während einerseits der theoretische Zugang auf dem Niveau der allgemeinen sozialen Wirklichkeit stattfindet, wird andererseits jede theoretische Betrachtung stets von einer Annäherung an die Tatsächlichkeit, an die Empirie begleitet. Auf diese Weise ließe sich die am Ende von Abschnitt I vorläufig gegebene Definition der Soziologie bei den Klassikern ergänzen: Die Soziologie entspricht derjenigen Denkweise, die sich von Anfang an mit dem Sozialen und/oder der modernen Gesellschaft beschäftigt und diese Erkenntnisziele durch theoretische Erklärungen konzipiert (konstruiert), die selbst auf dem Niveau der sozialen Wirklichkeit und auf empiri-

6 Die berühmte Analyse und These der Wahlverwandtschaft „zwischen bestimmten Versionen und lebenspraktischen Maximen des Protestantismus und dem okzidental, modernen und ‚rationalen Betriebskapitalismus‘“ (Käsler 2002: 195) entspricht übrigens dieser Art des Vorgangs.

1. *Die ursprüngliche Verdrängung des Menschen: die Klassiker der Soziologie*

schen Beobachtungen beruhen. Die Klassiker der Soziologie hinterlassen daher ihren Nachfolgern nicht nur allgemeine Erkenntnisziele, sondern auch eine generelle Form, in der diese betrachtet werden sollen. Ein großes Erbe, das sich immer mehr von *nicht* soziologischen Komponenten befreit.

III. *Die Verdrängung des Menschen aus der klassischen Soziologie*

Die Auseinandersetzung mit den zwei identifizierten Dimensionen der kognitiven Entstehungszeit der Soziologie, die sich erstmals bei den sogenannten Klassikern der Soziologie zeigen, erlaubt es hier, die epistemischen Pfeiler zu thematisieren, auf denen diese entstehende Denkweise ihre wissenschaftliche Perspektive ansiedelt. Es wird bemerkbar, wie seit Mitte bis Ende des 19. Jahrhunderts verschiedene Gelehrte, die aus benachbarten Disziplinen stammen, an unterschiedlichen Orten eine spezifische und gemeinsame Art soziologischer Beobachtungsweise entwickeln, die zur Festlegung sowohl eines – um die Worte von Geiger zu gebrauchen – abstrakten Gegenstands als auch einer eigenen Betrachtungsform beiträgt. Der hier beschriebene kognitive Institutionalisierungsprozess enthält daher den Kern des spezifisch soziologischen Denkens, aufgrund dessen nicht nur Hinweise in Bezug auf ein intern *richtiges* Vorgehen aufgestellt werden, sondern auch zugleich darauf, was jenseits der eigenen Grenzen bleiben soll. Insofern geht es, wie bei allem im Leben, auch bei der Entstehungszeit eines wissenschaftlichen Denkschemas um Unterscheidungs- oder Abgrenzungsdynamiken. Im Zuge jeder Auswahl wird, so z.B. Spencer Brown (1994), simultan etwas ausgegrenzt – ohne zu berücksichtigen, ob das bewusst oder unbewusst zustande kommt. Sobald verschiedene Gelehrte, die später einer bestimmten Disziplin zugeschrieben werden, spezifische Elemente für wichtig halten, ordnen sie gleichzeitig andere entweder als unwichtig oder als unerwünscht ein.

Werden, um zur Problematik zurückzukehren, das Soziale bzw. die moderne Gesellschaft als Erkenntnisziele und die direkte empirische Erforschung dieser allgemeinen sozialen Wirklichkeit als die Erkenntnisform der Soziologie identifiziert, werden konsequenterweise unzählige andere Figuren beiseitegeschoben, von denen sich hier wegen seiner ersichtlichen Wichtigkeit auf den Menschen bezogen wird bzw. ausführlicher bezogen werden soll. Bei Betrachtung des kognitiven Institutionalisierungsprozesses der Soziologie, im Verlauf dessen die oben genannten epistemischen

Die Stellung des Menschen in der zeitgenössischen Soziologie

Fundamente gelegt werden, die anschließend von den nachkommenden Soziologen bewahrt werden (siehe Kapitel 3 und 4), wird eine besondere Haltung zum Menschen feststellbar. Diese kann als ein Versuch zur *Verdrängung des Menschen* beschrieben werden, der sich sowohl auf dem Niveau der Erkenntnisziele als auch der Erkenntnisformen niederschlägt.

Die Verdrängung des Menschen aus den soziologischen Erkenntniszielen

Im Folgenden soll diese theoretische Bewegung in Bezug auf die Erkenntnisziele untersucht werden. Sei es durch eine vornehmliche Beschäftigung mit dem Sozialen (Gumplowicz, Simmel und Weber), mit der modernen Gesellschaft (Comte und Spencer) oder durch eine mehr oder weniger äquivalente Befassung mit beiden Ebenen (Marx und Durkheim) – es ist immer die soziale Wirklichkeit, die sich als das Hauptanliegen dieser angehenden Denkweise erweist, wobei der Mensch beiseitegelassen wird. Ungeachtet der Art und Weise, auf die das Soziale oder die moderne Gesellschaft begriffen werden, würde der Mensch durch solche konzeptuellen Entwicklungen bzw. Umdeutungen von Anfang an komplett außen vor gelassen (Tenbruck 1984: 230). Ob einerseits das Soziale die Form der *sozialen Vorgänge* (Comte), der *Arbeit* (Marx), der *sozialen Gesetze* (Gumplowicz), der *sozialen Tatbestände* (Durkheim), der *Wechselwirkung* oder der ihr entsprechenden *Vergesellschaftung* (Simmel) und des *sozialen Handelns* (Weber) und/oder andererseits die moderne Gesellschaft die Form der *positiven Phase der Menschheit* (Comte), des *Organismus* (Spencer), des *Kapitalismus* (Marx), der *Vielheit der sozialen Kreise im Staat* (Gumplowicz), des *Kollektivbewusstseins* bzw. der *funktional differenzierten Gesellschaft* (Durkheim) oder eines *Rationalisierungsprozesses* (Weber) annimmt, wäre, abstrakt gesehen, letztendlich gleichgültig, solange diese allgemein verstandene soziale Wirklichkeit in deutlicher Abgrenzung zur Sphäre des Menschen entworfen wird (siehe auch Bertschi 2010: 71).

Der Mensch bleibt außerhalb des sozialen Raumes, dessen Beschreibung sich allein als die Hauptaufgabe dieser kognitiv entstehenden Soziologie erweist – was von den nachkommenden Soziologen jedenfalls aufrechterhalten wird. Hartmut Esser scheint diese Diagnose angemessen zu verstehen, wenn er behauptet, dass, da die kollektiven Wirkungen, d.h. „gesellschaftliche Institutionen, Strukturen, Kulturen und soziale Prozesse wie soziale Ordnung, soziale Ungleichheit, soziale Differenzierung oder

1. Die ursprüngliche Verdrängung des Menschen: die Klassiker der Soziologie

sozialer Wandel“ das „Zentrum des Interesses der Untersuchungen und Analysen der Soziologen“ bilden, das analytische Primat bzw. das Ziel der Erklärungen der Soziologie „auf der Ebene der soziologischen Phänomene“ liegt (Esser 1999: 4). Der Objektbereich der Soziologie eignet sich also diese soziale Sphäre an, die über den Menschen hinausgeht und als Forschungszweck Eigenwert besitzt.

Seitdem Comte den Eingang in die positive Phase des menschlichen Geistes angekündigt hat, rückt der Mensch aus dem Fokus der Erkenntnis, die sich ihrerseits auf den Anspruch auf das Verständnis des sozialen Lebens beschränkt. Auf diese Weise hat die Soziologie – laut Luhmann (1996: 37) – einen allgemeinen Weg „des Auflösens und Rekombinierens beschränkt: von Mensch zu Rolle, von Mensch zu Handlung, von Mensch zu (...) sozialen Systemen“. Anstatt, wie es andere Denkweisen tun, den Menschen zu erforschen, dessen Irrelevanz sich als ein „Grundpfeiler der Soziologie“ (Gumplowicz 1928: 208-209) herausstellt, streben also die ersten soziologischen Gelehrten nach dem Erfassen der gesellschaftlichen Realität, die einen eigenen Status aufweist. So besonders der Forschungsgegenstand der klassischen Soziologie ist, so spezifisch ist auch die Form, in der er erläutert wird.

Die Verdrängung des Menschen aus den soziologischen Erkenntnisformen

Diese hierbei beschriebene Verdrängung des Menschen aus der Soziologie lässt sich auch auf der Ebene der methodologischen Vorgehensweise klar erkennen. Die Klassiker der Soziologie verstehen alle auf ihre eigene Weise, dass einerseits das Soziale bzw. die moderne Gesellschaft in ihrer Eigenart erklärt werden soll – was andererseits zur Inangsetzung empirischer Beobachtungen zwingt. Auf der Seite des theoretischen Zugangs ist jenes Verständnis hervorzuheben, das zwar bei allen Klassikern der Soziologie zu sehen ist, sich jedoch letztendlich in der Theorie Durkheims – als ein allgemeiner Konsens dieser entstehenden Denkweise – in der Vorstellung, *Soziales durch Soziales zu erklären*, explizit zeigt. Erforscht die Soziologie generell die soziale Wirklichkeit, muss diese immer durch Argumente erklärt werden, die in dieser Realität selbst verankert sind. Der Mensch bzw. das Individuum ist den Klassikern der Soziologie zufolge freilich nicht in der Lage, die sozialen Erscheinungen oder Gebilde, wie auch immer sie nachvollzogen werden, zu erläutern. Daher unterscheidet

sich die soziale Sphäre vom Menschen und weist außerdem emergente Eigenschaften auf⁷.

- 7 Selbst wenn die Distanz zwischen dem individuellen und dem sozialen Raum bereits in Comtes Ansicht über den sozialen Charakter der positiven Phase des menschlichen Geistes zu finden ist, wird diese erst ab Spencer deutlicher. Bei ihm wird diese Konzeption sichtbar, wenn er auf die Unterscheidung zwischen dem Ganzen und den Teilen verweist. Wie er – und dann Durkheim – behauptet, erhebt sich das Leben des Ganzen bzw. der Gesellschaft aus dem Leben der Teile bzw. der Individuen, „welches von diesem wesentlich verschieden ist, obgleich es ein aus ihm erzeugtes Leben ist“ (Spencer 1889b: 15). Die Integrität des Ganzen (d.i. der Sozialwelt) behauptet sich daher „von Jahr zu Jahr weiter, ungeachtet des Absterbens einer Anzahl der ihnen angehörigen Bürger“ (Spencer 1889b: 14). Bei Marx wird diese emergente Qualität nicht nur bei der Formation der ökonomischen Struktur der Gesellschaft sichtbar, sondern auch, wie es Karl Korsch (1967: 131) anhand des Begriffs des *Naturwüchsigen* darstellt, bei der gesellschaftlichen Arbeitsteilung, dem weltgeschichtlichen Zusammenhang der Individuen, den Rechtsverhältnissen, den Sprachformen oder den Staatsformen – die übrigens bei Gumpłowicz wieder aufgegriffen werden. Schon vor Durkheim besteht Gumpłowicz darauf, dass der Staat – der auch als Gesellschaft verstanden wird – „ein selbständiger Typus, eine soziale Gemeinschaft sui generis [ist]“ (Gumpłowicz 1928: 222), die ihm zufolge alle sozialen Gemeinschaften krönt. So überlegen kommt die Dimension des Sozialen vor, dass der Staatsmann, der an diesem Gebilde teilnimmt, nur als ein „blindes Werkzeug in der unsichtbaren, aber übermächtigen Hand seiner sozialen Gruppen“ angesehen werden kann. Die Durkheimsche Auffassung des sozialen Tatbestands und der modernen Gesellschaft im Allgemeinen stellt sich dann als Fortführung dieser Diagnose unter Hinzufügung eigener Symptome dar. Zwar betont schon Gumpłowicz die Wichtigkeit dieses Sui-generis-Prinzips – er schreibt: „mit diesem Satze ist das schwierigste Problem der Soziologie aufgerollt: die Unabhängigkeit des Gruppenstrebens von dem Einzelwillen“ (1928: 234) –, aber der Beobachtung Durkheims mangelt es nicht an Eleganz und Klarheit. Laut Durkheim (1970: 101) ist die Geschichte der Soziologie „nur eine anhaltende Bemühung, dieses Gefühl [die Idee der Unabhängigkeit des Sozialen von den Individuen] zu präzisieren, es zu vertiefen und alle Folgerungen daraus zu entwickeln“. Diese Diagnose der Eigenart der sozialen Sphäre findet auch bei Simmel in der gegenseitigen Unabhängigkeit von den Formen und Inhalten der Vergesellschaftung ihren Niederschlag. „Es muss sich einerseits finden, dass die gleiche Form der Vergesellschaftung an ganz verschiedenem Inhalt, für ganz verschiedene Zwecke auftritt, und umgekehrt, dass das gleiche inhaltliche Interesse sich in ganz

1. Die ursprüngliche Verdrängung des Menschen: die Klassiker der Soziologie

Die Klassiker der Soziologie befassen sich mit den sozialen Bedingungen, die die sozialen Szenarien selbst auslösen. Nicht auf psychologischen, physiologischen oder im Allgemeinen anthropologischen Merkmalen beruht die soziologische Analyse. Sie geht stattdessen von der Erfassung der sozialen Erscheinungen und ihrer sozialen Gesetze (Comte), von der Untersuchung sozialer Gruppen i.A. (Spencer), von der Beschreibung der ökonomischen Struktur der Gesellschaft (Marx), von der Erforschung der menschlichen Gemeinschaften (Gumplowicz), von der Klassifizierung des Rechts, des sozialen Milieus und der Grundvorstellungen und rituellen Handlungen (Durkheim), von der Erfassung der Dynamik der Wechselwirkung und ihrer Verkörperung in sozialen Gebilden (Simmel) oder vom Verständnis der Handlungsorientierungen durch die Konstruktion von Idealtypen (Weber) aus. Die Klassiker der Soziologie bestehen also ungeachtet der konkreten Form generell darauf, „soziale Tatsachen durch soziale Faktoren zu erklären“ (Mayntz 2001: 6). Der bereits erwähnte Durkheimische Grundsatz, *Soziales nur durch Soziales zu erklären*, fasst diese allgemeine Neigung zusammen, die sich mittlerweile überall in der Soziologie findet (Mayntz 2001: 6) und sozusagen – retrospektiv betrachtet – den „Beginn aller Soziologie als selbständige Wissenschaft“ (König 1970: 21) bestimmt. „Soziologisch“ ist daher ein Appellativ, der nicht nur auf eine besondere Art des Problems zielt, sondern auch auf die Form, in der es berücksichtigt wird.

Obleich Essers Behauptung vom analytischen Primat bzw. vom Ziel soziologischer Untersuchungen, das in den sozialen Phänomenen besteht, stimmt, irrt er sich dann, da er zwei verschiedene theoretische Ebenen miteinander verwechselt. Indem er eine These Weberscher Inspiration aufstellt und behauptet, dass das theoretische Primat *der Art der Erklärung* (Erkenntnisform) der Soziologie auf der *individuellen Ebene* der Situationsdeutungen und des Handelns menschlicher Akteure liegt (Esser 1999:

verschiedene Formen der Vergesellschaftung als seine Träger oder Verwirklichungsarten kleidet“, so Simmel (1992: 20-21). Jener emergente Charakter des Sozialen, der als etwas Anonymes erscheint (vgl. Simmel 1992: 60), findet schließlich auch – wenngleich umstritten – Resonanz in der soziologischen Theorie Webers, vor allem in den Vorstellungen von *sozialer Beziehung*, die eine neue Ebene „mit emergenten Eigenschaften“ darstellt (Schluchter 1998: 356-357); von *legitimer Ordnung*, wobei die Herrschafts- und Rechtssoziologie an Bedeutung gewinnen; und vom *Verband* (siehe auch Greve 2006).

4), verkauft er als metatheoretische Beobachtung, was eigentlich eine reine (persönliche) theoretische Entscheidung ist. Dabei übersieht er nicht nur andere Betrachtungen – wie jene der restlichen Klassiker der Soziologie –, sondern auch die Tatsache, dass bei Weber selbst das Prinzip, *Soziales durch Soziales zu erklären*, gilt und die Besonderheit darin besteht, dass das Soziale *handlungstheoretisch* verstanden wird. Sowohl das analytische Ziel als auch das theoretische Primat der *Art der Erklärungen* dieses angehenden soziologischen Denkens befinden sich letztlich in der Sphäre der sozialen Wirklichkeit; eine Sphäre, deren theoretische Erforschung ja stets mit der Einbettung empirischer Beobachtungen einhergeht.

Da der Mensch keinen wissenschaftlichen Zugang zur Erkenntnis der sozialen Wirklichkeit bieten kann und diese letztendlich in ihrer Eigenart erläutert werden soll, gewinnt die Verbindung der Soziologie mit der Tatsächlichkeit enorm an Relevanz. Nicht umsonst wird die Soziologie als ein Kind des Positivismus angesehen (Institut für Sozialforschung 1956: 9). Schon bei der Entstehung dieser Denkweise wird deklariert, dass Behauptungen, die nicht auf empirischer Beobachtung oder dem Ausdruck einer Tatsache beruhen, keinen tatsächlichen Wert haben können. Abgesehen von der Form der Methoden, die die Klassiker der Soziologie entwickeln, streben sie nach einer wissenschaftlichen Annäherung an die Empirie, die folglich die Theoriebildung unterstützen soll. Wie Luhmann es über die Formationszeit des soziologischen Denkens formuliert, werden die Zentrale Aussagen dabei „nicht apriorisiert, nicht in die Grundlagen der Theorie eingebaut. Sie werden auch nicht präformativ in die Anfänge der Entwicklung ihres Gegenstandes zurückverlegt. Sie spielen im Bereich von Variablen, die unter angebbaren Umständen empirisch co-variiieren. Ein solches Arrangement ist ein wichtiger Zug auf dem Wege zur Eigenständigkeit“ der Soziologie (Luhmann 1996: 31). Der Weg zur wissenschaftlichen Erfassung der sozialen Wirklichkeit ist daher – von Comte bis Weber – mit empirischen Beobachtungen gepflastert. Diese sind eindeutig nicht in der Lage, die Theoriebildung zu ersetzen. Dennoch spielen sie eine ungeheure Rolle – zumindest, was deren wissenschaftliche Kontur angeht und wenn es, wie weiter unten gezeigt wird, um den Kampf um *disziplinäre* Anerkennung geht (vgl. Abschnitt V).

1. *Die ursprüngliche Verdrängung des Menschen: die Klassiker der Soziologie*

Die Verdrängung des Menschen aus der klassischen Soziologie

So betrachtet, wird eine umfassende theoretische Bewegung feststellbar, die in der kognitiven Entstehungszeit der Soziologie aufkommt und bis heute von den zeitgenössischen Soziologen weitergetragen wird (siehe Kapitel 3 und 4). Die sogenannte Verdrängung des Menschen, die sich *epistemisch* sowohl auf dem Niveau der Erkenntnisziele als auch auf der Ebene der Erkenntnisformen abspielt, bildet im Großen und Ganzen die prinzipielle Haltung, die die frühe Soziologie zum Menschen einnimmt, ob bewusst oder unbewusst. Dadurch, dass sich die Soziologie lediglich – auf eine theoretische und empirische Weise – mit dem Sozialen und mit der modernen Gesellschaft beschäftigt, haben Figuren wie der Mensch keinen Platz in ihr. In einer solchen Weltanschauung kommt also, wie es Friedrich Tenbruck mit deutlichem Bedauern ausdrückt, der Mensch „nicht vor; ihr Programm [der Soziologie; R.A.] schließt jede anthropologische Rechenschaftslegung, Feststellung oder Annahme strikt aus. Dieser Verzicht gehört als Kehrseite der Berufung auf ‚die gesellschaftlichen Tatsachen‘ zum Stolz der Soziologie, die sich ja gerade dadurch über allen Streit der Meinungen in das Reich der wissenschaftlichen Objektivität erheben möchte“ (Tenbruck 1984: 185).

Mit dem Auftauchen der Semantik der sozialen Realität taucht der Mensch unter, um langsam aber sicher unsichtbar zu werden. Die berühmte These Michel Foucaults, dass „der Mensch verschwindet wie am Meerufer ein Gesicht im Sand“ (Foucault 1971: 462), offenbart sich als schon bei den Klassikern der Soziologie wirksam. Ein Warten auf das Erscheinen der Sprachphilosophie ist nicht notwendig gewesen, damit der Mensch bzw. das Subjekt verschwindet oder als tot gilt (vgl. Bürger 1998). Die Auseinandersetzung mit dem Sozialen und der modernen Gesellschaft zeigt damals, dass der Mensch „schon früher für ‚tot‘ erklärt oder zumindest an den Rand gedrängt wurde“ (Bertschi 2010: 71). Sobald die Soziologie ihre eigene Problematik um die Begriffe des Sozialen und der modernen Gesellschaft herum zu entfalten beginnt, wird der Mensch dementsprechend aus ihrem Horizont verdrängt – wenn nicht sogar abgeschafft (Tenbruck 1984). Die Notwendigkeit, im Zug des kognitiven Institutionalisierungsprozesses einer Wissenschaft neue geeignete Begriffe oder theoretische Strukturen zu entwickeln (vgl. Abrams 1981: 85), steuert im Fall der Soziologie des 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts dazu bei, eine starke Semantik des Gesellschaftlichen zum Nachteil der Semantik

des Menschen durchzusetzen. Zwar äußern sich die Klassiker der Soziologie in ihren Schriften über den Menschen (siehe Abschnitt IV), doch hat dieser keinen Platz, wenn es sich um ihren epistemischen Bereich bzw. um soziologische Theoriebildung (siehe auch Kapitel 2, Abschnitt I) handelt.

Der Mensch, der aus dem Fokus des soziologischen Interesses gerückt wird, erscheint daher à la Parsons bloß als eine Art *Residualkategorie* (vgl. Parsons 1949). Die volle Aneignung der sozialen Wirklichkeit durch die Erkenntnisziele und -formen erläutert die Kondition des Menschen. Da sich ein konzeptuelles Schema – ähnlich wie bei den Unterscheidungs-dynamiken – nur auf eine beschränkte Menge empirischer Tatsachen konzentrieren kann, die von der Beobachtung angeleuchtet werden, werden andere – wie hier beim Menschen der Fall – notwendigerweise in Dunkelheit getaucht. Diese anderen befinden sich somit in dem, um Spencer-Browns Worte zu gebrauchen, *unmarked space* jener Unterscheidung.

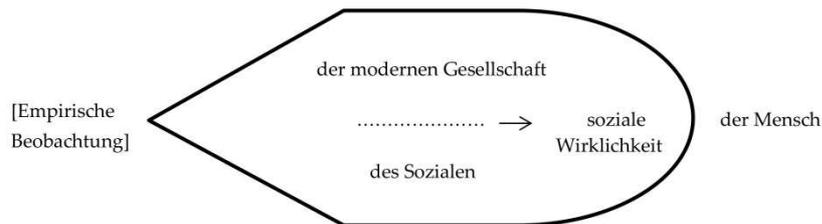


Abbildung 1.1: Die Verdrängung des Menschen aus der klassischen Soziologie;
Quelle: R.A.

Nach den bisherigen Ausführungen wird die Position der klassischen Soziologie zum Menschen klarer. Dessen wissenschaftlich legitimierte und geplante Auflösung im Entwicklungsgang des Kollektivs bzw. der Gesellschaft wird, wie während der soziologischen Entstehungszeit zu erkennen ist, generell mit so doktrinärer Unerbittlichkeit und „so entlarvender Offenheit in ihren totalitären Konsequenzen durchgeführt, dass man heute darüber lacht oder erschrickt“ (Bock 2002: 53). So formuliert es auch Tenbruck, der der Ansicht ist, dass diese *Verdrängung* oder *Abschaffung des Menschen* eine Art Entleerung des Daseins zur Folge hat (Tenbruck 1984: 22-23). Die Verdrängung des Menschen aus der Soziologie drückt in jeder ihrer Formen – sei es u.a. als *Verschwinden*, als *Todeserklärung* oder eben als *Abschaffung* – letztendlich jene Haltung der Soziologie aus,

1. Die ursprüngliche Verdrängung des Menschen: die Klassiker der Soziologie

die von Anfang an bis heute im soziologischen Denken zu bemerken ist. Indem der Mensch zuerst aus den Erkenntniszielen und dann aus den Erkenntnisformen der Soziologie verdrängt wird, erweist sich die soziale Sphäre als allmächtig. Der Mensch, der jahrhundertlang den Zweck des Denkens darstellt, stürzt vom Sockel oder wird – besser gesagt – vom Sockel gestürzt. Er darf nicht mehr so eine wichtige Rolle spielen, wie er bis dahin genossen hat.

IV. Exkurs über den Menschen als praktisch-politisches Ziel

Der Versuch, den Menschen aus der Wissenschaft zu verdrängen, den die klassische Soziologie – nicht notwendigerweise bewusst – epistemisch vollzieht, darf nicht so verstanden werden, als ob sich die Klassiker der Soziologie nie über den Menschen, in welchem Zusammenhang auch immer, äußerten. Das erweist sich ohnehin als unmöglich. Interessanter, als alle Aussagen zu erfassen, die diese Gelehrten allgemein oder spezifisch über den Menschen aufstellen, ist es aber, diese theoretischen Beschäftigungen unter einem bestimmten Gesichtspunkt zu betrachten. Von besonderer Bedeutung sind jene theoretischen Reflexionen, bei denen dem Menschen aus einem *praktisch-politischen* Standpunkt explizit oder implizit eine zentrale Position eingeräumt wird. In einem solchen Verständnis erhebt sich der Mensch als ein Horizont, der zum Guten oder zum Schlechten praktisch-politisch in Betracht gezogen wird.

Wird der Mensch gleichsam als *praktisch-politisches Ziel* der Soziologie betrachtet, soll das hervorgehoben werden, was Jürgen Habermas durch die Unterscheidung von kritischem und konservativem Denken identifiziert. Nach Habermas (1971a) bildet sich die Soziologie zu jener Zeit, indem sie sowohl eine kritische als auch eine konservative Antwort auf die alten Strukturen der Gesellschaft (*Ancien Régime*) anbietet, die in ihren Fundamenten erschüttert ist; eine Dualität, die – wenngleich in vielfältigen Formen – bis heute bemerkbar ist. Solch eine kritische oder konservative Konnotation hängt laut Habermas davon ab, ob die Forschungsinstrumente mit dem Ziel verwendet werden, die bestehenden Institutionen und Autoritäten zu verändern oder gar aufzulösen, oder ob sie per se in den Dienst derselben gestellt werden (Habermas 1971a: 290). Die erste Bedeutung identifiziert sich mit jenem soziologischen Unterfangen, das mit Carl Brinkmann als *Oppositionswissenschaft* bezeichnet (König 1965; Habermas 1971a) und als ideologisches Instrument angesehen werden

kann, „mit dessen Hilfe die bürgerliche Welt die alte kritisierte und sich ihr gegenüber als eine Wirklichkeit eigener Art, auch in der politischen Dimension selbständig etablierte“ (König 1965: 17). Obwohl die Soziologie seit ihren Anfängen Wissenschaft im strengen Sinn sein wollte,

„ist sie gleichzeitig immer auch der eigentliche Gegenpol zu allem Szientismus gewesen. (...) Die Soziologie wird es niemals aufgeben können, die Emanzipation des Menschen und die Sicherung der Menschenwürde als ihren zentralen Gegenstand zu betrachten. Damit wird sie immer und überall, wo diese Werte bedroht sind, zu einem Werkzeug der Kritik und der Opposition“, so König (1965: 26-28).

Die zweite Bedeutung entspricht dem, was Habermas (1971a) mit *Stabilisierungswissenschaft* und Käsler (1984) mit *Sozialtechnologie* – einem Begriff, der Habermas nicht fremd ist (siehe Habermas/Luhmann 1971) – meinen. Diese konservative Seite des soziologischen Denkens verankert ihre Position in einem Wissenschaftlichkeitsprinzip, das, wenngleich es von allen Klassikern der Soziologie geteilt wird (siehe Abschnitt V), hierbei eine szientistische und enthaltsame Form annimmt. Insofern strebt der dadurch konservative Wissenschaftler danach, sich

„auf der Stufe der Selbstreflexion erst recht von allen unmittelbar praktischen Ansprüchen [zu] lösen und dem Geschäft zeitgeschichtlicher Deutung kontemplativ hin[zu]geben. Dieses Geschäft bestehe darin, ‚sichtbar zu machen, was sowieso geschieht und was gar nicht zu ändern ist‘. In dieser Funktion einer Deutungswissenschaft gewänne Soziologie explizit die konservative Aufgabe einer Metakritik ihrer selbst als Planungswissenschaft“, so Habermas (1971a: 301).

Unabhängig davon, welche praktisch-politische Einfärbung die Soziologie annimmt, ist eine besondere Beschäftigung mit dem – um die Worte von Alfred Weber zu gebrauchen – *Schicksal des Menschen* festzustellen (siehe A. Weber 1955); eine Beschäftigung, die eben durch revolutionäre oder stabilisatorische – bzw. enthaltsame – Projekte zum Ausdruck gebracht wird. Und dies ist schon bei den Klassikern der Soziologie beobachtbar.

Die kritische bzw. aktiv beteiligte Dimension ist paradoxerweise schon seit dem ersten soziologischen Vertreter des Positivismus zu bemerken. Selbst wenn Comte die Soziologie streng als eine positive Wissenschaft versteht, die sich mit objektiven Beobachtungen beschäftigen soll, übersieht er nicht die Rolle, die diese neue Disziplin innerhalb der Gesellschaft und der wissenschaftlichen Welt im Allgemeinen spielen soll. Positive Wissenschaft muss nicht unbedingt und immer enthaltsam sein. Laut Comte ist die Soziologie sogar in der Lage, „die Führungsrolle unter den

1. *Die ursprüngliche Verdrängung des Menschen: die Klassiker der Soziologie*

Wissenschaften und bei der Reorganisation der Gesellschaft [zu] übernehmen“ (Bock 2002: 46), die „zur Milderung und insbesondere zur Abkürzung der Krisen durch die genaue Beurteilung ihres Hauptcharakters und die rationelle Voraussicht ihres schließlichen Ausganges beitragen [kann]“⁸ (Comte 1934; zit. n. Institut für Sozialforschung 1956: 13).

Obleich bei Spencer der starke Einfluss des liberalistischen Individualismus hervorzuheben ist, der ihn dazu führt, zu sagen, dass die Gesellschaft „zum Nutzen ihrer Glieder [der Menschen bzw. der Individuen] [existiert] und nicht ihre Glieder zum Nutzen der Gesellschaft“ (Spencer 1889b: 20), wird bei ihm die Position des Menschen – aus einem praktisch-politischen Standpunkt – nicht so deutlich wie z.B. bei Marx. Die Beschreibung der kapitalistischen Produktionsweise, in der der Mensch zum Gefangenen seiner Gesellschaftlichkeit wird (Kosík 1973: 174), ist in eine umfassendere Diagnose eingebettet, die im Großen und Ganzen kritisch auf die Erlösung des Menschen und seine Freiheit zielt. „Die Philosophie von Marx ist wie existentialistisches Denken ein Protest gegen die Entfremdung des Menschen, gegen den Verlust seiner selbst und seine Verwandlung in ein Ding. Diesen Protest erhebt sie gegen die Dehumani-

8 Auf diese Weise verbinden sich bei Comte der Anspruch auf Verbesserung des Menschenlebens – der ihn sogar zu dem Versuch veranlasst, eine positive Kirche der Menschheitsreligion zu gründen, die eine „neue Vorstellung von der Geschichte und Erlösung der Menschheit“ verkünde (Tenbruck 1984: 116) – mit einem tiefen Streben nach Wissenschaftlichkeit (siehe auch Marcuse 1985: 298-315). Wie König (1965: 23) bemerkt: „Sein ganzes Bemühen ist darauf ausgerichtet, in der schwankenden Krisensituation des 19. Jahrhunderts einen festen Boden zu finden, auf dem eine neue Gesellschaft im bezeichneten Sinne aufgebaut werden kann. Wenn man sein Gesichtsbild betrachtet, sieht man ganz eindeutig, in welchem Ausmaß Soziologie Oppositionswissenschaft ist. Alles ist darauf ausgerichtet, den Aufstieg des Bürgertums vom Ende des Mittelalters bis zur Gegenwart zu verfolgen, und gleichzeitig den parallel laufenden Abbau des Ancien Régime. (...) Aber geschult an englischem Denken weiß Comte, daß Opposition allein nicht hinreicht, um Soziologie zu begründen. (...) In Wahrheit könne erst dann eine neue Ordnung der Gesellschaft vollendet werden, wenn mit den Mitteln der Wissenschaft die Grundlagen aller sozialen Ordnung ausgemacht würden“.

sierung und Automatisierung des Menschen, die mit der Entwicklung des westlichen Industrialismus verbunden ist“, so Fromm⁹ (1988: 6-7).

Die von Marx angestrebte Emanzipation des Menschen und entsprechende Überwindung der Entfremdung mittels einer kommunistischen Revolutionierung der bestehenden bürgerlichen Gesellschaft würde den Weg zu einer von der Philosophie immer gewollten endgültigen Rückkehr des Menschen zu sich selbst ebnen, die nur durch seine Selbstverwirklichung – anhand einer *allseitigen Entwicklung der Individuen* (Marx/Engels 1978: 424) – erreicht werden könnte. Diese kritische Ansicht Marx´ – „für den die Frage des Menschen die zentrale Frage ist“ (Schaff 1970: 135) – findet aber auf der anderen Seite seinen konservativen Gegenpol in der blinden Verteidigung des eben szientistisch und abstinent formulierten Wissenschaftlichkeitsprinzips, die zu Marx´ Zeit in der Figur von Lorenz von Stein – der „eindeutig bei der Forderung nach einer eigenen Wissenschaft von der Gesellschaft stehen [bleibt]“ (König 1965: 25) – verkörpert und dann von Gumplowicz und Weber in Schutz genommen wird.

Laut Gumplowicz ist die Wissenschaft, die Soziologie, eine auf einer empirischen Beobachtung beruhende Theorie, die keineswegs als Therapie verstanden werden kann (Gumplowicz 1928: 139).

„Wo diese beiden Gebiete miteinander verwechselt werden, oder die Meinung herrscht, daß die wissenschaftlichen Erkenntnisse sich von der Richtung unseres Glaubens und Hoffens nicht entfernen dürfen, sondern derselben immer parallel laufen müssen: dort ist eine objektive wissenschaftliche Erkenntnis überhaupt nicht möglich, weil sie im vorhinein an unser Glauben und Hoffen gekettet ist“, so Gumplowicz (1928: 202).

Diese praktisch-politisch konservative Ablehnung einer Beschäftigung mit der Möglichkeit, die Zukunft des Menschen zu verändern, die auf wissenschaftlicher Abstinenz beruht, findet ihren Gipfel in der berühmten These der Werturteilsfreiheit, die Weber *so leidenschaftlich* verteidigt (vgl. Jonas 1981). Die Soziologie sollte sich Weber zufolge der Stimme enthalten, wenn es darum geht, soziale Zusammenhänge zu bewerten bzw. irgend-

9 Das erklärt laut Fromm, weshalb die Philosophie Marx´ in der humanistischen Tradition des Westens wurzelt, „die von Spinoza über die französische und deutsche Aufklärung des achtzehnten Jahrhunderts bis zu Goethe und Hegel reicht und deren innerstes Wesen die Sorge um den Menschen und um die Verwirklichung seiner Möglichkeiten ist“ (Fromm 1988: 6).

1. Die ursprüngliche Verdrängung des Menschen: die Klassiker der Soziologie

welche „praktischen (ethischen, religiösen, politischen, ästhetischen usw.) Ziele“ (Käsler 1979: 188) zu vertreten. Mischt sich der Forscher in solche Bewertungen ein, wäre es nicht mehr die Wissenschaft, die spricht (Weber 1985a: 157).

Dieser konservativen Ansicht, die teilweise zur akademischen Zähmung der Soziologie beiträgt (Habermas 1971a: 298) und bei anderen wichtigen Vertretern der Soziologie zu Beginn des 20. Jahrhunderts vorkommt¹⁰ (Käsler 1984: 55 ff.), wird bei Durkheim eine auffällige Distinktion entgegengesetzt. Selbst wenn Durkheim auf der einen Seite auf eine strenge wissenschaftliche Untersuchung der sozialen Phänomene pocht (siehe besonders Durkheim 1970), will er auf der anderen Seite „kein indifferenter Betrachter der sozialen Wirklichkeit sein, er will die Vernunft in ihre Rechte, die Handlungen zu leiten, wieder einsetzen“, so Jonas (1981: 33). Letzteres ist die Aufgabe eines sogenannten *moralischen Individualismus*, der diese praktisch-politische Seite im Allgemeinen auszeichnet und den Durkheim in Abgrenzung zur ersten Aufgabe des *methodologischen Individualismus* aufstellt. Anthony Giddens fasst diese Durkheimsche Unterscheidung klar zusammen:

„Einen wichtigen Strang seiner Arbeit markiert die Kritik jener Methoden – vor allem der utilitaristischen –, die das Individuum zum Ausgangspunkt der soziologischen Analyse machen [was in der vorliegenden Arbeit durch die These der Verdrängung des Menschen aus der Soziologie erklärt wird; R.A.]. Er wollte jedoch deutlich machen, dass die Zurückweisung des Individualismus als Methodologie eine soziologische Analyse der Entwicklung des moralischen Individualismus nicht versperrte, ja sogar nur auf diese Weise vorgenommen werden konnte. Die Entstehung und Bedeutung des moralischen Individualismus waren nicht mit Hilfe der ontologischen Prämissen des methodologischen Individualismus zu verstehen“¹¹ (Giddens 1981: 109-110).

In diesem Sinne steht der Mensch – ungeachtet der politischen Orientierung der Wissenschaft – dadurch im *Mittelpunkt* des soziologischen Den-

10 So z.B. bei Ferdinand Tönnies auf dem Ersten Deutschen Soziologentag 1910: „Wir wollen also als Soziologen uns nur beschäftigen mit dem, was ist, und nicht mit dem, was nach irgendwelcher Ansicht, aus irgendwelchen Gründen sein soll“ (Tönnies 1969: 23).

11 Vor diesem Hintergrund wird folgendes Paradox klarer: Während es einerseits eine humanistische soziologische Theorie geben kann, die den Menschen weder als Erkenntnisziel noch als Erkenntnisform einbezieht, kann es andererseits eine Theorie geben, die, obwohl sie den Menschen als Erkenntnisziel oder Erkenntnisform begreift, anti-humanistisch ist.

kens, dass in großem Maßstab – kritisch konzipierte – Ideen wie Freiheit, Gleichheit und Gerechtigkeit, aber auch – enthaltsam fundierte – Ideen wie Stabilisierung, Erstarrung oder Restauration einen Platz in soziologischen Ansätzen haben. Obwohl der Mensch in der klassischen Soziologie keinen Platz findet, sofern er epistemisch als Erkenntnisziel oder Erkenntnisform betrachtet wird, hat er, kritisch oder konservativ, ohnehin eine zentrale Position, sobald er als praktisch-politisches Ziel begriffen wird. Der legitime Anspruch nach Wissenschaftlichkeit, der allgemein von den Klassikern der Soziologie geteilt wird (siehe Abschnitt V), darf daher keineswegs mit szientistischer Enthaltbarkeit verwechselt werden. Wenn damit etwas klar wird, dann ist es eben die Unmöglichkeit, die Soziologie als eine im strengen Sinne *werturteilsfreie Wissenschaft* zu begreifen. Um es in einer Formel zusammenzufassen: keine *Werturteilsfreiheit* ohne *Freiheit*. Diese Unmöglichkeit zeigt sich in der stets normativen Beobachtung der Soziologie, die den Menschen – sei es konservativ oder kritisch – unvermeidlich als ihr praktisch-politisches Ziel hat.

V. *Die Morgendämmerung einer Wissenschaft durch die Verdrängung des Menschen*

Über eine innere Beziehung

Nach den Gründen fragend, die die epistemische Verdrängung des Menschen und ihren weiteren Verlauf erklären, ist eine Ausweitung des bis jetzt dargestellten Analysebereichs notwendig. Die epistemische Betrachtung der Entstehungszeit der Soziologie, die bisher entwickelt wird, reicht nicht, um die Verdrängung des Menschen aus der Soziologie in ihrer ganzen Reichweite zu erklären. Es gibt auch andere Gründe, die klar machen, warum dieser epistemische Ausschluss des Menschen überhaupt aufrechterhalten oder weiter durchgeführt wird. Um diese zu thematisieren, lohnt es sich, einen näheren Blick darauf zu werfen, was Richard Whitley (1974) als *soziale Institutionalisierung* der Wissenschaft bezeichnet. Dabei werden eben jene sozialen oder, wie sie präziser genannt werden können, *disziplinären* Elemente hervorgehoben, die die kognitive Struktur eines Faches materiell demarkieren – wie z.B. die Einrichtung von Lehrstühlen, Curricula, Journals usw. (Whitley 1974: 75) – und zur allgemeinen Anerkennung der wissenschaftlichen Eigenständigkeit beitragen.

1. Die ursprüngliche Verdrängung des Menschen: die Klassiker der Soziologie

Zwar kann sich ein isoliertes Verständnis des *Kognitiven* bzw. des *Sozialen* nicht anders als falsch erweisen, da beide intern und ontologisch miteinander verbunden sind. Das Epistemische ist somit nur in der Gesellschaft möglich. Nichtsdestotrotz erlaubt eine Betrachtung der sozialen Dimension, jene *disziplinären* Faktoren zu beachten, die für eine Erklärung des damals kaum sichtbaren organisationalen Status der Soziologie wesentlich sind.

Auf der Basis dieser Interpretation ist eine theoretisch-historische Bemerkung zu machen. Um vom Sockel zu stürzen oder gestürzt zu werden, muss etwas vorher jene privilegierte Position genießen. Damit also der Mensch *verschwindet, für tot erklärt, abgeschafft* oder, wie hier vorgeschlagen, *verdrängt* wird, muss logischerweise zuerst das Erfordernis seines vorherigen Daseins erfüllt werden. Der Mensch muss davor *erschienen* sein, *für lebendig erklärt, instituiert* oder *einbezogen* werden. Er muss also zuvor irgendwo sein. Historisch-*disziplinär* gesehen findet die erwähnte Verdrängung des Menschen notwendigerweise unter der Bedingung statt, dass der Mensch, da die klassische Soziologie keine soziologische Verwandtschaftslineie im engeren Sinne besitzt, in einer anderen, der Soziologie vorausgehenden Denktradition zentral ist. Der Mensch muss den Kern einer anderen zuvor existierenden Disziplin bilden, mit der diese neue Wissenschaft *etwas* teilt. Das wird von den soziologischen Klassikern selbstverständlich nicht verkannt, da diese Problematik die Soziologie mit einer ihrer theoretischen Wurzeln verknüpft. Wenn der Mensch im Grunde genommen überhaupt verdrängt werden kann, so nur deswegen, weil er davor in einer anderen Disziplin bzw. Denkweise, mit der die Soziologie ihre Wurzeln teilt, heftig diskutiert wird, und zwar: in der *philosophischen Tradition*.

Bereits bei Comte ist diese Art innerer Verbindung zwischen dem Menschen und der Philosophie aufzufinden. Das theologische und vor allem das metaphysische Stadium als Phasen des menschlichen Geistes sind laut Comte dadurch gekennzeichnet, dass in ihnen das Verständnis der innersten Natur der Wesen, insbesondere des Menschen, erlangt wird (Comte 1915) – und wofür nicht umsonst den gedanklichen Spekulationen freien Lauf gelassen wird. Mit Fragen bezüglich der ganzen Menschheit wie *woher?* und *wohin?* beschäftigen sich diese vorwissenschaftlichen Momente, die in der allgemeinen Form der Philosophie zusammengefasst werden (Gumplowicz 1928: 184-185). „Ihr Gegenstand [der Philosophie bzw. Geschichtsphilosophie] ist [laut Gumplowicz] die geschichtliche Entwick-

lung der Menschheit – in welcher sie die ‚philosophische Idee‘ sucht“ (Gumplowicz 1905: 69). Der Mensch, der nach Simmel (1984: 79) vor allem im 18. Jahrhundert das Interessenzentrum der geschichtsphilosophischen Zeit darstellt, hat also eine überaus relevante Stelle in der damaligen philosophischen Tradition, als *Zweck* der Beobachtungen.

Wenn die Philosophie andere Figuren – wie z.B. die Gesellschaft oder den Staat – zum Gegenstand haben will, werden aber auch diese „aus dem Begriff des Menschen, dem vorgestellten Menschen, dem Wesen des Menschen, dem Menschen abgeleitet (...). Dies hat die spekulative Philosophie getan“, so Marx (Marx/Engels 1978: 48). Dieser Umstand, der in Marx' Beschreibung besonders auf die Hegelsche Philosophie zutrifft, findet sich aber auch in anderen philosophischen Strömungen. Auch für die Anhänger jener philosophischen Tradition, die sich beispielsweise im Naturrecht findet, ist – den Klassikern zufolge – „das soziale Leben nur in dem Maße natürlich [und so nachvollziehbar; R.A.], als es aus der individuellen Natur deduziert werden kann“ (Durkheim 1970: 203). In einer solchen Denktradition ist die zutreffendste Erklärung des sozialen Lebens jene, die erklärt, „wie es aus der menschlichen Natur im allgemeinen hervorgeht, sei es, daß man es aus derselben unmittelbar ohne vorhergehende Beobachtung deduziert, sei es, daß man es nach erfolgter Beobachtung mit dieser Natur in Verbindung bringt“ (Durkheim 1970: 183).

Sei es als *Erkenntnisziel* oder als *Erkenntnisform* – dem Menschen wird laut den Klassikern der Soziologie jedenfalls eine epistemisch fundamentale Anwesenheit innerhalb der Philosophie eingeräumt. Und nicht nur das. Die Diagnose im Zuge der langsam beginnenden sozialen Institutionalisierung der Soziologie fällt noch stärker aus: Die Frage nach dem Menschen drückt nach den Klassikern der Soziologie stets eine philosophische Frage bzw. ein philosophisches Problem aus, dem also – wie es von Wiese (1933: 134-135) zusammenfasst – „der Tiefsinn der Spekulation nahekommen sucht“. So alt die Beschäftigung der Philosophie mit dem Menschen ist, so tief erscheint die Identität zwischen beiden. Über jede semantische Distinktion hinaus ist den klassischen bis hin zu den zeitgenössischen Soziologen klar, dass die Frage nach dem Menschen, d.i. *was ist der Mensch?*, in den philosophischen, wenn nicht den metaphysischen Bereich fällt (Keil 2008: 139).

Der Mensch bildet also, wie Kant selbst behauptet, jene anthropologische Frage, auf die sich die verschiedenen Felder der Philosophie letztendlich beziehen (Kant 1800). Die berühmte Behauptung Kants in seiner *Lo-*

1. Die ursprüngliche Verdrängung des Menschen: die Klassiker der Soziologie

gik macht dies deutlich: „Das Feld der Philosophie in dieser weltbürgerlichen Bedeutung läßt sich auf folgende Fragen bringen: 1) Was kann ich wissen? 2) Was soll ich tun? 3) Was darf ich hoffen? 4) Was ist der Mensch? Die erste Frage beantwortet die Metaphysik, die zweite die Moral, die dritte die Religion, und die vierte die Anthropologie. Im Grunde könnte man aber alles dieses zur Anthropologie rechnen, weil sich die drei ersten Fragen auf die letzte beziehen“ (Kant 1978: 447-448). Letzteres veranschaulicht nicht nur den zentralen Status des Menschen innerhalb des philosophischen Denkens, sondern gibt auch entscheidende Hinweise in Bezug auf die *disziplinären* Gründe der Verdrängung des Menschen aus der klassischen Soziologie.

Der Mensch im Tausch gegen die Wissenschaftlichkeit

Die Problematik wird nun klar: Da sich die Philosophie seit jeher so intensiv mit dem Menschen auseinandersetzt, dass er beinahe untrennbar von ihr ist, wäre es für die klassische Soziologie problematisch, ihn als zentrales Element in ihren Diskurs aufzunehmen. Vor allem, da sie sich damals nicht nur in einem kognitiven, sondern auch in einem – wenngleich kaum angefangenen – sozialen Institutionalierungsprozess befindet. Die Semantik der Wissenschaftlichkeit bzw. der Kampf um wissenschaftliche Anerkennung – die von den meisten akademischen Nachbardisziplinen angezweifelt wird (Stölting 2006: 12) – nimmt Schritt für Schritt im Kern der Soziologie einen größeren Platz ein. Und dies öffnet die Tür für eine *disziplinäre* Erklärung der Verdrängung des Menschen aus der Soziologie. Der wahrnehmbare Widerwille gegen den Menschen ist nicht umsonst. Er findet im Gegensatz sein Korrelat in einem fast ursprünglichen Abkehrversuch von allem, was philosophisch bzw. metaphysisch erscheint.

Seit Comte ist der soziologische Anspruch auf Distanz zur Philosophie deutlich. Laut Comte sind, wie bereits gesehen, das theologische und das metaphysische Stadium im Grunde genommen philosophische Phasen des menschlichen Geistes, die dadurch, dass sie spekulativ vorgehen – und z.B. „nach dem Ursprung aller Dinge (...) nach den absoluten Erkenntnissen“ (Comte 1915: 5) fragen –, als eine Art chronischer Krankheit (Comte 1915: 14) verstanden werden, die die freie Entfaltung des menschlichen Geistes blockieren. Die positive Phase des menschlichen Geistes, aus dem „die Reste metaphysischer Denkmethode ausgegremt werden müssen“ (Block 2002: 46), basiert – wie bei Spencer oder Durkheim – auf dieser

auf einer naturwissenschaftlichen Ansicht beruhenden Abgrenzung von der Philosophie, die durch die schon erwähnte Verdrängung des Menschen und die ergänzende Unterstützung der Empirie (Comte 1915) erlangt werden kann.

Obgleich diese Distanzierung von der Philosophie auch in der Theorie Spencers stattfindet (siehe besonders Spencer 1889b: 166-177), wird sie vor allem bei Marx durch ein starkes dualistisches Bild unterstützt. In Marx' Werk ist die materialistische Auffassung der sozialen Wirklichkeit, d.h. das *Wissenschaftliche*, als nichts anderes als die „wichtigste Folge der Zertrümmerung der bürgerlichen Entwicklungs-Metaphysik“ (Korsch 1967: 31), d.h. des *Philosophischen* bzw. *Unwissenschaftlichen*, zu verstehen. Die deutsche Kritik, selbst wenn sie scharfe Einwände vorbringt, hat laut Marx „bis auf ihre neuesten Efforts den Boden der Philosophie nicht verlassen. Weit davon entfernt, ihre allgemeinphilosophischen Voraussetzungen zu untersuchen, sind ihre sämtlichen Fragen sogar auf dem Boden eines bestimmten philosophischen Systems, des Hegelschen, gewachsen“ (Marx/Engels 1978: 18-19). Der Materialismus Marx', der den Menschen *eskamotiert* (Ulrich 2002: 53) und, basierend auf einer umfassenden Kritik der Hegelschen Philosophie, im Studium der politischen Ökonomie wurzelt, bricht erfolgreich mit so einer spekulativen Strömung, um sich letztendlich in eine empirische wissenschaftliche Methode (Korsch 1967: 203) zu verwandeln.

Die Semantik der Wissenschaftlichkeit, die sich immer schneller verbreitet, eignet sich die allgemeine soziologische Auffassung vor allem seit Gumpłowicz an. Die Gräben zwischen Soziologie und Philosophie werden in der damaligen Zeit damit breiter. Von unbewiesenen apriorischen Voraussetzungen wie einem fertigen Begriff der Menschheit (Geschichtsphilosophie) weiß die Soziologie laut Gumpłowicz (1928: 184) „gar nichts. Sie geht, wie alle Wissenschaft, nicht von a priori gesetzten Dogmen, sondern von der Untersuchung gegebener Tatsachen aus“, die sich eben in der sozialen Wirklichkeit befinden. Indem also die Soziologie diese Befassung mit dem Menschen, die „höchst unwissenschaftlich wäre“ (Gumpłowicz 1928: 184), verbannt, kann sie sich in die Lage versetzen, den gewünschten wissenschaftlichen Status zu erlangen und gleichzeitig jenes philosophische Vorgehen zu überwinden, das Gumpłowicz (1905: 356) zufolge seit Jahrhunderten nichts Neues zu sagen hat.

Dieses starke Streben nach einer allgemeinen Wissenschaftlichkeit schlägt sich auch in der Theorie Durkheims nieder. Obwohl Durkheim zu-

1. Die ursprüngliche Verdrängung des Menschen: die Klassiker der Soziologie

gibt, dass die Soziologie „aus den großen philosophischen Lehren entstanden ist“ (Durkheim 1970: 218), was auch in seinem Fall durch den Einfluss Kants bemerkbar ist, ist sie nicht dazu verurteilt, ein Zweig derselben zu bleiben (Durkheim 1970: 89). Sofern die Soziologie den Menschen beiseiteschiebt und in enge Berührung mit den Tatsachen tritt, haben metaphysische Hypothesen – wie bei der utilitaristischen, auf individuelles Nutzenkalkül aufgebauten Sozialtheorie (Luhmann 1996: 22) – keinen Platz innerhalb ihrer Theorien (Durkheim 1970: 218). Diese werden aus ihrem theoretischen Rahmen verbannt; eine Abgrenzungsnotwendigkeit, die nicht nur die Soziologie, sondern auch die Philosophie umsetzen will (Durkheim 1970: 218) und die auch Simmel – wenngleich mit anderen Argumenten – teilt.

Auf der Basis eines ähnlichen Anspruches nach einer eigenständigen wissenschaftlichen Soziologie, was ihn genauso wie Durkheim im letzten Dezennium des 19. Jahrhunderts auszeichnet (Rammstedt 1997: 444), ist Simmel der Überzeugung, dass die Philosophie bzw. die metaphysischen Spekulationen ein vorläufiges Niveau der exakten Erkenntnis repräsentieren (Simmel 1989: 123), das von der Soziologie durch die Verdrängung des Menschen und ihre komplementäre empirische Annäherung an die Tatsächlichkeit überwunden wird oder zumindest werden sollte. Wie Simmel u.a. zusammen mit Durkheim und Marcel Mauss im programmatischen Vorwort zum Eröffnungsheft der *Année Sociologique* formuliert: „Allein aus diesem Grunde und unabhängig von den nützlichen Ergebnissen, die dieser haben kann, verdient unser Versuch die Aufmerksamkeit von allen, die die Soziologie aus ihrer philosophischen Phase hinausgehen und endlich ihren Rang innerhalb der Wissenschaften einnehmen sehen wollen“ (Rammstedt 1997: 448; Übersetzung R.A.).

Anhand seiner Zurückweisung des Gesellschafts-, vor allem aber des Menschen- bzw. Individuumbegriffs, weil sie eben metaphysisch sind (Nedelmann 2002: 133), verstärkt Simmel die Abgrenzung zwischen der Soziologie und der Philosophie¹². Der Versuch, den er nicht nur mit Durkheim, sondern auch mit Weber teilt,

12 Das Bedürfnis nach einer Gesamtdeutung der geschichtlich-sozialen Welt – durch den Gesellschaftsbegriff – ist nach Lichtblaus Worten einerseits „nur in Form der philosophischen Spekulation zu befriedigen, weshalb Simmel auch die Berechtigung der Geschichts- und Sozialphilosophie grundsätzlich anerkannte, sie jedoch scharf vom Bereich der exakten histo-

„die Soziologie als eigenständige Disziplin völlig neu zu begründen, war ja gerade gegen eine solche Verwechslung von geschichts- und sozialphilosophischen Spekulationen mit einzelwissenschaftlichen Fragestellungen gerichtet, wobei definitiv der Anspruch aufgegeben werden mußte, daß das in der philosophischen Tradition zum Ausdruck kommende umfassende Erkenntnisinteresse jemals mit den Mitteln der modernen einzelwissenschaftlichen Forschung eingelöst werden könnte“ (Lichtblau 2001: 21).

Von einer komplexen Begriffsbildung (Idealtypen) ausgehend, die „die Grundlage der empirischen im Gegensatz zu einer spekulativen Interpretation“ (Jonas 1981: 184) schafft, entfernt sich Weber von den metaphysischen Beobachtungen, die sich auf „überempirische Voraussetzungen [wie z.B. bei einem Menschenbegriff; R.A.]“ und eben nicht auf empirisch nachweisbare Tatsachen beziehen (Jonas 1981: 183). Insoweit sich seine verstehende Soziologie, die stets als *Wirklichkeitswissenschaft* nachzuvollziehen ist, mit dem sozialen Handeln beschäftigt, kann sie sich von den „metaphysischen Auffassungen“ (Käsler 2002b: 196) bzw. von den „Dilettanten-Leistungen geistreicher Philosophen“ abgrenzen (Weber in einem Brief an Paul Siebeck vom 27.10.1919, zit. n. Lichtblau 2001: 25), „um endlich ‚Soziologie‘ streng sachlich-wissenschaftlich zu behandeln“ (ebd.; H.i.O.).

VI. *Schluss*

Als eine Disziplin, die damals als vollkommen losgelöst von der Theologie, Metaphysik und allgemeiner Philosophie des 19. Jahrhunderts verstanden werden will (Käsler 2002a: 34-35), strebt die Soziologie genau in diesem Ausdifferenzierungsprozess, der während der kaum begonnenen sozialen Institutionalisierungszeit stattfindet, nach wissenschaftlicher Anerkennung. Der Unglaube an die versöhnende Kraft der alteuropäischen

rischen und soziologischen Forschung abgrenzte“ (Lichtblau 2001: 24). Eine Beschäftigung mit dem Menschen bzw. dem Individuum bedeutet andererseits nicht nur eine Dissonanz mit dem neuen soziologischen Standpunkt, der hier kurz beschrieben ist, sondern auch – und hierin liegt das größte Problem – eine nicht wünschenswerte Verknüpfung mit der philosophischen Erkenntnistheorie, die Simmel im Prinzip als von der Soziologie abgegrenzt identifiziert (Simmel 1992: 39-40). Weder die Gesellschaft noch der Mensch vermögen die Soziologie zu beschäftigen.

1. Die ursprüngliche Verdrängung des Menschen: die Klassiker der Soziologie

Philosophie – die mit der Metaphysik identifiziert wird – ist konstitutiv für den gesamten nachfolgenden Diskurs der Moderne (Brunkhorst 2014c), der den disziplinären Geist der soziologischen Entstehungszeit prägt. Wie Brunkhorst (2014c) feststellt, ist das Gewicht der (sozialen) *Existenz* einfach zu schwer, um bei metaphysischen Überlegungen zu bleiben. Nicht nur also, weil verschiedene Gelehrte gemeinsame Intentionen in Hinsicht auf die Erkenntnisziele und Erkenntnisformen der Soziologie besitzen, kann man von soziologischer wissenschaftlicher Identität sprechen, sondern auch, weil sie „sich von bestimmten Traditionsbeständen distanzieren“ (Lepenes 1981: IX).

Aus diesem Grund ist es möglich, die Verdrängung des Menschen aus der Soziologie, außer in einer rein inneren *epistemischen* Beobachtung, *disziplinär* als *ein Instrument der* – gerade noch sich vollziehenden – *Differenzierung der Soziologie von der Philosophie* zu verstehen. Indem die ersten soziologischen Gelehrten den Menschen (epistemisch) aus ihren Theorien verdrängen und die Letzteren nur anhand einer allgemeinen empirischen Annäherung an die Tatsächlichkeit der sozialen Wirklichkeit beweisen wollen, schaffen sie es außerdem, sich von den theologischen und metaphysischen Stadien des menschlichen Geistes – die der positiven Phase vorausgegangen sind – (Comte), vom Utilitarismus (Spencer), vom deutschen – insbesondere Hegelschen – Idealismus (Marx), von der Geschichtsphilosophie im Allgemeinen (Gumplowicz), von der utilitaristischen Sozialtheorie (Durkheim), von den metaphysischen Spekulationen (Simmel) oder von den Leistungen der philosophischen Dilettanten (Weber) zu distanzieren, um dadurch Wissenschaft im strengen Sinn zu sein bzw. unbestritten als wissenschaftlich anerkannt zu werden. Und das erklärt außerdem, warum die Soziologie bezüglich ihrer Verdrängung des Menschen keinen Schritt zurück macht.

Der Weg zur versprochenen Wissenschaftlichkeit wird auf diese Weise gleichsam mit dem Blut desjenigen befleckt, der den Weg geht. Um ins Reich der Wissenschaften zu gelangen, muss also, wie Gumplowicz 1891 treffend bemerkt,

„ein Opfer gebracht werden, welches zu bringen bisher jede andere Wissenschaft sich hartnäckig sträubt; ein schweres Opfer, wenigstens in den Augen aller Historiker, Kulturhistoriker und Rechtsphilosophen. *Auf dem Altar ihrer Erkenntnis opfert die Soziologie – den Menschen! Er*, der Herr der Schöpfung, der Urheber historischer Ereignisse nach der Meinung der Historiker, der als Monarch oder Minister die Geschicke der Völker nach seinem Willen lenkt, der vor dem Richterstuhl der Geschichte die volle Verantwortung für

Die Stellung des Menschen in der zeitgenössischen Soziologie

seine Handlungen zu tragen hat und dem der Historiker nach Umständen Lob oder Tadel zuteil werden läßt – *er sinkt in der Soziologie zu einer bedeutungslosen Null herab*“ (Gumpłowicz 1928: 192; Hervorhebung R.A.).

Insoweit die Philosophie die „Lehre von uns Menschen nach der Seite unseres Wesens“ ist (vgl. von Wiese 1933: 61), überlässt die Soziologie, die sich „dem Studium der ‚zwischenmenschlichen Beziehungen‘, der Gruppen, Klassen, und sozialen Institutionen hingibt“ (Institut für Sozialforschung 1956: 40) und eine positive Wissenschaft sein will, die Figur des Menschen bzw. der Menschheit „gern der Theologie“ und der (Geschichts-)Philosophie; „die mögen über diesen Gegenstand, den zu kennen ihnen ihre Mittel allerdings erlauben, reden was sie wollen“ (Gumpłowicz 1928: 187).

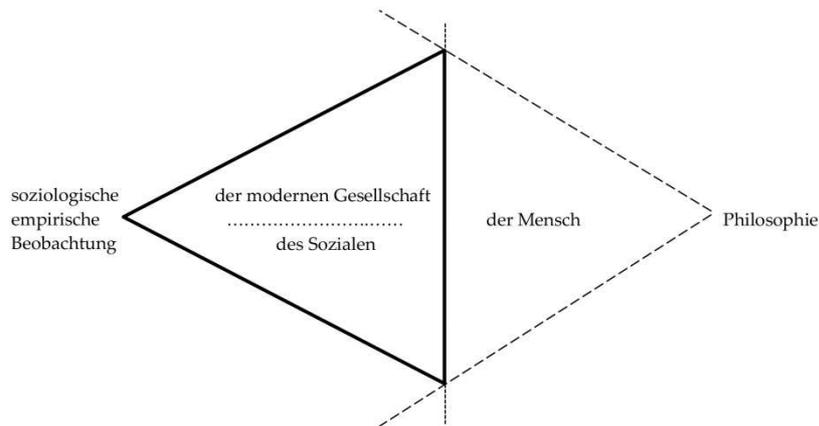


Abbildung 1.2: Abgrenzung der klassischen Soziologie von der philosophischen Tradition; Quelle: R.A.

Die Frage nach dem Menschen an sich wird schon damals als eine philosophische und daher schlicht unwissenschaftliche Frage (Keil 2008) bewertet, die ein mit wissenschaftlichen Ansprüchen entstehendes Unterfangen wie die Soziologie selbstverständlich – trotz eines Teils ihrer Wurzeln – nicht akzeptieren kann. Der Mensch wird also schon bei den Klassikern der Soziologie als eine Blockade von Wissenschaftlichkeit und Erkenntnis betrachtet, der, da er innerlich mit der Philosophie verbunden ist, die freie Entfaltung der wissenschaftlichen Antriebe und Fähigkeiten behindert (vgl. Durkheim 1970: 101). Zwar erweist sich der Versuch, den Menschen

1. Die ursprüngliche Verdrängung des Menschen: die Klassiker der Soziologie

innerhalb der Soziologie zu erfassen, als unmöglich (von Wiese 1933: 6, 135), da eine solche epistemische Aufgabe die Kompetenz oder Potenzialität der Soziologie – als Wissenschaft des Sozialen bzw. der modernen Gesellschaft – übersteigt¹³. Doch die Verdrängung des Menschen aus dem soziologischen Erkenntnisbereich hat – *disziplinär* betrachtet – zugleich mit dem wissenschaftlichen Frei-laufen-lassen zu tun, das von Anfang an fern von philosophischen Spekulationen bleiben will. Es handelt sich dabei um eine wissenschaftliche Freiheit, die die klassische Soziologie nur aufgrund ihrer Beschäftigung mit der sozialen Sphäre ausüben kann. Wie Marx und Engels eindrücklich formulieren:

„Da, wo die Spekulation aufhört, beim wirklichen Leben, beginnt also die wirkliche, positive Wissenschaft, die Darstellung der praktischen Betätigung, des praktischen Entwicklungsprozesses der Menschen. Die Phrasen vom Bewußtsein hören auf, wirkliches Wissen muß an ihre Stelle treten. Die selbständige Philosophie verliert mit der Darstellung der Wirklichkeit [der sozialen Wirklichkeit; R.A.] ihr Existenzmedium“ (Marx/Engels 1978: 27).

Die Problematisierung der Haltung, die die klassische Soziologie zum Menschen einnimmt, gewinnt an Form und Klarheit. Indem der Mensch

13 Wenn die soziale Wirklichkeit bereits mit einer fast unübersehbaren Fülle latenter und manifester Kräfte ausgestattet ist, so muss die Komplexität dort noch viel größer werden, wo danach gestrebt wird, den Menschen als theoretisches Problem hinzuzufügen. Wie von Wiese es konzise beobachtet: „Diese Frage: Was ist das Ich? ist eine philosophische Frage. Wir stellen uns als Soziologen auf den Standpunkt, dass sie uns nichts angeht, ja, dass es verfehlt und ein wenig töricht wäre, wollten wir die umfangreiche und schwierige Problematik der allgemeinen Gesellschaftslehre noch dadurch vermehren, dass wir die Fragen der Philosophie in unsere Untersuchungen hineinziehen, die in ihr zu den dunkelsten und unbefriedigendsten gehört. Man braucht kein schlechtes Gewissen zu haben, dient vielmehr durch eine methodologisch erlaubte Vereinfachung unserer Sache, wenn man erklärt: Wir nehmen unseren Ausgangspunkt von den sozialen Prozessen, den Elementen der Sozialsphäre und betrachten das Ich ebenso als eine nicht mehr zu analysierende Größe, wie es das tägliche Leben in der Praxis auch tut. Jede Wissenschaft hat zur Grundlage bestimmte Gegebenheiten, die ihr so lange als zweifelfrei erscheinen dürfen, als die Lösung ihrer eigenen Aufgaben dadurch nicht beeinträchtigt wird (...) Eine Einzelwissenschaft (wie es auch die Soziologie ist) gelangt gar nicht oder nur unvollkommen zur Bewältigung ihrer eigenen Probleme, wenn sie der Lockung nicht widerstehen kann, die Urwurzel aller Dinge möglichst von allen Seiten freizulegen“ (von Wiese 1933: 134).

bzw. die Beschäftigung mit dem Menschen verdrängt wird, entlastet sich die Soziologie von ihrer philosophischen Herkunft – die als Bedrohung betrachtet wird –, um endgültig ins Reich der sozialen Tatsachen eintreten zu können und so ihren modernen und gewollten wissenschaftlichen Geist zu ehren. Das erklärt – wenigstens aus dieser *abstrakten* Perspektive –, warum die Verdrängung des Menschen aus der Soziologie aufrechterhalten wird bzw. weshalb die Soziologie den Menschen später epistemisch nicht miteinbeziehen will. In der allgemeinen Entstehungszeit der Soziologie wird der Grundgedanke ihrer wichtigsten Denker deutlich: Da, wo die Analyse der empirisch beweisbaren sozialen Wirklichkeit zutage tritt, verliert der Mensch sein eigenes, unabhängiges Gewicht und damit die Philosophie eines ihrer fundamentalen Existenzmedien.

2. Rückerinnerung des Menschen: zur soziologischen Anthropologie

Unabänderlicher Zweck der Soziologie ist von Anfang an die Gewinnung wissenschaftlicher Beobachtung jener Wirklichkeit gewesen, die als *sozial* verstanden wird. Vor diesem Hintergrund ergänzen sich die zwei großen Dimensionen, die die Soziologie als Ganzes mitbestimmen, und zwar das *Epistemische* und das *Disziplinäre*. Sowohl durch die Zunahme ihrer eigenen begrifflichen und methodologischen Komplexität, die bei ihren Erkenntniszielen und Erkenntnisformen festzustellen sind (d.h. *epistemisch*), als auch durch eine entsprechende Zuspitzung ihrer sozialen Ausdifferenzierung von Disziplinen – wie die Philosophie –, die als eine Art Belastung für die angebliche freie Entfaltung des wissenschaftlichen Vorgehens gilt (nämlich, *disziplinär*), strebt die Soziologie danach, einen *sicheren Weg* zu einer eigenständigen sozialwissenschaftlichen Produktivität zu finden, die Schritt für Schritt an Form und Struktur gewinnt. Vor diesem doppelten Horizont hat die Soziologie – schon seit den Klassikern – den Anspruch erhoben, sich als Wissenschaft zu verstehen und auch so zu handeln.

Die Beschäftigung mit den Begriffen des Sozialen und der modernen Gesellschaft bzw. mit der sozialen Wirklichkeit im Allgemeinen prägt den Kern dieser jungen Wissenschaft, innerhalb deren der Mensch, der jahrhundertlang der selbstverständlichste Fixpunkt geistiger Befassung – als Maß aller Dinge (Protagoras) – bedeutet hat, nunmehr keinen Platz aufzuweisen scheint. Der Mensch verblasst im soziologischen Denken, um hinter seiner kognitiven Semantik zu verschwinden. Ihm wird demzufolge schon bei den Klassikern der Soziologie – wie bereits im ersten Kapitel dargestellt –, sowie bei den nachfolgenden bzw. zeitgenössischen Soziologen – wie in den nächsten Kapiteln gezeigt wird –, der Resonanzraum entzogen, wenn es darum geht, das Soziale bzw. die moderne Gesellschaft nachzuvollziehen. Die Frage nach dem Menschen – d.i. z.B. *was ist der Mensch?* – wird außerdem als ein theoretisch unfruchtbares Nachdenken bewertet, das, da es als ein unverwechselbarer Teil der philosophischen Tradition betrachtet wird, keine geistigen Leistungen hervorbringt und wertlos sei. Der Mensch ist von daher sogar als eine Art Erkenntnis- oder Wissenschaftsblockade angesehen worden, der – aufgrund dieser Verbin-

dung mit dem philosophischen Denken – so weit entfernt wie möglich vom soziologischen Vorgehen isoliert werden soll.

Die im ersten Kapitel aufgestellte These der Verdrängung des Menschen, die bereits von den Klassikern der Soziologie beabsichtigt wird, erklärt sich daher sowohl als Ergebnis einer konzeptuellen bzw. *epistemischen* Verarbeitung, die sich auf die soziale Wirklichkeit beschränkt, als auch einer *disziplinären* Ergänzung, die jede Verbindung mit den neben dem Menschenbegriff erkennbaren philosophischen Überresten zu vermeiden sucht. Die Soziologie wollte von Anfang an Wissenschaft und vor allem Einzelwissenschaft sein. Dieses Ziel war nur durch die Opferung des Menschen (Gumplowicz) bzw. durch seine Verdrängung zu erreichen (vgl. Kapitel 1). Nichtsdestotrotz – im Widerspruch zum Letzten – lohnt es sich, bei einer Problematisierung der Stellung, die der Mensch und die in Zusammenhang mit ihm auch erkennbare philosophische Säule innerhalb des soziologischen Feldes besetzen, zu fragen: kann die Soziologie als *stumm* begriffen werden, wenn es sich um den Menschen handelt? Kann die soziologische Theorie den Menschen wirklich aus ihrem Forschungsbereich verdrängen? Ist die soziologische Praxis imstande, ohne ein – implizites oder explizites – Menschenverständnis vorzugehen? Und falls dies ausgeschlossen ist: wo und wie ist dieses Menschenverständnis in der Soziologie zu finden? Welchen Status hätte er ansonsten?

Wenngleich die folgenden Überlegungen davon ausgehen, die erwähnte These der Verdrängung des Menschen aus der Soziologie als eine bislang praktizierte Art fachlichen Konsens zu betrachten, führen solche Fragestellungen natürlicherweise dazu, die operative *Machbarkeit* jener beabsichtigten Vertreibung – die von Anfang an und bis heute umgesetzt worden sei – in Frage zu stellen. Um diese Problematisierung tiefgründig vorzunehmen, verlangt es allerdings nach der Konstruktion einer methodologischen Strategie zur Lösung dieser ebenso substanziellen wie komplexen Materie. So abstrakt und umfangreich die Ingangsetzung jener Verdrängung sein mag, so abstrakt und umfangreich müssen daraufhin auch die Grundlagen einer Aufdeckung dieser Situation sein – welche später ebenso konkret aufgeklärt wird. Diesem Ziel verpflichtet, wird auf den Kern der intellektuellen Befassung eingegangen, die sich im philosophischen Kontext mit dem Menschen *par excellence* beschäftigt hat, nämlich auf die philosophische Anthropologie. Dadurch soll eine Art methodologischer Strategie erzeugt werden, die das Menschenbild jeder soziologischen The-

orie aufdecken und nebenbei Rechenschaft über deren philosophische Textur ablegen kann.

Der philosophischen Anthropologie geht es seit ihrem ersten Aufkommen u.a. bei Kant und ihrer systematischen Umsetzung bei u.a. Max Scheler, Helmuth Plessner und Arnold Gehlen darum, den Menschen als Produkt der Natur (d.i. *physiologisch*) und gleichzeitigen Produzent der Kultur (i.e. *kulturell*) zu begreifen. Jene zweidimensionale Struktur ist schon in Kants Unterscheidung von physiologischer und pragmatischer Anthropologie enthalten und bei den erwähnten wichtigsten Vertretern der philosophischen Anthropologie des 20. Jahrhunderts *programmatisch* integriert. Sie repräsentiert das innere Leitmotiv dieser philosophischen Teildisziplin; ein Leitmotiv, das nicht zuletzt als Vorbild für die vorliegende Untersuchung dienen wird. Anhand einer adaptierten Übernahme dieses Kerns eröffnet sich die Möglichkeit einer erfolgreichen Strategie zur Aufdeckung der Stellung und Form des Menschen in der Soziologie. Diese theoretische oder, besser gesagt, *metatheoretische* Strategie – die hier als These aufgestellt und in den nächsten Kapiteln konkret erprobt wird – fußt auf der Überzeugung, dass solche sozialwissenschaftlichen Denkrichtungen nicht nur explizite, sondern auch implizite Dimensionen bergen (vgl. Kapitel 5). Die hohe Abstraktion dieser methodologischen Strategie, die hier auf Basis der Umformulierung eines wenig bekannten Versuches Wolf Lepenies' und Harmut Grieses als *soziologische Anthropologie* identifiziert wird, wird im Folgenden ermöglichen, eine detaillierte Antwort auf die Frage nach der Stellung des Menschen und den nicht zuletzt mit ihm vermittelten philosophischen Überreste in der Soziologie zu geben.

Bei der Entwicklung einer solchen Aufdeckungsstrategie knüpft dieses Kapitel erstens in einem kurzen Exkurs an die strukturellen theoretischen Grundlagen der soziologischen Theorie an, die bereits während der kognitiven Entstehungszeit der Soziologie bewusst oder unbewusst geschaffen werden (siehe Kapitel 1) und bis heute sichtbar operieren, nämlich, die Sozial- und Gesellschaftstheorie [I]. Nach der Klärung dieser soziologischen theoretischen Fundamente, die mit der Beschäftigung mit dem Sozialen bzw. mit der modernen Gesellschaft zusammenhängen, wird auf den Denkansatz innerhalb der Philosophie eingegangen, der sich die Frage nach dem Menschen *schlechthin* gestellt hat, nämlich auf die – durch Kants Werk interpretierte – philosophische Anthropologie. Ziel ist es, ein Zugangsmuster zum Menschen – auf der Basis der Unterscheidung zwischen physiologischen und kulturellen Kompetenzen – zu gewinnen [II],

das für die Konstruktion einer Strategie zur Aufdeckung des Menschen der Soziologie überarbeitet wird und sich dann zugleich für die Problematisierung der Verbindung des soziologischen Denkens mit der Philosophie eignet. Diese überarbeitete Übernahme jener zweidimensionalen philosophisch-anthropologischen Struktur, die auf die Erhaltung des *Physiologischen* und die Ersetzung des *Kulturellen* durch das *Soziale* setzt, ist es, welche die metatheoretische Beobachtung der Soziologie ermöglicht und den Kern der dabei darzustellenden *soziologischen Anthropologie* bildet [III]. Nach einer kurzen Zusammenfassung wird abschließend die Grundhypothese aufgestellt, nach der sich die späteren Überlegungen richten, nämlich, dass hinter jeder soziologischen Theorie stets ein zweidimensionales Vorverständnis des Menschen auffindbar ist, das aus einer physiologischen und einer sozialen Dimension besteht und eben von *philosophischer* bzw. *philosophisch-anthropologischer* Textur ist [IV].

I. Exkurs über die Architektur der soziologischen Theorie

Soll die Position und Form des Menschen in der soziologischen Theorie enthüllt bzw. die Plausibilität der These der Verdrängung des Menschen aus der Soziologie in all ihrer Abstraktion in Frage gestellt werden, wird es nötig, eine Art methodologischen Zugang aufzubauen, der so abstrakt wie jenes ist, was die Kritik herausfordert. Dieser methodologische Zugang (siehe Abschnitt III) verankert sich in einer ersten ausführlichen Betrachtung jener theoretischen Grundlagen, die hinter den – *epistemisch* gesagt – Erkenntniszielen der Soziologie stehen und nunmehr aus einer anderen Perspektive aufgefasst werden können. Solche nähere Beobachtung des soziologischen Forschungsgegenstands suspendiert die im ersten Kapitel entwickelte epistemische Interpretation, um die gleiche soziologische Verarbeitung aus dem Standpunkt ihrer Theoriebildung betrachten und dadurch nicht zuletzt an konzeptueller Weite für die nachfolgende Analyse gewinnen zu können. Geht es also um eine weitreichende Aufdeckung der Stellung und Gestalt des Menschen in der soziologischen Theorie, muss natürlich zunächst klargestellt sein, woraus jene theoretische Architektur besteht.

Eines der wichtigsten Elemente, das sich bei der epistemischen Interpretation der Soziologie bemerkbar macht, hat mit der Herausbildung ihrer theoretischen Ebenen zu tun. Seitdem soziologische Gelehrte wie Comte, Spencer, Marx, Gumpłowicz, Durkheim, Simmel und Weber durch die

Entwicklung ihrer soziologischen Theorien neues Wissen über die soziale Wirklichkeit hervorzubringen begonnen haben, hat sich absichtlich oder unabsichtlich eine innere Distinktion entfaltet, die bis heute immer noch zu operieren scheint und wichtige Hinweise in Bezug auf die hier behandelte Problematik gibt. Jene Distinktion besteht aus nichts anderem als aus der Unterscheidung zwischen der Beobachtung des Sozialen und der modernen Gesellschaft (vgl. Kapitel 1, besonders I). Solch ein Unterschied, der bei den genannten Klassikern der Soziologie bereits sichtbar ist und bei zeitgenössischen Soziologen wie u.a. Jürgen Habermas (vgl. Kapitel 3) und Niklas Luhmann (vgl. Kapitel 4) konserviert wird, spielt sich da ab, wo eben jene Theoretiker – sei es in der Vergangenheit oder in der Gegenwart – verschiedene Konzeptionen des Sozialen bzw. der modernen Gesellschaft entwickeln. Solcher internen Differenz liegt in Folge gleichsam eine innere Weggabelung der theoretischen Perspektive zugrunde, die nicht zuletzt die relevantesten Strukturen der Architektur der soziologischen Theorie widerspiegelt. Das Soziale und die moderne Gesellschaft korrespondieren mit unterschiedlichen theoretischen Betrachtungsweisen, die von Juan Miguel Chávez (1989) in seiner Auseinandersetzung mit den Grundpfeilern der Soziologie – ihm zufolge fünf – und von Gesa Lindemann (2009; 2011) – aus deren Sicht es a priori drei theoretische Grundlagen gibt – als *Sozialtheorie* [*teoría sociológica*] bzw. *Gesellschaftstheorie* [*teoría social*] identifiziert worden sind¹⁴.

a. *Sozialtheorie*

Auf der einen Seite verweist die Sozialtheorie auf jene Reflexion, die sich mit dem Kern dessen beschäftigt, was sich allgemein als der *exklusive Gegenstand* der Soziologie bezeichnen lässt, d.h. mit dem Sozialen. Solch ein Interesse kennzeichnet den Anspruch darauf, eine Antwort auf die Frage zu finden, *wie sich eine autonome bzw. eine emergente soziale Ordnung*

14 Während es laut Chávez (1989) eine sozialtheoretische, eine gesellschaftstheoretische, eine empirische, eine ethische und eine berufliche Dimension gibt, schlägt Lindemann ihrerseits aufgrund einer nicht ganz sichtbaren Verbindung mit Simmel (Lindemann 2009: 19; 39-41) eine sozialtheoretische, eine gesellschaftstheoretische und eine forschungsempirisch orientierte Dimension vor.

bildet und reproduziert (Chávez 1989: 7). Die Sozialtheorie enthält daher Annahmen darüber, „was überhaupt unter sozialen Phänomenen verstanden werden soll und welche Konzepte zentral gestellt werden“ (Lindemann 2009: 19). Die im ersten Kapitel erwähnten Konzepte der *sozialen Vorgänge* (Comte), der *Arbeit* (Marx), der *sozialen Gesetze* (Gumplovicz), des *sozialen Tatbestands* (Durkheim), der *Wechselwirkung oder Vergesellschaftung* (Simmel) und des *sozialen Handelns* (Weber) sind klare Beispiele dieser Art Begrifflichkeit innerhalb der Klassiker der Soziologie. Konzepte wie *sprachlich vermittelte Kommunikation* (Habermas) und *Kommunikation* ohne weiteres (Luhmann) lassen sich ebenso bei der zeitgenössischen Soziologie hervorheben.

Die Dimension der Sozialtheorie wird auf diese Weise der Bestimmung derjenigen Operationen gerecht, die „die Soziologie als konstitutiv für eine Sozialwelt vorschlägt“ (Chávez 1989: 7; Übersetzung R.A.). Sie grenzt das Soziale von dem Nicht-Sozialen ab; eine Differenzierung, die, obwohl sie von einer Theorie zur anderen variieren kann, einen universellen Erkenntnisanspruch erhebt (Chávez 1989; Lindemann 2009). Diese von der Sozialtheorie beabsichtigte Allgemeingültigkeit spielt sich dementsprechend da ab, wo das Soziale überhaupt definiert wird, insofern jene Definition mit einer Operation korreliert, die sowohl in den modernen als auch in den vormodernen Gesellschaften – wenn nicht gar auch im hypothetischen Naturzustand (vgl. Alvear/Icaza 2011) – zu sehen wäre. Der Sozialtheorie geht es um „ein Grundvokabular zur Beschreibung des Sozialen, das im Prinzip für Sozialitäten aller Zeiten und Räume anwendbar ist“ (Reckwitz 2016: 8) und demnach über die empirischen Beobachtungen hinausgeht. Wie Lindemann behauptet, ist die Sozialtheorie nicht in der Lage, durch empirische Daten falsifiziert zu werden, da solche empirischen Angaben zuvor durch eine sozialtheoretische Betrachtung strukturiert worden seien. „Wer handlungstheoretisch forscht, findet eine soziale Welt, die aus Handlungen besteht. Die so gefundenen Phänomene können die zugrunde gelegte Handlungstheorie nicht falsifizieren. Denn es werden ja primär Handlungen als soziale Phänomene identifiziert“, so Lindemann (2009: 21). Die Annahme einer Definition des Sozialen entspricht aus diesem Grund einer Art von *Vertrauensakt*, insoweit sie einer empirischen Beobachtung vorausgeht und doch von dieser nachher nicht falsifiziert, sondern höchstens präzisiert werden könnte (siehe Lindemann 2009: 28-30).

2. *Rück Erinnerung des Menschen: zur soziologischen Anthropologie*

Darüber hinaus wird die Reflexivität sozialtheoretischer Aussagen offensichtlich. Um über die Operation Rechenschaft abzulegen, die das Soziale in Bewegung setzt, sowie auch sogar, um ihre theoretische Beschreibung zu präzisieren, muss sie sich selber schon in Gang gebracht haben. Insofern ist es dabei immer das in Bewegung gesetzte Soziale, das sich selber beschreibt: ohne die Ingangsetzung des Sozialen keine sozialtheoretische Beobachtung. Auf diese Weise kann das Soziale – als theoretischer Gegenstand – nicht anders als das *Soziale des Sozialen* verstanden werden. Die Sozialtheorie ist daher immer eine Theorie von sich selbst, von ihrer Verfasstheit. Sie korrespondiert mit jener Beobachtung, die das Atom der sozialen Wirklichkeit durch es selbst bestimmt; ein sozialer Partikel, ohne den die soziale Welt – ungeachtet der Epoche – nicht entstehen kann und die ganze soziologische Theorie dementsprechend keine Daseinsberechtigung hätte. So gesehen, bildet diese Dimension nichts anders als die zentrale Basis soziologischer Theorie, worin sich die ganze theoretische Struktur – die Gesellschaftstheorie inkludiert – ansiedelt.

b. *Gesellschaftstheorie*

Auf der anderen Seite kennzeichnet die Gesellschaftstheorie – häufig auch als Theorie der Gesellschaft zu verstehen – diejenige Dimension innerhalb der soziologischen Theorie, die sich mit der Realität der Gesellschaft als modernem Phänomen befasst. Hierbei wird gemeinhin auf die Ergebnisse einer Sozialtheorie abgezielt, die – auf empirischen Daten beruhend – eine Diagnose der Besonderheit der Moderne als einen bestimmten historischen Prozess zu (re)konstruieren ermöglichen¹⁵ (Chávez 1989: 8). Im Unterschied zur Sozialtheorie handelt es sich auf diesem Niveau um solche theoretischen Konzeptualisierungen, die sich wiederum „auf historische Großformationen beziehen, wie etwa die moderne Gesellschaft“, so auch Lindemann (2009: 20). Die im ersten Kapitel dargestellten Konzepte

15 Das entspricht ebenso der ersten Leitfrage, die Uwe Schimank (2013: 17-18) bei der Gesellschaftstheorie erkennt. Dabei geht es um die Frage „nach dem charakteristischen *Ordnungsmuster* der Moderne, das man sich immer wieder auch in Abgrenzung gegenüber vormodernen Gesellschaften klar zu machen versucht“. Eine Fragestellung, die dann von Fragen nach den *Strukturdynamiken* und ihren *Effekten* ergänzt wird.

des *Organismus* (Spencer), der *kapitalistischen Gesellschaft* (Marx), des *Staates* (Gumplowicz), des *Übergangs zu einer funktionalen Gesellschaft organischer Solidarität* (Durkheim) und des *Rationalisierungsprozesses* (Weber) – um einige Beispiele innerhalb der Klassiker der Soziologie zu nennen –, oder die These der *Entkoppelung und nachherigen Kolonialisierung der Lebenswelt durch systemische Imperative* (Habermas) und des Primats der *funktionalen Differenzierung* (Luhmann) – um zeitgenössische Beispiele zu erwähnen – entsprechen dieser Dimension.

Gesellschaftstheorien erheben, anders als bei Sozialtheorien, keinen universellen bzw. überzeitlichen Geltungsanspruch, insoweit ihre Analysen nur für bestimmte historische gesellschaftliche Formationen gelten (Lindemann 2009: 24) – selbst wenn diese, wie Chávez (1989) es klar dargestellt hat, die Konstruktion eines Weltgesellschaftsbegriffs ermöglicht haben¹⁶. Während die Sozialtheorie universalistisch ausgerichtet ist, sind die Aussagen der Gesellschaftstheorie „unweigerlich auf bestimmte historische Phasen und räumliche Kontexte bezogen“ (Reckwitz 2016: 8), die sie daraufhin zur empirischen Vergewisserung ihrer Postulate führen. Die Konzeption der modernen Gesellschaft, die solche theoretische Ebene hervorbringt, ist daher notwendigerweise offen, um mit den empirischen Daten und so mit der historischen Wirklichkeit kontrastiert zu werden.

Mit all dem wird aber die Reflexivität der soziologischen Gesellschaftstheorie keineswegs verkannt. Obwohl ihre Aussagen nicht universell gelten, enthält jene Gesellschaftstheorie immer noch eine selbstreferentielle Dimension. Entstanden nach dem Sturz des *Ancien Régime* und mit der dadurch emergierenden Moderne, beschreibt die soziologische Gesellschaftstheorie nicht umsonst jene Elemente bzw. Umstände, die sie selbst

16 Hier erweist es sich als empfehlenswert, diese Art des Begreifens von Gesellschaftstheorie von einer allgemeineren zu unterscheiden. Wenn sich diese Betrachtung auf das Verständnis der modernen Kondition der Gesellschaft beschränkt – in Abgrenzung zur vormodernen Gesellschaft –, zielt jene allgemeine auf die Gesellschaft im ganzen (König 1967: 305). Ihrem Anspruch nach gilt solche Betrachtung für die ganze Gesellschaft als eine Einheit, die man z.B. sowohl bei Luhmanns (1997: 158) These, dass die Gesellschaft der Gesamtheit aller Kommunikationen entspricht, als auch bei Habermas' Erklärung bemerken kann, dass die Sozialwelt der Gesamtheit aller interpersonalen Beziehungen (Habermas 1981a: 84) gerecht wird bzw. als Netzwerk kommunikativer Handlungen aufgefasst werden kann (Habermas 1976a: 12).

ins Leben gerufen haben und ihre eigenen Widersprüche miterklären. Die Gesellschaftstheorie versteht sich daher im Dienst einer Selbstbeschreibung der nicht zuletzt schon bei fast allen Klassikern der Soziologie erkannten intern differenzierten Gesellschaft; eine Selbstbeschreibung, die die Soziologie selbstverständlich miteinbezieht. Theoretische Diagnosen wie die von Unberechenbarkeit, Unmittelbarkeit, Unvorhersehbarkeit, Globalisierung, Heterogenität, Beschleunigung, Risiko usw., werden somit nicht nur der abstrakt konzipierten modernen Gesellschaft, sondern auch der Soziologie selbst – als Produzentin und Teilnehmerin jener Beschreibung – zugerechnet. Die Soziologie ist daher als Gesellschaftstheorie nichts anders als das Ergebnis einer Art Bewusstwerdung des Beginns der Moderne, die die Moderne selbst über sich erlangt hat. Gesellschaftstheorie ist dann nicht nur stets Theorie der Moderne (Reckwitz 2016: 8), sondern auch Theorie von sich selbst, von ihren faktischen Grundlagen.

c. *Zwischen Sozialtheorie und Gesellschaftstheorie*

Die Beziehung zwischen Sozial- und Gesellschaftstheorie enthält trotz ihrer Komplexität eine gewisse basale Klarheit. Zwar ist es immer noch umstritten, wie Chávez es (1989: 2) ausführt, ob beide Problematiken völlig getrennt verstanden werden können, oder ob diese eigentlich immer als Ergebnis einer Extrapolation des Anderen begriffen werden sollen. Was sich trotzdem als klar erweist, ist nicht nur die Bedeutung ihrer inneren Differenzierung, deren Negation eine gewisse Verweigerung von Reflexivität impliziert (vgl. Schürmann 2016: 106), sondern auch, dass es zwischen beiden Ebenen wenigstens Kohärenz geben soll. Sind beide theoretischen Niveaus zwei Dimensionen einer einzigen *sozialen Wirklichkeit*, dürften sie sich nicht gegenseitig widersprechen – insbesondere was die Richtung Soziale → moderne Gesellschaft angeht. Während sich die moderne Gesellschaft auf der Basis eines erstens expliziten oder impliziten Verständnisses des Sozialen erhebt (siehe auch Schimank 2013: 29), ist das Soziale seinerseits auf keinen Fall vom Gesellschaftsniveau abhängig. Während z.B. die Entstehung der kapitalistischen Gesellschaft à la Marx die Existenz der Arbeit voraussetzt, bedarf die Arbeit hingegen keiner kapitalistischen Gesellschaft zum Emergieren. Zwar könnte die Arbeit heutzutage besser begriffen oder – genauer gesagt – klarer erkannt werden, wenn die Dynamik der kapitalistischen Gesellschaft berücksichtigt würde, aber diese musste nicht um jeden Preis betrachtet bzw. vorausgesetzt wer-

den, um das Arbeitsphänomen als soziale Operation zu erklären. Und dies wird noch deutlicher unter Berücksichtigung dessen, dass von Arbeit vor der Entstehung des Kapitalismus gesprochen werden kann, als die Menschen schon damals beginnen, ihre Lebensmittel zu produzieren (vgl. Marx/Engels 1978: 21). Das Soziale ist daher in der modernen Gesellschaft nicht gefangen (Chávez 1989). Es geht dieser teilweise voraus, um sogar deren Spielraum im Rahmen der Komplexität mitzubestimmen.

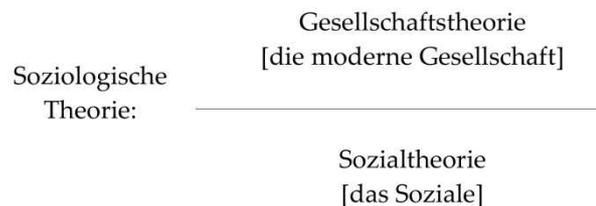


Abbildung 2.1: Architektur der soziologischen Theorie; Quelle: R.A.

Wie auch immer die Beziehung zwischen beiden Ebenen nachvollzogen wird, dabei zeigt sich deutlich, dass Sozialtheorie und Gesellschaftstheorie – mit ihren besonderen Eigenschaften – den zweidimensionalen Kern der Architektur der soziologischen Theorie auszeichnen. Während die Dimension der Sozialtheorie durchaus abstrakt erscheint, tritt die Dimension der Gesellschaftstheorie eher konkret zutage. Wenn die Erste auf die überzeitlichen bzw. elementaren Mechanismen zielt, die das Entstehen der sozialen Ordnung zulassen, korrespondiert die Zweite mit jener theoretisch-empirischen Betrachtung der modernen Gesellschaft, die mit ihren mittelalterlichen Strukturen der Vergangenheit bereits gebrochen hat und einen eigenen Status besitzt. Sozial- und Gesellschaftstheorie symbolisieren das Zentrum der soziologischen Theorie; ein Zentrum, aus dem der Mensch, wie im ersten Kapitel gezeigt, verdrängt worden zu sein scheint. Nichtsdestotrotz lohnt es sich, im Zug der Problematisierung dieser theoretisch fundierten Diagnose *wieder* zu fragen: kann die so strukturierte soziologische Theorie konzipiert werden, ohne einen Platz für den Menschen zu berücksichtigen? Ist es dieser soziologischen Theorie überhaupt möglich, ihre inneren Strukturen aufzubauen, ohne ein (*Vor*)Verständnis des Menschen vorauszusetzen? Und falls dies nicht plausibel ist: wie lässt sich die-

ses Menschenverständnis in der Soziologie auffinden? Welchen Status hätte der Mensch dann?

II. Natur im philosophisch-anthropologischen Quadrat: zwischen Rohmensch und Subjekt

Geht es in dieser Arbeit um eine Aufdeckung der Stellung und Form des Menschen in der soziologischen Theorie, ist es jetzt angemessen, jenen philosophischen Background einzubeziehen, der sich *par excellence* die Frage nach dem Menschen – d.i. *was ist der Mensch?* – gestellt hat, um dadurch ein generelles Zugangsmuster zum Menschen zu erzeugen, das als methodologische Maßgabe für jene soziologische aufdeckende Analyse dient und sich später nicht umsonst für die parallele Thematisierung des Problems der Verbindung des soziologischen Denkens mit der Philosophie eignet. Zwar besteht die Beziehung zwischen der Philosophie und dem Menschen schon lange und ist keinesfalls auf eine bestimmte Tradition eingeschränkt; so alt die Beschäftigung der Philosophie mit dem Menschen ist, so umfassend erscheint jene Identität zwischen beiden. Nichtsdestotrotz heißt diese Tatsache noch lange nicht, dass solch ein Verhältnis keinen Höhepunkt innerhalb der verschiedenen philosophischen Strömungen erreicht hat. Hingegen ist es heutzutage mehr oder weniger deutlich, dass jene Beziehung ihren Gipfel bei einer spezifischen philosophischen Richtung erreicht hat, die als solche „nach dem ganzen Menschen, nach seinem Wesen, seinem Prinzip, nach der grundlegend unterscheidenden Besonderheit“ (Landmann 1969: 6) fragt und mit Kant einen ihrer ersten bzw. vorläufigen systematischen Ausdrücke findet (vgl. Schnädelbach 1983: 272).

Nach dem philosophischen Apogäum Pascals und Herders ist Kant 1798 mit seiner vorkritischen Vorlesung *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* heftig in die Debatte um eine noch nicht vom Namen her bekannte – wenngleich schon existierende bzw. implizit vorgeschlagene (Sobrevilla 2006) – *philosophische Anthropologie* eingetreten, bei der die Frage nach dem Menschen eine dominierende Position innerhalb des philosophischen Denkens erreicht (vgl. Landmann 1969). Hierbei scheint die Anthropologie eine erhebliche Funktion innerhalb der Philosophie zu erfüllen, insoweit, dass „die wesentlichen Aspekte der menschlichen Natur bestimmt und dadurch die Grundzüge eines Systems philosophischer Erkenntnis festgelegt werden“ (Becker 1983: 12). Die mehr oder weniger

klar zu sehende konzentrische Rolle, die Kant dabei der Anthropologie spielen lässt, steht im Einklang mit der berühmten Teilung der Felder der Philosophie, die in den 1800 veröffentlichten, doch schon seit Mitte des 18. Jahrhunderts gehaltenen Vorlesungen über Logik zu lesen ist. Dort wird bereits erklärt, dass sich das Feld der Philosophie auf die folgenden Fragen fokussieren lässt: „1) Was kann ich wissen? 2) Was soll ich tun? 3) Was darf ich hoffen? 4) Was ist der Mensch? Die erste Frage beantwortet die Metaphysik, die zweite die Moral, die dritte die Religion, und die vierte die Anthropologie. Im Grunde könnte man aber alles dieses zur Anthropologie rechnen, weil sich die drei ersten Fragen auf die letzte beziehen“, so Kant (1978: 448).

Einer der wichtigsten Leistungen Kants im Rahmen seiner *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, die samt jener Überlegungen in seiner *Logik* die ersten fundamentalen Umrisszeichnungen der später berühmt gewordenen philosophischen Anthropologie zeigt (Sobrevilla 2006: 96), liegt in der Einführung einer besonderen Unterscheidung, nämlich die von physiologischer und pragmatischer Anthropologie. Eine Distinktion, die nicht nur zur theoretischen Ordnung der erwähnten philosophischen Anthropologie beiträgt – zumindest als Theorie- oder Forschungsprogramm (Fischer 2006: 64; Thies 2004: 15-16) –, sondern auch weiterhin zu der hier vorgenommenen Herausbildung einer Strategie zur Beantwortung der Frage nach dem Platz und der Textur des Menschen in der soziologischen Theorie (siehe Abschnitt III). Jene Distinktion lässt sich schnell erkennen. Auf der einen Seite geht die *physiologische Menschenkenntnis* – auch unter biologischer Anthropologie zu verstehen – auf die Erforschung dessen ein, „was die Natur aus dem Menschen macht“ (Kant 1983: 29), wobei – wie es später klarer wird – eine physiologische bzw. generische Dimension des Menschen so hervorgehoben wird, dass „er in diesem Spiel seiner Vorstellungen bloßer Zuschauer sei und die Natur machen lassen muß“ (Kant 1983: 29). „Hinsichtlich seines Verhältnisses zur Welt erfährt sich der Mensch [dadurch] (...) als ein Wesen, das in entscheidender Weise durch das bestimmt ist“, was die Natur beschließt (Becker 1983: 18). Aus diesem Grund ist der Mensch primär als Lebewesen zu begreifen (Landmann 1969: 123).

Auf der anderen Seite befasst sich die *pragmatische Menschenkenntnis* damit, „was er [der Mensch] als frei handelndes Wesen aus sich selber macht, oder machen kann und soll“ (Kant 1983: 29), wobei eher eine kulturelle Dimension des Menschen herausgestellt werden kann. Zwar ent-

spricht jene Dimension einer gewissen menschlichen Handlungssphäre, insofern der Mensch letztendlich etwas *aus sich selber macht*. Nichtsdestotrotz ist es klar, wie unten ausführlicher erklärt wird (siehe Abschnitt III), dass solche Handlungssphäre noch keine *soziologische* – wie z.B. bei Weber – ist, sondern auf der Basis eines fast isolierten Menschen gedacht wird, der sich Zwecke setzt, um dadurch im Rahmen der kulturellen Entwicklung seine Selbstgestaltung zu entfalten. Im Gegensatz zu (anderen) Tieren steht der Mensch „in einem offenen Verhältnis zur Welt [bzw. zur kulturellen Welt; R.A.] und kann gestaltend und verändernd auf seine Umwelt und sich selbst einwirken und dabei nach Regeln verfahren und Zwecke verfolgen, die ihm nicht von der Natur vorgegeben, sondern von ihm selbst entworfen und festgelegt sind“, so Becker zusammenfassend (1983: 18). Die pragmatische Anthropologie strebt auf diese Weise danach, den Menschen und seine kulturellen Verhaltensweisen – die in der Lebenspraxis leitend sind – zu beobachten und zu analysieren (Becker 1983: 24).

Von daher kann man die reziproke Ergänzung beider Pole leichter erkennen. Beides ist „aufeinander hin komponiert. Biologische und kulturphilosophische Anthropologie greifen ineinander“ (Landmann 1969: 160), sie setzten sich gegenseitig voraus und formieren teils deutlich, teils diffus eine Einheit, die allerdings nicht frei von Schwierigkeiten ist: Hinter dieser unbestreitbaren Einheit steckt nichts anders als eine Art Rivalität oder Kampf zwischen den dort entfalteten *naturalistischen* und *kulturalistischen* bzw. *kulturhistorischen* Selbstbildern des Menschen um die Monopolisierung der Interpretationsformen (Schnädelbach 1983: 274 ff.). Während das erste Selbstbild, wie erwähnt, der biologischen Denkweise, die sich vom zweiten gewissermaßen abstrahiert, enger verbunden bleibt, ist die zweite Art von Selbstbild mit einer vom ersten Selbstbild genauso abstrahierten kulturhistorischen Perspektive verbunden, aufgrund welcher sogar die Geschichte als der kulturelle Bereich dessen aufgefasst wird, „was der Mensch in *Freiheit* aus sich selbst macht“ (Schnädelbach 1983: 276). Deckt die biologische bzw. physiologische Perspektive die innere Konstitution der angeborenen Naturanlage des Menschen auf, beschäftigt sich jener pragmatische Standpunkt eben mit der Aufdeckung der kulturellen Entwicklung solcher menschlichen Naturanlage, die am Ende schließlich für den nicht vorgegebenen bzw. historischen Charakter der menschlichen Kultur überhaupt Rechenschaft ablegt (Agard 2013: 177).

Es ist diese Einheit aus physiologischer und pragmatischer Anthropologie, die den mal impliziten, mal expliziten Kern der später von u.a. Max Scheler, Helmuth Plessner und Arnold Gehlen richtig erkannten philosophischen Anthropologie bildet. Obgleich mit verschiedenen Nuancen und Betonungen – sind all jene Vertreter dieser später erkannten Denkrichtung auf ihre Weise von dieser erwähnten basalen Unterscheidung ausgegangen. Statt gleich auf begriffliche Details einzugehen, genügt es aber zunächst festzustellen, dass die drei genannten Vertreter der philosophischen Anthropologie solche Distinktion im Kopf hatten. Sie alle haben sie sogar *programmatisch* integriert. Schelers philosophische Anthropologie basiert auf einer Dualität, die jene Unterscheidung zwischen physiologischer und pragmatischer Anthropologie nachahmt und die Form eines gegenseitig durchdringenden *Ausgleichs* annimmt (vgl. Scheler 2010: 51). Diese Art Balance, die sich in Realitäten unterschiedlicher Natur niederschlägt (vgl. Scheler 1929), kristallisiert sich anthropologisch in einer „Doppelteilhabe des Menschen am Weltgrund“ (Henckmann 1998: 223), dem sein *Opus Magnum* Rechnung trägt. Am Anfang seines 1928 erschienenen Werkes *Die Stellung des Menschen im Kosmos* verweist Scheler darauf, dass der Begriff *Mensch* eine Zweideutigkeit enthält, das das Leitmotiv seiner philosophisch-anthropologischen Untersuchung bestimmt. Wenn das Wort *Mensch*

„einmal die Sondermerkmale angeben [soll], die der Mensch morphologisch als eine Untergruppe der Wirbel- und Säugetierart besitzt [sodass er dem Begriff des Tieres untergeordnet bleibt; M.S., umgruppiert R.A.] (...) bezeichnet aber dasselbe Wort ‚Mensch‘ in der Sprache des Alltags, und zwar bei allen Kulturvölkern, etwas total anderes (...) Ich will diesen zweiten Begriff den Wesensbegriff des Menschen nennen, im Gegensatz zu dem ersten, natursystematischen Begriff. Ob dieser zweite Begriff, der dem Menschen als solchem eine Sonderstellung gibt, die mit jeder anderen Sonderstellung einer lebendigen Spezies unvergleichbar ist, überhaupt zu Recht bestehe – das ist unser Thema“ (Scheler 2010: 7-8).

Wird die Einheit physiologischer und pragmatischer Anthropologie bei Scheler durch die Idee eines *Ausgleichs* in Betracht gezogen, nimmt sie bei Plessner die Form eines *leeren Hindurch der Vermittlung* an. Jene Schlichtung beider Dimensionen manifestiert sich anthropologisch in einem *Doppelcharakter* bzw. *Doppelaspekt* des Menschen, der nicht umsonst das Kernelement seiner philosophischen Anthropologie ausmacht. Am Anfang seines ebenso 1928 veröffentlichten Hauptwerkes *Die Stufen*

des Organischen und der Mensch begründet Plessner die Rolle der philosophischen Anthropologie aufgrund jener Zweidimensionalität:

„Wenn es daher eine Wissenschaft geben soll [wie die philosophische Anthropologie; R.A.], welche die Erfahrung des Menschen von sich, so wie er lebt und sein Leben geschichtlich verzeichnet, sich und der Nachwelt zum Gedächtnis, begreift, dann kann und darf sich eine solche Wissenschaft nicht auf den Menschen als Person, als Subjekt geistigen Schaffens, moralischer Verantwortung, religiöser Hingegebenheit beschränken, sondern muß den ganzen Umkreis der Existenz und der mit dem persönlichen Leben in selber Höhe liegenden, zu ihm in Wesenskorrelation stehenden Natur miteinbegreifen (...) In diesen beiden Richtungen kann man hoffen, den Menschen als Subjekt-Objekt der Kultur und als Subjekt-Objekt der Natur wirklich zu umfassen, ohne ihn in künstlichen Abstraktionen aufzuteilen“ (Plessner 1975: 27, 32).

In ähnlicher Weise geht Gehlen von jener miteinander verbundenen Dualität aus, als er die philosophische Anthropologie als eine *integrierende Wissenschaft* postuliert (Gehlen 1983: 405). Wenngleich diese Betrachtung immer noch mit der altgewohnten Trennung zwischen Leib und Seele assoziiert wird, die sich schon als ein ebenso offensichtliches wie populäres Vorurteil erwiesen hat (Gehlen 1983: 51; siehe auch Gehlen 1966: 12), versucht dennoch solch eine *Gesamtwissenschaft vom Menschen* diese beiden – wenigstens analytischen – Dimensionen des Menschen, d.h. das Physiologische und das Kulturelle, als eine Einheit zusammen zu erfassen, um am Ende ein System „einleuchtender, wechselseitiger Beziehungen aller wesentlichen Merkmale des Menschen her[zu]stellen, vom aufrechten Gang bis zur Moral, sozusagen, denn alle diese Merkmale bilden ein System, in dem sie sich gegenseitig voraussetzen“ (Gehlen 1966 [1940]: 17). Gehlens Hauptwerk *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, das 1940 erscheint, ist nichts anders als ein Versuch, jener *Ganzheit des Menschen* systematisch gerecht zu werden.

Die philosophische Anthropologie im Allgemeinen – welche Form auch immer sie hat – bezieht sich dementsprechend „auf die Forschungsergebnisse der biologischen und ethnologischen Anthropologie zurück“ (Lepepines 1977: 9-10; Habermas 1962: 18), um letztendlich sogar den Anspruch „auf eine Grundlegung der Natur- und Kulturwissenschaften der Menschen aufrecht“ (Eßbach 2007: 3) zu erhalten. Wenn einerseits der Bezug zur Biologie bei allen wichtigsten Vertretern der philosophischen Anthropologie zum Schlüsselfaktor wird, bzw. wenn diese Autoren den Tier/Mensch-Vergleich zu einem relevanten Organon ihres Ansatzes machen (Fischer 2006: 68), mangelt es andererseits der pragmatischen bzw.

kulturellen Dimension – trotz der ebenso üblichen Vergleiche zum Tier – auch nicht an Bedeutung. Abgesehen von den bestimmten Sichtweisen oder Begriffen, die von ihren Hauptvertretern entfaltet werden – was sich bei der philosophischen Anthropologie, wie Kant sie skizzierte und u.a. bei Scheler, Plessner und Gehlen als solche zu sehen ist, als klar erweist, ist diese Beschäftigung mit beiden anthropologischen Dimensionen, die der Komplexität des *ganzen Menschen* gerecht werden. In Anlehnung an jene von Kant erst bewusst gemachte Distinktion muss eben die philosophische Anthropologie das, „was die einzelnen Wissenschaften gegenständlich vom Menschen wissen (was die Natur aus den Menschen macht), sinnverstehend deuten (nämlich daraufhin, was der Mensch aus sich selber macht)“ (Habermas 1962: 19). Erst aus diesem Grund sei dann möglich, eine Antwort auf die Frage nach der Besonderheit des *ganzen Menschen* zu geben, die – dieser Denktradition entsprechend – für ein adäquates Verständnis anderer Themen – wie u.a. die Religion, die Wissenschaft, die Geschichte, die Gesellschaft usw. – von Bedeutung sein könnte (vgl. Scheler 2010: 63; Rehberg 1981: 167).

Aus einer abstrakteren Perspektive her betrachtet liegt aber beiden Dimensionen des Menschen eine besondere Ähnlichkeit bzw. eine formal geteilte Struktur zugrunde, die mit Dieter Claessens unter dem Begriff der *Kompetenz* zusammengefasst werden kann. Selbst wenn das Konzept der *Kompetenz* von Claessens (1973) vor allem verwendet wird, um die Wichtigkeit von Fähigkeiten wie der Sprache, der Sexualität und der Geselligkeit zu betonen, beschränkt er sich, wie Wolf Lepenies (1977) bemerkt, nicht auf diese Gebrauchsweise. Die Vielfältigkeit der Themen und Rahmen, in denen dieser Begriff verwendet worden ist, zeichnet die Plastizität seiner Kondition aus und stellt nicht zuletzt die Weichen für die Entwicklung einer regelrechten *Soziologie der Kompetenz*¹⁷ (vgl.

17 Es gibt verschiedene Soziologen, die alternative Verwendungsformen des Kompetenzbegriffs entwickelt haben. Dabei sind insbesondere die Verwendung durch Weber – die sich vor allem „in seiner Herrschaftssoziologie zur Bestimmung des modernen Staates, des Beamtentums und der bürokratischen Organisationsform“ (Kurtz 2010: 8-9) offenbart –; durch Parsons – die mit dem Wissen und mit der Problematik der Entscheidung zusammenhängt (siehe Kurtz 2010) –; durch Chomsky und seine Sprachtheorie; durch Habermas und seine Entwicklung der Idee einer *kommunikativen Kompetenz* (vgl. Habermas 1995f); sowie durch Bourdieu und seine Kon-

Kurtz/Pfadenhauer 2010; Kurtz 2010: 17-19). Abgesehen von den verschiedenen Verwendungsformen scheint aber der Kern ihrer Bedeutung klar zu sein: Die Idee der Kompetenz beruht auf der allgemeinen Potenzialität „von Dispositionen, Bedürfnissen, Fähigkeiten zur Stillung von Bedürfnissen und daraus entwickelbaren Fertigkeiten“ (Claessens 1973: 151). Aus der Perspektive einer philosophischen Anthropologie wird sie allgemein als eine anthropologische Vorgabe evolutionärer Natur begriffen, die von ihrer Verwirklichung durch Lernangebote abhängt (Claessens 1973: 151; auch Griese 1976: 106) und sich folglich in beiden Dimensionen des Menschen kristallisiert.

Sei sie physiologischen oder pragmatischen Charakters, was hinter dieser Distinktion steckt, ist nichts anders als ein Verständnis von den Kompetenzen bzw. Eigenschaften, die der Mensch *physiologisch* bzw. *kulturell* aufweist. Davon ausgehend lässt es sich besser nachvollziehen, dass der Mensch eine Konsequenz u.a. der natürlichen und kulturellen Evolution ist (vgl. Claessens 1973: 147). Wenn er über eine Reihe physiologischer und kultureller Fähigkeiten verfügt, so, weil es die Evolution im weitesten Sinne des Wortes ermöglicht hat. Unbesehen der Art, in der der Mensch in diesem evolutionären Prozess jene Kompetenzen erworben hat, fassen beide Dimensionen das zusammen, was die auf Kantischer Inspiration beruhende, philosophisch-anthropologische Perspektive als die (*physiologische*) Basis und gewissermaßen die (*kulturelle*) Entwicklung oder Vollendung des Menschen identifiziert (siehe z.B. Landmann 1969: 186, 188). Es manifestiert sich, wie bei Müller/Heilinger (2008: 190) zu sehen ist, eine dualistische Weise des Begreifens der menschlichen Natur, auf der Basis von „charakteristischen humanen Eigenschaften, die den Zusammenhang von ‚natürlicher‘ (physiologischer, evolutionsbiologischer etc.) ‚Natur‘ [a; R.A.] und ‚kultureller‘ (personaler, gesellschaftlicher etc.) ‚Natur‘ [b; R.A.] des Menschen umfassen“. Trotz der erwähnten unbestreitbaren Verbindung zwischen beiden lohnt es sich, auf jede Dimension kurz und separat einzugehen, um dann ein Bild dieses kompletten philosophisch-anthropologischen Horizonts zu gewinnen.

zeption des Habitus als System dauerhafter Dispositionen (vgl. Bourdieu 1991) zu erwähnen.

a. *Physiologische Dimension des Menschen*

Als verbreitetes Verständnis des Menschen ist auf jeden Fall jene physiologische oder, mit anderen Worten, generische Dimension zu sehen. Der Gegenstand einer solchen anthropologischen Perspektive ist „der Mensch als eine Gattung, die sie morphologisch und physiologisch mit anderen Tiergattungen vergleicht und mit ihnen auch genetisch in Zusammenhang bringt“ (Habermas 1962: 18). Diese Betrachtungsweise zielt demnach auf solche latenten Kompetenzen bzw. Fähigkeiten, über die der Mensch als Sonderwesen der Natur bei seiner Geburt verfügt und die später „mittels der kulturellen Umwelt sozusagen ans Tageslicht gebracht“ und betrachtet werden können (Griese 1976: 106). Wenn aber die Potenzialität des Menschen danach im kulturellen Kontext erweitert werden kann, so gelingt dies deswegen, weil sich der Mensch aus dieser Position heraus auf jene Reihe von Kompetenzen verlassen kann, die nur er, *da er als Mensch geboren ist*, am Anfang erhalten hat. Aus diesem Grund ist der Mensch, wie oben dargestellt, „primär Lebewesen“ (Landmann 1969: 123), das dementsprechend dem Gesetz der Vererbung unterworfen ist (Landmann 1969: 199).

Obwohl in der philosophischen Anthropologie eine gewisse Kontinuität bei dieser Dimension festzustellen ist, lässt sie sich nicht ohne Nuancen betrachten. Zwar kann z.B. bei Kant eine Art physiologische Definition des Menschen aufgefunden werden, die nicht umsonst die materielle Basis für die nachher pragmatisch begriffene *Vernunft* zur Verfügung stellt. Kant selbst geht davon aus, „dass die Systematizität seiner Anthropologie in einer Struktur basaler Vermögen des Geistes (Erkenntnis, Gefühl und Begehren) begründet ist“ (Sturm 2010: 94). „Man kann also sagen: der erste Charakter der Menschengattung ist das [materielle; R.A] Vermögen als vernünftigen Wesens“, so Kant (1983: 287). Diese *technische Naturanlage* (Kant 1983: 279 ff.), die den Menschen als ein physiologisch *vernünftiges Tier* kennzeichnen lässt, liegt darüber hinaus schon, wie sich später äquivalent bei der Entlastungsthese Gehlens sehen lässt, „in der Gestalt und Organisation seiner Hand, seiner Finger und Fingerspitzen, deren teils Bau, teils zartem Gefühl, dadurch die Natur ihn nicht für eine Art der Handhabung der Sachen, sondern unbestimmt für alle, mithin für den Gebrauch der Vernunft geschickt gemacht und dadurch die technische oder Geschicklichkeitsanlage seiner Gattung als eines vernünftigen Tieres bezeichnet hat“ (Kant 1983: 280-281).

Nichtsdestotrotz haben jene Reflexionen über solch ein physiologisches Korrelat im Werk Kants „keine Bedenklichkeit“ (Kant 1983: 279). Ein erster Blick auf die Kantische Anthropologie spricht schon für ihre praktische *Irrelevanz* (Kant 1983: 99, 279; vgl. Sturm 2010). Beschäftigt mit der Aufgabe der Entwicklung einer pragmatischen Anthropologie, lehnt Kant die damals u.a. bei Ernst Platner identifizierten physiologischen Erklärungen ab, insofern sie eben Teil empirischer Disziplinen sind, die den Menschen als Produkt der Natur betrachten und kein bedeutendes Material für das Verständnis des Eigenlebens des kulturellen Menschen – als Mitgestalter seines Zustandes – liefern. Solche physiologischen Erklärungen können nichts anders als *vergeblich* sein (Kant 1983: 99). Da das physiologische Vokabular für ein Verständnis der Regeln menschlichen Handelns ungeeignet ist, bei dem der Mensch *frei* entscheidet, was er aus sich selber macht, lässt Kant es beiseite und konzentriert sich auf die Entwicklung der pragmatisch orientierten Geschichtsforschung (Sturm 2010: 95). Mit dieser Entscheidung überlässt Kant die Reflexion über solche physiologische Dimension den empirischen Disziplinen und weist gleichzeitig die Möglichkeit einer internen systematischen Synchronisierung – wenn nicht wenigstens Ergänzung – zwischen wissenschaftlichen und sozialphilosophischen Kenntnissen zurück, wie sich später bei u.a. Scheler, Plessner und Gehlen deutlich erkennen lässt und wo nichts weniger als der Beginn der heutzutage streng als solche verstandenen philosophischen Anthropologie markiert wird.

Die wichtigsten Vertreter der philosophischen Anthropologie des 20. Jahrhunderts verarbeiten, wie schon erwähnt, die „Resultate aller Wissenschaften, die wie Psychologie, Soziologie, Archäologie, Sprachwissenschaft usw. irgend mit Mensch und Menschenwerk zu tun haben“ (Habermas 1962: 18). Dabei hat jene philosophische Anthropologie stets auf eine systematische Verbindung zwischen wissenschaftlichen Beobachtungen und philosophischen Reflexionen bestanden, um dann nicht nur auf die *Relevanz* der kulturellen Dimension des Menschen zu setzen, sondern auch seiner physiologischen Seite. Diese physiologische Dimension beruht auf einer philosophischen Konzeption der *Leiblichkeit* des Menschen, die samt der Annäherung an empirisches Material bzw. der Auseinandersetzung mit Wissenschaftlern wie u.a. Gustav Fechner, Charles Darwin, Karl Bühler, Konrad Lorenz und Iwan Pawlow entwickelt wird und für die innere menschliche Verbindung mit der (Um)Welt sorgt. Die erste Seite des sogenannten *Ausgleichs*, die solche leibliche Dimension bei Scheler

ausmacht, wird dadurch Kategorien bzw. Kompetenzen wie *ekstatischer Gefühlsdrang*, *Instinkt*, *assoziatives Gedächtnis* und *praktische Intelligenz* gerecht, die letztlich die physiologische Sphäre eines allgemeinen Stufenschemas komponieren. Während der ekstatische Gefühlsdrang von den Pflanzen, Tieren und Menschen, werden der Instinkt, das assoziative Gedächtnis und gegebenenfalls sogar die praktische Intelligenz von Tieren und Menschen geteilt (vgl. Scheler 2010: 9-26). Mit diesen Kategorien bzw. Kompetenzen werden also solche Funktionen und Fähigkeiten hervorgehoben, die von unten nach oben die Vitalsphäre des Lebens kennzeichnen. „Der *Kräfte und Wirkstrom*, der allein Dasein und zufälliges Sosein zu setzen vermag, läuft in der Welt, die wir bewohnen, nicht von oben nach unten, sondern *von unten nach oben!* (...) Jede höhere Seinsform ist im Verhältnis zu der niedrigeren *relativ* kraftlos – und die verwirklicht sich nicht durch ihre eigenen Kräfte, sondern durch die Kräfte der niedrigeren“, so Scheler (2010: 47-48). Das menschliche Sein ist dadurch vom allgemeinen Lebensdrang abhängig, dessen Macht und Kraft letztendlich als wahrhafter leiblicher Motor seines kulturellen Lebens wirkt.

Jenes Stufenschema kann aber auch bildlich ausgedrückt werden. Bei Plessner werden Pflanze, Tier und Mensch jeweils im Verhältnis zu ihrer Sphäre, „zu Umfeld, Umwelt und Welt untersucht; ihre ‚Positionsform‘, das Verhältnis nämlich, in dem Leib und Umwelt zueinander stehen“ (Habermas 1962: 24), wird daher zum Schlüssel der philosophischen Anthropologie und somit gleichzeitig der physiologischen Bestimmung des Menschen. Jene tierische Dimension des Menschen zeichnet sich laut Plessner durch eine *zentrische Position* aus, die demnach für die basale Struktur des *Doppelcharakters* des Menschen steht und – ebenso geteilt vom Tier – als *Leib* gelebt wird. Als Leib ist der Mensch, wie das Tier, *zentrisch* positioniert, „über neuronale Rückkopplungsprozesse wahrnehmend und sich bewegend in Funktionskreisläufe mit differenzierter Umwelt eingefügt“ (Fischer 2006: 73). Er bleibt auf die positionale Mitte, auf das absolute Hier-Jetzt angewiesen, insofern er – physiologisch – sein *Leib ist*, ohne sich von ihm abzuheben. Als Mitglied des Tierreichs erlebt der Mensch Impulse im Umfeld, Fremdes und Eigenes, ohne dennoch Distanz zu ihnen, zu seinem Leib nehmen zu können. Physiologisch gesehen vermag also der Mensch „über den eigenen Leib Herrschaft zu gewinnen, es bildet ein auf es selber rückbezügliches System, ein Sich, aber es erlebt nicht – sich“, so Plessner (1975: 288).

Der philosophischen Anthropologie geht es, wie sich aus dem Letzten ableiten lässt, nicht nur um *das Können*, sondern auch um das *Nicht-Können* des Menschen – das sich nicht umsonst auch physiologisch manifestiert. Obwohl die Diagnose von der Instinktschwäche des Menschen gegenüber dem Tier und von der Unspezialisiertheit seiner organischen Ausstattung ein allgemeines Motiv aller wichtigsten Vertreter der philosophischen Anthropologie ist (Habermas 1962: 22), offenbart sich Gehlen als derjenige, der sie verfeinert und radikalisiert. In Korrespondenz mit Nietzsches Kategorisierung des Menschen als *nicht festgestelltes Tier* wird der Mensch von Gehlen physiologisch als *unfertig* betrachtet und durch *Mängel* bestimmt (Gehlen 1966: 33). Jene *Mängel* werden im biologischen Sinn „als Unangepasstheiten, Unspezialisiertheiten, als Primitivismen, d.h. als Unentwickeltes“ bezeichnet.

„Es fehlt das Haarkleid und damit der natürliche Witterungsschutz; es fehlen natürliche Angriffsorgane, aber auch eine zur Flucht geeignete Körperbildung; der Mensch wird von den meisten Tieren an Schärfe der Sinne übertroffen, er hat einen geradezu lebensgefährlichen Mangel an echten Instinkten und er unterliegt während der ganzen Säuglings- und Kinderzeit einer ganz unvergleichlich langfristigen Schutzbedürftigkeit. Mit anderen Worten: innerhalb *natürlicher*, erwachsener Bedingungen würde er als bodenlebend inmitten der gewandtesten Fluchttiere und der gefährlichsten Raubtiere schon längst ausgerottet sein“, so Gehlen (1966: 33).

Welche Begriffe, Perspektiven oder Metaphern auch immer von den genannten Vertretern der philosophischen Anthropologie betont werden, der Mensch wird auf jeden Fall generisch bzw. physiologisch definiert, wobei vor allem der Akzent auf dessen *Ähnlichkeit* oder *Unterscheidung* zum Tier gesetzt wird. Jener Tier/Mensch-Vergleich, der schon bei den Griechen vorgenommen wird, ist konstitutiv für die Begriffsbildung der philosophischen Anthropologie (Fischer 2006: 70). Er verkörpert eben jene Gattungsdifferenz, die im Rahmen allgemeiner anthropologischer Grenzregimes (Lindemann) als *Außendifferenz* identifizierbar ist (vgl. Bröckling 2013). Dabei nimmt das Problem der Inklusion und Exklusion menschlicher Regime an Bedeutung zu (Lindemann 2009), insofern die Schlüsselfrage thematisiert wird, „ab welchem Zeitpunkt ein Mensch beginnt und ab welchem Zeitpunkt er aufhört, ein Mensch zu sein, und wo die Trennlinien zwischen Mensch und Tier bzw. Maschine verlaufen“, so Bröckling (2013: 109). Jene *Außendifferenz* des Menschen – als anthropologisches Grenzregime – erhebt sich dadurch als generierende Demarkationslinie zwischen dem erörterten physiologisch bzw. gattungsgemäß Menschlichen

und dem nicht Menschlichen – und zwar hier vor allem, aber nicht ausschließlich, dem Tierischen¹⁸.

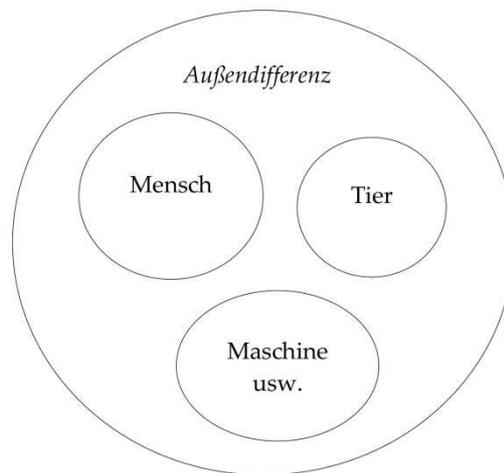


Abbildung 2.2: Außendifferenz des Menschen; Quelle: R.A.

Mensch ist „ein Name, den die Menschen für sich selbst reklamieren. Die Anderen werden Un-Menschen, Tiere (...) genannt“ (Kamper 1997: 85). Diese beschriebene *Außendifferenz* hat aber heutzutage – wie bereits angedeutet und in der Abbildung 2.2 dargestellt – solch eine Entwicklung erreicht, dass sogar andere Elemente wie eben Maschinen oder andere Dinge mitberücksichtigt werden könnten. Zwar sind den erwähnten Repräsentanten der philosophischen Anthropologie das Maschinen- bzw. das Dingproblem nicht völlig fremd (vgl. Scheler 1955; Plessner 1985; Gehlen 1957), doch scheinen beide erst am Ende des 20. Jahrhunderts an eigener Resonanz zu gewinnen. „Anstelle der Grenze zum Tier scheint der Über-

18 Diese Außendifferenz entspricht daher der von Plessner so benannten *vertikalen* Richtung einer Antwort auf die Frage nach der Stellung oder Situation des Menschen. *Vertikal* kennzeichnet daraufhin laut Plessner die Richtung, „die sich [als Mensch; R.A.] aus seiner naturgewachsenen Stellung in der Welt als Organismus in der Reihe der Organismen ergibt“ (Plessner 1975: 32).

gang zur Maschine [bzw. zu Dingen; R.A.] das Problem der gegenwärtigen Anthropologie zu sein“, sagt Dietmar Kamper (1997: 86) relativ im Einklang mit der von Bruno Latour (1993) aufgestellten Idee einer *symmetrischen Anthropologie*. Wie tiefgründig auch immer sich diese anthropologische Variante entwickelt: Deutlich wird dabei diese physiologische oder generische Dimension bzw. die Frage nach dem Kriterium des Menschen, nach seinem gattungsgemäßen Unterscheidungsmerkmal – das übrigens von Michael Landmann (1969) als *Anthropina* bezeichnet worden ist. Der Mensch weist schließlich einen Kanon von Eigenschaften auf, die er bei der Geburt nur, da er Mensch ist, geerbt hat. Diese Reihe von physiologischen oder generischen Kompetenzen stellt jene *technische* Naturanlage dar, die den Menschen als Gattung bestimmt und sich später als unverzichtbare Basis seiner kulturellen Verwirklichung erweist.

Rohmensch

Aus dem Letztgenannten heraus wird leichter verständlich, weshalb der Mensch auf diesem physiologischen bzw. generischen Niveau „als eine reine Möglichkeit“ verstanden wird (König 1965: 40). Eine reine Möglichkeit, die auch Peter Zimma (2007) berücksichtigt, wenn er eine eigene Definition der Unterscheidung zwischen *Individuum* und *Subjekt* vorschlägt. Im Gegensatz zum Begriff des *Subjekts* – auf den später bei der kulturellen Seite des Menschen zu verweisen ist – wird beim Begriff des *Individuums* jene physiologische Bedingung gekennzeichnet, die den Menschen an sich – schon seit der Geburt – innewohnt. Laut Zimma (2007: 8) ist es dementsprechend „sinnvoll, das Individuum vom individuellen Subjekt zu unterscheiden, um die biologische Bedingtheit und [nachher; R.A.] die Naturwüchsigkeit der individuellen Subjektivität ins Blickfeld zu rücken“. So gesehen sollte man Zimma zufolge nicht aus den Augen verlieren, dass die Individuen zuallererst Natur sind, die nur durch ihre Teilnahme an der kulturellen Welt *Subjekte* werden. D.h. *Individuen* könnten zwar *Subjekte* werden bzw. sein, aber ihre Kondition an sich wird durch das Physiologische bestimmt. Natürlich wäre es dem *Individuum* – generisch betrachtet – möglich, an der kulturellen Wirklichkeit aktiv teilzunehmen, doch es könnte hypothetisch auch außerhalb jener Realität konzipiert werden. Von daher scheint es Zimma zufolge umso sinnvoller, mit *Individuum* nur die biologische, wenngleich kulturell bzw. gesellschaftlich stets vermittelte Grundlage individueller Subjektivität zu be-

zeichnen (Zimma 2007: 8-9; Bertschi 2010: 64), die aber aufgrund der semantischen Belastung, die jener Begriff als solcher hat, durch ein breites oder basales Verständnis des Menschen ersetzt werden sollte.

Trotz häufiger Verwechslung ist die alte Unterscheidung zwischen *Mensch* und *Individuum* nicht zu übersehen: Während das Wort *Mensch* (homo sapiens) allgemein als Bezeichnung der menschlichen Gattung oder Spezies gilt, signalisiert das lateinische Wort *Individuum* das Unteilbare, d.h. etwas, „was überhaupt nicht zerlegt werden kann“ (Institut für Sozialforschung 1956: 41) und in Hinsicht auf den Menschen als *ein konkreter Mensch* – als ein konkretes Exemplar dieser Gattung – angesehen wird. Wenngleich der Begriff *Individuum* auch ein wichtiges Abstraktionsniveau enthält und jene mögliche Abwesenheit von einer Teilnahme an der kulturellen Welt markieren kann – was seinen Unterschied zum *Subjekt* ausmacht –, scheint aber eine Berücksichtigung des Menschenbegriffs eher im *Rohzustand* an Bedeutung zu gewinnen, solange er sich nicht auf die Kompetenzen oder Fähigkeiten *eines einzigen Exemplars*, sondern auf die Kompetenzen oder Fähigkeiten *der menschlichen Gattung überhaupt* – auf eine abstrakte bzw. physiologische Weise – beschränkt. Davon ausgehend soll hier der Begriff *Rohmensch* vorgeschlagen werden, um jene allgemeine physiologische Dimension zu kennzeichnen. Kant selbst hat an verschiedenen Stellen auf jenen Rohzustand [*Rohigkeit*] bzw. auf diesen Rohmenschen [*rohen Menschen*] verwiesen (vgl. Kant 1983: 281-282; AA XV: 780-782). Was dort mit solchen Begriffen bezeichnet wird, ist nicht weit entfernt von der Allgemeinsprache. Während *Rohigkeit* die Substantivierung von *roh* zum Ausdruck bringt, d.h. in diesem Fall einen Zustand, wo keine Bearbeitung erfolgt und alles grob bleibt, verweist der Begriff des *rohen Menschen* auf jenen Menschen, der, in solchem Zustand eingebettet, keine andere als seine physiologische Seite kennt. Obwohl bei Kant der gewalttätige bzw. der abschreckende Charakter der Rohigkeit bzw. des Rohmenschen besonders hervorgehoben wird (vgl. Kant 1983: 281), kann es nicht übersehen werden, dass jene Konfliktlage genau in der tierischen Verfassung liegt, auf der sie Kant zufolge beruht. Insofern ist *Rohigkeit* immer als *Tierheit* zu verstehen (Kant 1977: 516-517). „Ein roher Mensch ist: der keine disciplin empfangen hat“; der laut Kant, wie es nachfolgend gezeigt wird, „die disciplin der Vernunft“ noch nicht angenommen hat (Kant AA XV: 782). In diesem Spektrum ist aber keine bestimmte Art des Menschseins verfasst, etwa, als ob z.B. der *Rohmensch* mit der Idee des *nicht-europäischen* Menschen, der nicht richtig kultiviert sei, korrespon-

diert – wie jedoch auch verständlicher Weise argumentiert wird (siehe Spivak 2014; vgl. Kant AA IX: 442). Das Konzept des *Rohmenschen* zielt vielmehr auf jene tierische Dimension, die die ganze Gattung über alle Erdteile hinweg physiologisch durchzieht. Die *Rohigkeit* des Menschen besteht aus diesem Grund aus nichts anders als der *tierischen Naturanlage*, die der Mensch bzw. der Rohmensch seit seiner Geburt aufweist.

Kants Betrachtung solcher rohen Figuren ist aber kein Zufallsergebnis, sondern Ausdruck einer generellen Stellungnahme, die, wenngleich sie keine systematische Verarbeitung enthält, weder zu vernachlässigen noch zu missverstehen ist. In *Reflexionen zur Moralphilosophie* fasst Kant diese Position zusammen. Im Rahmen dessen, was er als Teil der „Ordnung der Betrachtung über den Menschen“ eingrenzt, behauptet Kant (AA XIX: 99) im 4. Punkt, dass „der Stand der Natur“ „ein ideal der äußeren Verhältnisse des bloß natürlichen, d.i. des Rohen Menschen [ist]“. Damit wird nicht nur klar, dass der *Rohmensch* jener von der Natur vorgegebenen physiologischen Dimension entspricht, mit der der Mensch als solcher geboren ist, sondern auch, dass solche Betrachtung schlicht als *ideal*, d.h. als Produkt einer theoretischen Hypothese, verstanden werden soll. Damit wird keine faktische Beobachtung beansprucht, etwa so, als ob *Rohmenschen* auf der Straße zu sehen wären. Bereits bei der Geburt oder sogar im Mutterbauch ist feststellbar, dass und wie der Rohmensch seine *Rohigkeit* zu verlassen anfängt, indem er z.B. angesprochen und langsam Teil der künftigen Gemeinschaft wird. Nichtsdestotrotz heißt es noch lange nicht, dass sich durch jenen Begriff nicht auf seine physiologische Kondition verweisen ließe. Selbst wenn es gar keine *Rohmenschen* [*Naturmenschen*] im strengen Sinne gäbe, d.h. laut Gehlen (1966: 38) „keine menschliche Gesellschaft ohne Waffen, ohne Feuer, ohne präparierte und künstliche Nahrung, ohne Obdach und ohne Formen der hergestellten Kooperation“, schließt jene Betrachtung die Möglichkeit nicht aus, so einen Unterschied – wie z.B. den anders definierten und betrachteten *Naturzustand* – als logische Hypothese bzw. als analytisches Gedankenexperiment zu berücksichtigen. Dabei wird also diese jener Dimension gerecht, die Kant (1983: 29) zufolge „die Natur aus dem Menschen macht“ und die deswegen – soziologisch betrachtet – als vorsozialisierter Mensch bzw. als *Rohmensch* eine theoretische Teilnahme an der Kultur nicht notwendigerweise erfordert. Das Menschliche greift laut Landmann (1969: 183) „durch und beginnt von unten an“, seit der Mensch kraft des *Lebensdrangs* (Scheler), *zentrisch positioniert* (Plessner), als *Mängelwesen* (Gehlen) geboren ist, d.h. im *Roh-*

zustand. Dass sich aber das Menschliche der philosophischen Anthropologie nach im Physiologischen nicht erschöpft, ist unbestreitbar.

b. Kulturelle Dimension des Menschen

Anhand der Erschaffung bzw. einer aktiven Beteiligung an der kulturellen Wirklichkeit wird die erwähnte physiologische basale Menschenkonzeption von einer anderen Dimension komplementiert. Wird die kulturelle Seite des Menschen betrachtet, stellt sich jene anthropologische Kondition dar, die für historisch gehalten werden kann – deren Kern hier später jedoch soziologisch interpretiert wird (siehe Abschnitt III). Der Gegenstand einer solchen anthropologischen Perspektive ist demnach der Mensch, der, in der Welt eingebettet, als kulturelles Wesen verstanden wird. Diese Betrachtungsweise zielt somit auf solche Kompetenzen bzw. Fähigkeiten, die der Mensch nicht schon bei seiner Geburt, sondern eben nur in und dank der kulturellen Welt erwirbt bzw. entwickelt. Schon Kant sieht, dass ein auf das Physiologische beschränktes Menschenverständnis jede Freiheitsbewegung des Menschen leugnet. Der Mensch ist nicht nur Mitglied des tierischen Reiches, sondern auch einer Kultur, innerhalb derer er zu entscheiden hat. Insofern wird verständlich, „daß der Mensch in dem, was er ist, nicht von seinen natürlichen Gegebenheiten her eindeutiger Weise festgelegt ist, sondern innerhalb der Grenzen der Möglichkeiten, die ihm als Menschen vorgezeichnet sind, an der Gestaltung seiner selbst als bestimmter Mensch und als Person mitwirken kann“ (Becker 1983: 21). Während die physiologische Dimension bzw. die Natur als basale Kondition des Menschen wirkt (siehe unten), wird jene kulturelle Dimension als deren Entfaltung bzw. als deren letzter Zweck begriffen (Kant AA XV: 888).

Die programmatische Unterscheidung der Anthropologie Kants spricht für sich: der Mensch ist nicht nur das, was die Natur aus ihm macht, sondern eben auch das, was er aus sich selber macht, machen kann und soll. Was der Mensch aus seinen *technischen Naturanlagen* macht, „was für ein Mensch er sein will“, das bleibt „bis zu einem schwer zu bestimmenden Grad ihm selbst überlassen“ (Landmann 1969: 8). Innerhalb dieses Bereiches kann es nur die *Vernunft* sein, die bei Kant diese kulturelle Seite des Menschen ausmacht. Jene pragmatische Anthropologie, mit der sich Kant beschäftigt, erforscht eben den Menschen „als ein mit Vernunft begabtes Wesen“, das nicht mehr bloß *Spiel der Natur* ist, sondern Resultat dessen,

was er „aufgrund dieser Eigenschaft aus sich macht“, so Sturm (2009: 298). Die Vernunft in einem Geschöpf ist nicht zuletzt daher laut Kant (AA VIII: 18) „ein Vermögen, die Regeln und Absichten des Gebrauchs aller seiner Kräfte weit über den Naturinstinkt zu erweitern“. Die *Freiheit*, die sich da abspielt, wo der Mensch sein eigenes (kulturelles) Leben mitbestimmt, schwebt somit nicht bloß frei, sondern ist mit der *Vernunft* in engerer Weise verbunden (vgl. Kant 1983: 233). Wenn Kant in seiner pragmatischen Anthropologie den Menschen erforschen will, dann ist laut Thomas Sturm (2009: 298) „damit auch gemeint, dass er ihn als ein Wesen untersucht, das Vernunft besitzt und das deshalb über die eigenen Handlungen, Handlungsziele und -mittel rational nachdenkt oder jedenfalls nachdenken kann“.

Solch eine Dimension entspricht nicht mehr jener tierischen physiologischen Kondition des Menschen, die ihm die Natur vorgegeben hat – wenngleich sie dabei vorausgesetzt wird –, sondern jener kulturellen Kondition des Menschen, die beim Vernunftbegriff zusammengefasst wird und bei der Kant zufolge die Erziehung – als Belehrung und Disziplin – eine besondere Rolle spielt (Kant AA IX). Aus diesem Grund ist es absolut kein Zufall, dass es diese pragmatische Dimension ist, auf der Kants Optimismus beruht. Es ist gerade diese Möglichkeit der kulturellen Entwicklung bzw. der eigenen Bildung des Menschen, wo Kant zufolge (Kant AA IX: 444) „das große Geheimniß der Vollkommenheit der menschlichen Natur“ steckt. Nur dann kann der Mensch richtigen Gebrauch von seiner Vernunft machen. Um die oben beschriebene *Rohigkeit* partiell zu verlassen, die seiner eigenen tierischen Anlage zu eigen ist, muss „der Mensch frühe gewöhnt werden, sich den Vorschriften der Vernunft zu unterwerfen“ (Kant AA IX: 442). Wird die „Rohigkeit mit der Cultur“, wird dann der natürliche Instinkt „mit der Vernunft“ konfrontiert (Kant AA XV: 636). Erst dadurch kann sich der Mensch aus seiner physiologischen Kondition herausheben bzw. sich „die Menschheit aus ihren Keimen“ richtig entfalten (Kant AA IX: 445).

Der weitgehende Bruch des Menschen mit seiner tierischen Rohigkeit, der durch diese kulturelle Dimension ausgelöst und bei Kant mit dem Vernunftbegriff gekennzeichnet wird, ist auch bei den erwähnten Vertretern der philosophischen Anthropologie des 20. Jahrhunderts zu finden. Ein Blick auf die philosophische Anthropologie Schellers, Plessners und Gehlens lässt zur *Vernunft* äquivalente Begriffe rasch erkennen. Bei Scheller wird jene menschlich eigenartige Opposition zum Lebensprinzip

nochmals deutlich: „Das neue Prinzip steht *außerhalb* alles dessen, was wir ‚Leben‘ im weitesten Sinne nennen können. Das, was den Menschen allein zum ‚Menschen‘ macht, ist nicht eine neue Stufe des Lebens (...), sondern es ist ein allem und *jedem Leben überhaupt, auch dem Leben im Menschen entgegengesetztes Prinzip*: eine echte neue Wesenstatsache, die als solche überhaupt nicht auf die ‚natürliche Lebensentwicklung‘ zurückgeführt werden kann“, so Scheler (2010: 27). Wird die erste (physiologische) Seite des sogenannten *Ausgleichs* durch die Leiblichkeit des Menschen bzw. durch den allgemeinen Lebensdrang bestimmt, nimmt die andere (kulturelle) Seite die Form des zur *Vernunft* analogen *Geistes* an; eine Form, die, wie bei Kant, die physiologische Dimension unterwerfen bzw. lenken soll und dementsprechend die Heraushebung über die tierische Welt ermöglicht. Anders als die Tiere, deren Perspektiven immer (um)weltgebunden sind, ist der Mensch in der Lage, eine solche Schranke zu transzendieren. Durch die Idee des *Geistes* wird ein Wesen gekennzeichnet, das im Gegensatz zum Tier eben „nicht mehr trieb- und umweltgebunden, sondern ‚umweltfrei‘ und (...) ‚weltoffen‘ [ist]“ (Scheler 2010: 28). Die durch den Geist plausibilisierte *Weltoffenheit*, die dem Menschen die Möglichkeit einer distanzierten Betrachtung verleiht, schließt indes ihre eigene paradoxe Negation nicht aus. Ein solches Wesen, das sozusagen *Welt* oder *Kulturwelt hat*, ist imstande, sich bewusst von seiner Umwelt und seinen eigenen Impulsen zu distanzieren, um sogar zu den Letztgenannten oder der Wirklichkeit im Allgemeinen *nein* sagen – bzw. sie *negieren* – zu können¹⁹. Die gesamte Idee des *Geistes*, der diese buchstäblich eigenartige Seite des Menschen prägt, zeichnet auf diese Weise besondere Eigenschaften des Menschen aus, auf die hier später beim Konzept des *Subjekts* verwiesen wird, nämlich u.a. „Distanzierung, Sachlichkeit, Selbstbewußtsein und Lebensführung“ (Rehberg 1981: 168).

Wird bei Plessner die physiologische Seite des *Doppelcharakters* bzw. des *Doppelaspekts* des Menschen anhand einer *zentrischen Positionalität*, die mit den Tieren geteilt wird, im *Leib* gelebt, wird der vollendete Bruch hin zum Menschen in dessen kultureller *Transzendierung* erkannt. Im Gegensatz zum Tier bzw. zur eigenen physiologischen Kondition, die dementsprechend auf das Hier und Jetzt – *zentrisch* – festgelegt ist, erscheint

19 Zur Verdeutlichung dieser Negationsmöglichkeit für den Start [*take-off*] und die Entfaltung der sozialen bzw. soziokulturellen Evolution siehe Brunkhorst (2014b: 10-20; 2016a: 5).

laut Plessner (1975: 291-292) „das Leben des Menschen, ohne die Zentrierung durchbrechen zu können [was jene tierische Kondition kennzeichnet; R.A.], zugleich aus ihr heraus, exzentrisch“. Über seine angeborene Naturanlage hinaus erhebt sich die exzentrische Positionsform, wie bei Scheler, anhand von Reflexivität. „*Exzentrizität* ist die für den Menschen charakteristische Form seiner frontalen Gestelltheit gegen das Umfeld“ (Plessner 1975: 292; Hervorhebung R.A.), welche die Tatsache zum Ausdruck bringt, „daß der Gesamtkörper des Menschen reflexiv geworden ist“ (Griese 1976: 48). Das Tier vermag keine Distanz zu seinem eigenen Leib zu nehmen. Nur der Mensch ist imstande, jenseits seiner Mitte über diese hinauszureichen. Der Mensch lebt, erlebt, aber kann auch sein Erleben erleben, aufgrund dessen er über sein Zentrum hinausgeht. Es ist diese Distanz zu ihm selbst, die von Plessner in Gegensatz zum (physiologischen) *Leibsein* als (kulturelles) *Körperhaben* identifiziert wird. Der Mensch ist aufgrund seiner tierischen Kondition sein Leib, während er sich auch zu ihm als Körper *exzentrisch* wie zu einem Gegenstand verhalten kann (Habermas 1985: 369). Nur er vermag dann draußen und drinnen zu sein. In Worten Plessners:

„Der Exzentrizität der Struktur des Lebewesens entspricht die Exzentrizität der Lage oder der unaufhebbare Doppelaspekt seiner Existenz [als Leib und Körper] (...) als um eine absolute Mitte konzentrisch geschlossenes System in einem Raum und einer Zeit von absoluten Richtungen (...) [und] als Ding unter Dingen an beliebigen Stellen des Einen Raum-Zeitkontinuums (...) Deshalb sind beide Weltansichten notwendig, der Mensch als Leib in der Mitte einer Sphäre, die entsprechend seiner empirischen Gestalt ein absolutes Oben, Unten, Vorne, Hinten, Rechts, Links, Früher und Später kennt, eine Ansicht, die als Basis der organologischen Weltanschauung dient, und der Mensch als Körperding an einer beliebigen Stelle eines richtungsrelativen Kontinuums möglicher Vorgänge, eine Ansicht, die zur mathematisch-physikalischen Auffassung führt“ (Plessner 1975: 294).

Im Rahmen einer allgemein von der philosophischen Anthropologie beschriebenen *mangelnden* physiologischen Natur des Menschen entsteht unvermeidlich die Frage: „wie kann ein so schutzloses, bedürftiges, ein so exponiertes Wesen sich überhaupt am Leben erhalten?“ (Gehlen 1966: 19). Die Antwort auf diese Frage ist exakt das, was die kulturelle Dimension des Menschen bei Gehlen ans Licht bringt. Dafür eignen sich Begriffe wie *Entlastung* und *Handlung*, die nebenbei das Kernelement der von Scheler formulierten *Weltoffenheit* zum Ausdruck bringen. Da der Mensch physiologisch *unspezialisiert*, *unfertig*, instinktschwach ist, musste „der Mensch sich entlasten, d.h. die Mängelbedingungen seiner Existenz eigen-

tätig [durch das aktive *Handeln*; R.A.] in Chancen seiner Lebensfristung umarbeiten“ (Gehlen 1966: 36). Nur dadurch, dass sich der Mensch *handelnd* von seiner eigenen mangelnden Kondition *entlastet* bzw. *distanziert*, kann er am Leben bleiben. Das, was der Mensch physiologisch *nicht kann*, wird durch das Handeln *kompensiert* und demnach in *Können* transformiert. Dieses Charakteristikum, das letztendlich den Menschen als ein *handelndes Wesen* kennzeichnet, findet dadurch sein Korollarium in dieser umgearbeiteten Natur vor, die als *Kultur* – als Äußerung der Gesamtheit aller sich aus der Entlastungsdynamik ergebenden *Institutionen* – erkannt ist, und „quasi eine das menschliche individuelle und soziale Leben schützende Hülle [bildet]“ (Schmied 2007: 174). So schließt sich der Kreis der Gehlenschen philosophischen Anthropologie: „Der Mensch ist, um existenzfähig zu sein, auf Umschaffung und Bewältigung der Natur hin gebaut, und deswegen auch auf die Möglichkeit der Erfahrung der Welt hin: er ist handelndes Wesen, weil er unspezialisiert ist, und also der natürlich angepaßten Umwelt entbehrt. Der Inbegriff der von ihm ins Lebensdienliche umgearbeiteten Natur heißt Kultur, und die Kulturwelt ist die menschliche Welt“ (Gehlen 1966: 38).

Ausgehend u.a. von der *Vernunft* (Kant), dem *Geist* (Scheler), der *exzentrischen Positionalität* (Plessner) und der durch *Handeln* ermöglichten *Entlastung* (Gehlen), wird klar, dass der Mensch nicht bloß physiologisch betrachtet werden kann. Der Mensch, mit physiologischen Kompetenzen geboren, wird in einem kulturellen Umfeld miteinbezogen, in dem er sich – und seine Subjektivität – entwickelt. Mit anderen Worten: „Ursprünglich ‚offene‘ und unangepaßte Impulse, Affekte und Reaktionen des Menschen werden durch die Übernahme (...) kultureller Elemente (wie Normen, Werte, Sprache, Symbole usw.) überformt“ (Henecka 1997: 62), aufgrund derer sich diese kulturelle Seite entfaltet und die kulturelle Realität im Allgemeinen entstehen kann. Instinktschwäche, Triebüberschuss und mangelnde Organausstattung werden demnach durch die Entwicklung einer Dimension kompensiert, die, obwohl sie die Form der *Vernunft*, des *Geistes*, einer *exzentrischen Positionsform* bzw. des *Handelns* annimmt (vgl. Schnädelbach 1983: 287), allgemein aufgrund der Einbettung in der kulturellen Welt begriffen werden kann²⁰. Sobald er geboren ist, steht der Mensch „in Kontakt mit seinen Sozialgenossen“, aufgrund dessen die kul-

20 Um nachzuvollziehen, wie *Sprach-* oder *Sinnelemente* auf der Basis solch einer Dimension stehen können, siehe Kapitel 3 und 4.

turellen Normen und Formen, „die er übernehmen muß, auf ihn wirken“ (Landmann 1969: 159). Trotz einiger Erklärungsdefizite der philosophischen Anthropologie, die mit dem sozialen Internalisierungsprozess der Kultur zu tun haben und hier kurz im Rahmen einer *soziologischen Anthropologie* thematisiert werden (siehe unten III), wird zumindest offenbar, dass jene physiologische Betrachtung des Menschen für sich allein nicht instande sein kann, den der philosophischen Anthropologie zufolge *ganzen* Menschen durchsichtig zu machen:

„Vollständig erfaßt man ihn [den Menschen] erst, wenn man zu diesen Eigenschaften seine Verwurzelung im objektiven Geist hinzunimmt, zu dem naturhaft Geburtbedingten das Kulturbedingte, zu dem, was ein ewiges und konstantes Erbe seiner Gattung ist, dasjenige, was zwar ebenfalls unausweichlich zu seiner Gattung gehört, was jedoch inhaltlich von Volk zu Volk, von Zeitalter zu Zeitalter variiert“, so Landmann (1969: 186).

Auf einem breiten Begriff des Menschen (*Rohmenschen*) beruhend, richtet sich diese Dimension nach der aktiven Teilnahme bzw. Inklusion jenes Menschen in der kulturellen Wirklichkeit. Um ein solches Szenario zu begreifen, reicht daraufhin ein allgemeines bzw. physiologisches Menschenverständnis – wie das vom *Rohmenschen* – überhaupt nicht, insoweit es generisch und ungeachtet der Partizipation an der Kultur formuliert wird. Eine kulturelle Konzeptualisierung des Menschen sollte diesem Denkschema zufolge dementsprechend solche Kompetenzen bzw. Fähigkeiten des Menschen berücksichtigen, die er jetzt nicht mehr allgemein, sondern vielmehr spezifisch deswegen hat, weil und damit die kulturelle Welt entstehen kann.

Subjekt

Die Feststellung der kulturellen Dimension des Menschen findet ihr Korrelat auch in der Form, in der jene kulturelle Figur konzipiert wird. Diese Dimension, die das betont, was Kant (1983: 29) zufolge der Mensch „aus sich selber macht, oder machen kann und soll“, entspricht jener Seite des Menschen, die, wie oben erwähnt, Zimma (2007) mit dem Begriff des *Subjekts* ausdrückt. Dabei geht es um eine kulturelle Transzendierung des Physiologischen oder, mit anderen Worten, um eine kulturelle Umformung der angeborenen Naturanlage des Menschen. Dem sogenannten *Rohmensch* stehen eine Reihe physiologischer Kompetenzen zur Verfügung, die mit seiner Teilnahme an der kulturellen Welt durch neue Fähig-

keiten ergänzt werden, die ihn nicht zuletzt zur Heraushebung über seine tierische Kondition führen. Kant hat auf diesen Umstand bereits verwiesen. Der Mensch, der „roh auf die Welt kommt“ (Kant AA IX: 441), kann nur anhand einer durch Erziehung formierten Vernunft über jenen naturmäßigen Zustand hinausreichen. Erst sie ist in der Lage, durch ihre Neigung zur Freiheit „eine Abschleifung seiner Rohigkeit“ umzusetzen (Kant AA IX: 443), die den Menschen aus seiner tierischen Kondition heraushebt. Diese Heraushebung des Menschen „aus der Rohigkeit der bloßen Selbstgewalt“ ergibt sich durch eine Zivilisierung bzw. durch die damit entstehende Kultur, die ihn gleichzeitig in ein gesittetes, mit Vernunft und Freiheit begabtes Wesen transformiert (Kant 1983: 281), und zwar in ein *Subjekt*. Sobald der kraft des *Lebensdrangs* (Scheler) *zentrisch positionierte* (Plessner) und als *Mängelwesen* (Gehlen) verstandene *Rohmensch* in der kulturellen Welt eingebettet ist, wird seine „Thierheit gänzlich der vernunft“ bzw. des *Geistes* (Scheler), der *exzentrischen Positionsform* (Plessner), der *entlastenden Handlung* (Gehlen) *überliefert* (Kant AA XV: 782), um *Subjekt* zu werden.

Nicht umsonst zeigt sich die Entfaltung dieser Subjektivitätsentwicklung bei Kant in der freien und schöpferischen Willenskraft. So behauptet er: der Mensch sollte – wie allgemein bei der nachträglichen philosophischen Anthropologie! – aufgrund dessen Ausstattung durch die Natur

„alles aus sich selbst herausbringen. Die Erfindung seiner Nahrungsmittel, seiner Bedeckung, seiner äußeren Sicherheit und Verteidigung (wozu sie ihm weder die Hörner des Stiers, noch die Klauen des Löwen, noch das Gebiß des Hundes, sondern bloß Hände gab), alle Ergötzlichkeit, die das Leben angenehm machen kann, selbst seine Einsicht und Klugheit, und sogar die Gutartigkeit seines Willens sollten gänzlich sein eigen Werk sein. (...) [D]er Mensch sollte, wenn er sich aus der größten Rohigkeit dereinst zur größten Geschicklichkeit, inneren Vollkommenheit der Denkungsart und (so viel es auf Erden möglich ist) dadurch zur Glückseligkeit emporgearbeitet haben würde, hiervon das Verdienst [als Subjekt; R.A.] ganz allein haben und es sich selber nur verdanken dürfen“ (Kant AA VIII: 19-20; Hervorhebung R.A.).

Die anfänglich physiologische Gleichheit der menschlichen Gattung bzw. des *Rohmenschen* wird alsdann in eine Einheit der in der kulturellen Welt zu sehenden *Subjekte* umgewandelt (Kant AA XV: 781), die ihre physiologischen Umstände kulturell *transzendieren* können. Menschwerdung bzw. Subjektwerdung ist, wie Scheler (2010: 29) behauptet hat, „Erhebung zur Weltoffenheit kraft des Geistes“ bzw. der Vernunft (Kant), der exzentrischen Positionsform (Plessner) oder des Handelns (Gehlen). Sub-

jektwerdung ist dann nichts anders als eine Art „Vernünftigwerdung“, „Vergeistigung“, „Exzentralisierung“ bzw. „Handlungsumformung“ des *Lebens bzw. der Natur* zu verstehen; bei der der *Rohmensch* zum *Subjekt* wird. Der *Rohmensch*, der eine Reihe physiologischer Kompetenzen aufweist, verwandelt sich mit seiner Einbettung im kulturellen Leben in ein *Subjekt*, das, wie bei Kant und den späteren Vertretern der philosophischen Anthropologie, nunmehr *Selbstbewusstsein*, *Distanzierungsfähigkeit*, *Sachlichkeit* und *Handlung* mitenthält. „Ein Individuum [Mensch] ist insoweit Subjekt, wie es des Wissens um sich selbst (Selbstbewusstsein) und selbst bestimmter (autonomer) Handlungen fähig ist“. Subjektivität steht dann „als Ausdruck für die Möglichkeit des je einzelnen Subjekts, selbstbewusstes und selbstbestimmtes Handeln auszubilden und einzusetzen“, so Bertschi (2010: 64). In diesem Sinne bezeichnet *Subjekt* jenen „Menschen, der zur freien Selbstbestimmung befähigt, d.h. ‚Handlungs-Subjekt und Träger von Bewusstsein oder Intentionalität ist““ (Bertschi 2010: 59). Wie genau dies auch immer konzipiert wird – was hier jedenfalls erkennbar wird, ist eine entfaltete Konzeption des Menschen als *Subjekt*, welches nicht umsonst über jene physiologischen Fähigkeiten hinausgeht, die im Rahmen anthropologischer Grenzregimes (Lindemann) bei der sogenannten Gattungsdifferenz bzw. *Außendifferenz* gekennzeichnet worden sind und nunmehr mit einer anderen Differenzart ergänzt werden können. Das Problem der Exklusion und Inklusion in Grenzregimes spielt sich nicht nur in der erwähnten *Außendifferenz* ab, die den Menschen in den Vergleich zu den Tieren, Pflanzen, Maschinen usw. stellt, sondern auch in einer *Binnendifferenz*, die demnach *intern* entfaltet wird.

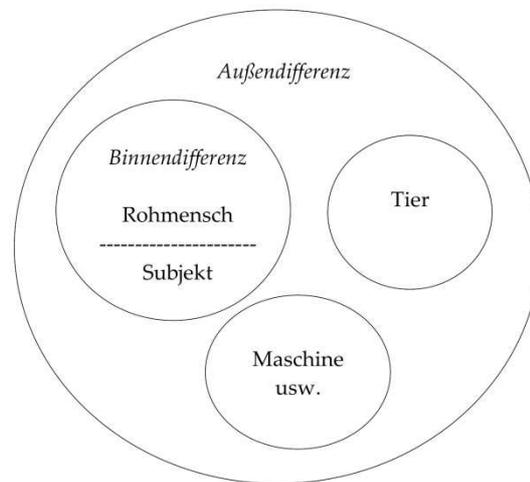


Abbildung 2.3: Binnendifferenz des Menschen; Quelle: R.A.

Obwohl diese *Binnendifferenz* in Bezug auf andere Arten von Unterscheidungen, etwa z.B. zwischen „Männern und Frauen, Kindern und Erwachsenen, ‚Normalen‘ und ‚Verrückten‘ oder ‚Schwarzen‘ und ‚Weißen““ (Bröckling 2013: 109) beobachtet worden ist, wird sie im hier behandelten Kontext, wie sich in der Abbildung 2.3 sehen lässt, anders etabliert. Als inneres anthropologisches Grenzregime erhebt sich die *Binnendifferenz* als generierende Demarkationslinie zwischen einem Menschen, der im Rohzustand ist (*Rohmensch*), und einem Menschen, der am kulturellen Leben aktiv teilnimmt (*Subjekt*)²¹. Nach Zimma ist dieser Unterschied jedoch nicht nur geistig begreifbar, sondern auch im Alltag konkret wahrnehmbar. „Der Einzelne, der uns anonym auf der Straße oder in offener Landschaft begegnet, wird von uns als Individuum [als einziges Exemplar der Menschengattung, des *Rohmenschen*; R.A.], nicht jedoch als Subjekt erkannt. Erst wenn er sich durch Wort und Tat zu erkennen gibt, nehmen wir

21 Diese Binnendifferenz entspricht, entlang der von Plessner geklärten *horizontalen* Richtung, einer Antwort auf die Frage nach der Stellung oder Situation des Menschen. *Horizontal* kennzeichnet daraufhin laut Plessner die Richtung, „welche durch die von ihm gesuchte Beziehung des Menschen [als Subjekt; R.A.] zur Welt in seinen Taten und Leiden festgelegt ist“ (Plessner 1975: 32).

ihn als Subjekt wahr“, so Zimma (2007: 8). Selbstverständlich kann das auf der Straße oder in offener Landschaft laufende Individuum nicht tatsächlich als *Rohmensch* begriffen werden, solange es diese Kondition schon seit der Geburt zu verlassen begonnen hat, doch wird damit ersichtlich, dass es sich bei dem Subjektsein um keinen passiven Prozess handelt. Subjekt zu sein heißt, mittels der dank kultureller Wirklichkeit erworbenen *Vernunft*, des *Geistes*, der *exzentrischen Positionalität* bzw. des *Handelns* an der Reproduktion derselben Realität *aktiv* teilzunehmen bzw. teilnehmen zu können.

c. *Zwischen Rohmensch und Subjekt*

Betrachtet man die Idee des Rohmenschen und des Subjekts aus einer allgemeineren Perspektive, wird klar, dass es dabei um ein gegenseitiges durchdringendes Verhältnis gehen muss. Weder das Physiologische noch das Kulturelle können, wenn es sich um den Menschen handeln, isoliert betrachtet werden. Darüber hinaus ist sogar eine bestimmte innere Beziehung zu erkennen, die wie eine entfernte Analogie der evolutionären Struktur des Marxschen Basis-Überbau-Modells wirkt und das ganze Leitmotiv der philosophischen Anthropologie zusammenzufassen scheint. Hierbei ist zu bemerken, dass sich die kulturelle Dimension des Menschen (*Subjekt*) auf der Basis seiner physiologischen Seite (*Rohmensch*) erhebt. D.h. die kulturelle Seite des Menschen setzt die Existenz einer physiologischen bzw. generischen Materialität voraus, ohne notwendigerweise umgekehrt operieren zu müssen. Diese Diagnose ließe sich schon in den Anthropologien Kants, Schelers, Plessners und Gehlens als umgesetzt wahrnehmen. Obwohl Kant auf die Entwicklung einer strengen physiologischen Anthropologie zugunsten seiner pragmatischen Anthropologie verzichten will, wird zum Vernunftwesen nur das Geschöpf gelangen, das eine *technische Naturanlage* dafür aufweist (vgl. Kant 1983: 233). Der damit entstehende kulturelle Zustand kann nur „aus Persohnen von blos natürlichen Eigenschaften bestehen“ (Kant AA XIX: 99), deren Kerne durch Erziehung diszipliniert werden. So wird letztendlich klar, dass der „Naturmensch“ bzw. der Rohmensch „alsdenn mit dem Vernunftmenschen [stimmt]“ (Kant AA XV: 888).

Ganz analog dazu steht bei Scheler der *Geist zum Leben*. Kurz gesagt: ohne Leben kein Geist. „Wohl kann der Geist durch den Prozeß der Sublimierung Macht gewinnen (...) aber von Hause aus und ursprünglich hat

der Geist keine eigene Energie“, so Scheler (2010: 48). Der lenkende Geist hat keine Spur von Kraft, er ist kein Realisationsfaktor für sich, sondern bloß Determinationsfaktor, und zwar dank des Lebens (Agard 2013: 186). Bei Plessner wiederholt sich die Formel. Die *zentrische* Organisationsform des Menschen, die sich auf die Idee des *Leibseins* stützt, ist die Basis für seine *Exzentrizität*, die sich in der weltoffenen Form des *Körperhabens* niederschlägt. Plessner hat ausdrücklich darauf bestanden: Das Leben des Menschen ist, wie schon zitiert, „ohne die Zentrierung durchbrechen zu können, zugleich aus ihr heraus, exzentrisch“ (Plessner 1975: 292). Die Exzentrizität muss also in der Positionalität, im *Leib* gelebt werden. Nur solange der Mensch auch *zentrisch* gebunden (*leibgebunden*) ist, solange er körperlich Tier bleibt, kann er dann den wirklichen Bruch seiner Natur tätigen und sich exzentrisch von seiner Mitte distanzieren. Die Weltoffenheit, die dadurch ermöglicht wird, verankert sich in jenem Abstand im Körper zum Körper (Fischer 2013: 43), die nur beim *ganzen* Menschen zustande kommen kann. Genauso verhält es sich bei Gehlen, der den Mangel an hochangepassten Organen sowie den allgemeinen Antriebsüberschuss des Menschen als Basis bzw. als biologische Notwendigkeit seiner aktiven handelnden Zuwendung zu seiner kulturellen Umwelt betrachtet (Gehlen 1966: 31-40; Griese 1976: 38). „Beim Menschen entspricht der Unspezialisiertheit seines Baues die Weltoffenheit“, so Gehlen (1966: 38). Der Mensch macht aus seiner Not eine Tugend. Wenn sich der Mensch von der bloßen Gegenwart *handelnd* entbinden bzw. *entlasten* kann, um dadurch sein Leben weltoffen zu führen, so deswegen, weil er physiologisch *unfertig* ist.

Mit anderen Worten: alle *Subjekte* besitzen die physiologischen bzw. generischen Kompetenzen des Menschen im Rohzustand, während alle *Rohmenschen* nicht unverzichtbar die kulturellen Fähigkeiten der *Subjekte* aufweisen bzw. entfalten sollen. Um das alles kurz in eine Formel zusammenzufassen: *ohne Weltgebundenheit keine Weltoffenheit*, aber nicht umgekehrt! Während alle *Subjekte*, die an der kulturellen Welt teilnehmen, selbständig durch die freie Entfaltung der *Vernunft* (Kant), des *Geistes* (Scheler), einer *exzentrischen Positionalität* (Plessner) bzw. des *Handelns* (Gehlen) eine weltoffene Perspektive entwickeln, die eine Palette von physiologischen Kompetenzen – wie Gefühlsdrang, Gedächtnis, Intelligenz, usw. – zum Bestehen voraussetzt, enthalten alle *Rohmenschen* jeweils diese kulturellen Charakteristiken hypothetisch nicht, sofern sie außerhalb dieses kulturellen Lebens zurückgeblieben sind. Die Menschen

2. *Rück Erinnerung des Menschen: zur soziologischen Anthropologie*

werden zwar alle *menschlich* geboren – das Menschliche „beginnt von unten an“ (Landmann 1969: 183) –, doch es wären nur diejenigen, die an der Kultur durch die Entfaltung einer Reihe kultureller Kompetenzen teilhaben bzw. teilgehabt haben, welche auch den Gattungsnamen eines *Subjekts* annehmen können.

Kulturelle Dimension des Menschen
[als Teilnehmer am kulturellen Leben]
Subjekt

Physiologische Dimension des Menschen
[als Spezies]
Rohmensch

Abbildung 2.4: Philosophische Anthropologie und die Natur im Quadrat; Quelle: R.A.

Die oft gebrauchte Wendung *nur Menschen können handeln* wäre dementsprechend wahr und falsch zugleich. Es wäre einerseits wahr, dass nur Menschen handeln können, da Mensch zu sein Voraussetzung ist, um *Subjekt* zu werden – was dennoch in Theorien wie der von Latour aber auch sogar in der von Lindemann in Frage gestellt wird²². Andererseits wäre

²² Das Thema bzw. die Frage, ob auch nicht-menschliche Entitäten „Subjekte“ bzw. „soziale Subjekte“ sein können, erscheint so interessant wie problematisch. In ihrem Buch *Das Soziale von seinen Grenzen her denken* entwickelt Lindemann eine Sozialtheorie, die auf einer Interpretation von Plessners Werk basiert, die es möglich macht, die *konstituierenden Entitäten* für die Entstehung des Sozialen (Emergenzkonstellation) nicht mehr ontologisch bzw. anthropozentrisch, sondern „historisch-kontingent“ zu betrachten (zur Relevanz Plessners für die aktuelle Debatte siehe Krüger 2017; Mitscherlich 2007; Jäger 2004). Nicht nur Menschen sind dabei einzubeziehen. *Realität* wäre „das Ergebnis einer sozialen Konstruktionsleistung. Demnach müsste gelten, dass alle Entitäten situativ ein Akteur sein können, wenn ihnen der Status, ein Akteur zu sein, zugeschrieben wird“, so Lindemann (2009: 43). Bezüglich dieser Möglichkeit der Einbeziehung der Tiere durch die Zuschreibung bzw. durch die auch u.a. an Luhmann angeschlossene Idee der Erwartungs-Erwartungen habe ich aber meine Bedenken. Es stellt sich die Frage, ob Luhmanns Unterscheidung zwischen

solch eine Wendung völlig falsch, da es nicht ausreicht, Mensch zu sein, um handeln zu können. Nur *Subjekte*, d.h. nur der Mensch, der am kulturellen Leben teilnimmt und der darum „auch eine deutliche Erkenntnis seines eigenen Standpunktes und seines durch Endlichkeit bestimmten praktischen Verhältnisses zur Welt besitzt“ (Becker 1983: 23) – der also *weltoffen* ist –, ist im strengen Sinne imstande zu handeln. „Auf die Frage, ob das ‚Menschsein‘ angeboren oder erworben ist“ (Henecka 1997: 63), gibt die philosophische Anthropologie eine klare Antwort, nämlich, dass der Mensch als *Mensch – Rohmensch!* – geboren wird, aber gleichzeitig in seiner Entwicklung und Selbstverwirklichung nur durch die Entfaltung bestimmter kultureller Eigenschaften zum *Subjekt* werden kann. Diese Teilnahme an der kulturellen Wirklichkeit wäre es also, wodurch der Mensch aus seinem gewalttätigen Rohzustand hervorzutreten vermag (Kant 1983: 281) und die Chance seiner Vollendung – als *Subjekt* – ermöglicht. Der Mensch braucht demnach nicht die anderen Menschen bzw. die Kultur, um als solcher ein Mensch zu sein – da er schon als Mensch (*Rohmensch*) geboren ist –, sondern, wie hierbei behauptet wird, um *Subjekt* zu werden.

Konstitution (Operation) und *Beobachtung* (Beschreibung) sozialer Systeme nicht berücksichtigt werden soll; eine Unterscheidung, die bei Luhmann auch der Differenz zwischen *psychischen Systemen* und (sozialen) *Personen* entspricht (siehe Kapitel 4). Zwar können den Tieren und auch sogar den Objekten im Alltag verschiedene Handlungen zugeschrieben werden. Die Gesellschaft kann sicher eine „Selbstbeschreibung“ entwickeln, wo Tiere und Objekte willentlich am Sozialen teilnehmen. So war es auch teilweise bei vor-modernen Gesellschaften zu sehen (vgl. Lindemann 2009). Aber die Frage ist, ob es notwendigerweise bedeute, dass sie es richtig tun – gerade wenn diese Beobachtungsebene von der operativen Ebene abgekoppelt ist. Während der Personbegriff an der Beobachtung sozialer Systeme angeschlossen ist (sodass auf dieser Ebene in der Tat Tiere und Objekte kontingent einbezogen werden können), beschränkte sich der Subjektbegriff bloß auf Menschen (in Form von psychischen Systemen), die dann durch Sinnleistungen an der konstitutiven Operation sozialer Systeme teilnehmen. Wer wäre ansonsten in der Lage, mittels des Sinnes zu agieren? Die Antwort scheint mir immer noch beim Menschen, und zwar bei durch Kultur sozialisiertem Menschen zu sein.

III. Die soziologische Anthropologie als Forschungsprogramm

Auf der Suche nach einem methodologischen Instrument zur Aufdeckung der Stellung und Form des Menschen in der Soziologie wird im vorherigen Abschnitt versucht, den zweidimensionalen theoretischen Kern der erst von Kant skizzierten und dann u.a. von Scheler, Plessner und Gehlen umgesetzten philosophischen Anthropologie herauszuarbeiten. Der philosophischen Anthropologie – wenigstens nach Kant – geht es um das theoretische Projekt, den *ganzen* Menschen auf der Basis einer Vereinigung von wissenschaftlichen und philosophischen Perspektiven zu begreifen. Die philosophisch-anthropologische Herausforderung spielt sich aber in einem Versuch ab, jenen *ganzen* Menschen nicht im Rahmen gesellschaftlicher Komplexität bzw. einer bestimmten Lebenswelt, sondern *überhaupt* zu verstehen. Aus diesem Grund wird klar, dass, obwohl die philosophische Anthropologie sich mit wissenschaftlichem Material auseinandersetzt, sie nicht anders als ein philosophisches Unternehmen begriffen werden kann. Nichtsdestotrotz diskreditiert die Textur dieses philosophischen Projekts seine mögliche Nutzbarkeit für die in dieser Arbeit verfolgten Zwecke nicht – ganz im Gegenteil. Jene Art Menschenverständnis, das die philosophische Anthropologie entwickelt hat, eignet sich vielmehr als methodologisches Maß oder Vorbild, um die Menschenkonzeptionen innerhalb soziologischen Denkens aufdecken zu können, die später, wie es unten gezeigt wird, für die parallele Problematisierung der Verbindung jenes soziologischen Denkens mit der Philosophie dienen. Doch zunächst ebnet die zweidimensionale philosophisch-anthropologische Struktur den Weg zur Konstruktion der hier zu entwickelnden methodologischen Strategie zur Aufdeckung der Position des Menschen in der Soziologie, die diese Untersuchung, in Anlehnung an einem Vorschlag Harmut Grieses (1976), im Rahmen einer *soziologischen Anthropologie* als Forschungsprogramm identifiziert.

Im Unterschied zu Wolf Lepenies, der erstmals die soziologische Anthropologie mit der Aufgabe verbindet, „die Ergebnisse der anthropologischen Wissenschaften unter soziologischem Blickwinkel neu zu betrachten“ (Lepenies 1977: 9), ist die Aufgabe einer soziologischen Anthropologie im Sinn von Grieses Verständnis zunächst, „die den soziologischen Partialtheorien zugrundeliegenden anthropologischen Voraussetzungen zu elaborieren und kritisch zu hinterfragen“ (Griese 1976: 10). Während die Perspektive einer soziologischen Anthropologie à la Lepenies „auf eine

Integration einzelner anthropologischer Disziplinen abzielt“ (Lepenes 1977: 9), wobei die Konzentration nicht in dem Anthropologischen der Soziologie liegt, sondern in einer soziologischen Revision des Anthropologischen überhaupt – i.e. *nach außen* strukturiert –, wird bei Grieses Verständnis der soziologischen Anthropologie der Zweck einer Selbstbeobachtung des soziologischen Denkens – i.e. *nach innen* strukturiert – verfolgt. Harmut Esser scheint diese Bipolarität teilweise gesehen zu haben, als er behauptet:

„Die soziologische Anthropologie ist – nicht zuletzt wegen der auch seit jeher engen Verbindung zur Sozial-Philosophie – immer ein wenig durch ein hybrides Schwanken zwischen der strikten Beschränkung auf die Aufnahme empirischer Erkenntnisse und dem Festhalten an apriorischen Annahmen über das (‘eigentliche’) Wesen des Menschen und der darauf aufbauenden Konstruktion von Entwürfen gesellschaftlicher Ordnung gekennzeichnet gewesen“ (Esser 1999: 147).

Eine soziologische Anthropologie, die dem *Soziologischen* gerecht werden will, kann sich aber nur auf die *nach innen* strukturierte Variante soziologischer Anthropologie beschränken. Da die Unabweisbarkeit eines Vorverständnisses des Menschen beim Denken über das Gesellschaftliche unbestreitbar wird (vgl. Kapitel 3 und 4), musste sich die Soziologie intern aus dieser Perspektive „unweigerlich fragen, was das Soziale und was der Mensch als Produkt und Produzent des Sozialen (...) ist. Eine so verstandene Soziologie ist auf Anthropologie verwiesen“, so Gries (1976: 9). Jene sich auf Anthropologie stützende Frage bedeutet aber im Prinzip keine *Deflation* oder *Kontraktion* der Soziologie – sei es theoretisch oder methodologisch. Die Durkheimsche und vor allem sehr soziologische These, *Soziales nur durch Soziales zu erklären* – um ein theoretisches, aber gleichzeitig methodologisches Beispiel zu nennen (siehe Kapitel 1) –, bleibt trotz dieses intern orientierten Anspruches dementsprechend stabil:

„Diese von Durkheim immer wieder betonte Grundthese aller Soziologie ist nicht zu bestreiten. Wenn man aber der Meinung ist, daß das Soziale erst durch menschliche Handlungen zustande kommt und Struktur gewinnt und daher historischen Charakter trägt, dann kann eine sich interaktionistisch verstehende Soziologie nicht am Wesen des Menschen und der Historizität seiner Handlungen vorbeigehen“ (Gries 1976: 93).

Durkheim selbst hat trotz seiner streng soziologischen Perspektive auf diesem Punkt bestanden. Dem französischen Soziologen zufolge würden Rezipienten seinen „Gedankengang absonderlich mißverstehen, wenn man (...) den Schluß ziehen wollte, daß die Soziologie (...) vom Menschen

und seinen Fähigkeiten abstrahieren soll oder auch nur kann. Es ist im Gegenteil klar, daß die allgemeinen Eigenschaften der menschlichen Natur an der Wechselwirkung, aus der sich das soziale Leben ergibt, teilhaben“ (Durkheim 1970: 189). Einer Täuschung unterliege, wer glaube, „gesellschaftliche Phänomene durch die Bestimmung des Menschen erklären zu können [wie es die philosophische Anthropologie zu machen versucht; R.A.], aber ebenso geben wir uns einer Illusion hin, wenn wir meinen, den Menschen (...) im Rahmen von Gesellschaftstheorien nicht berücksichtigen zu müssen“, merkt auch Lepenies an (1977: 14). Jene Berücksichtigung kann aber, anders als bei Lepenies, nicht *nach außen* orientiert sein, als ob sich die Soziologie in die philosophische Diskussion um das Wesen des Menschen einbetten könnte, sondern nur *nach innen*, um der Selbstkenntnis der Soziologie willen.

Die soziologisch-anthropologische Übernahme des Strukturkerns der philosophischen Anthropologie

Aus dem Letzten heraus ist die Beziehung der soziologischen zur philosophischen Anthropologie in erheblichem Maß zu plausibilisieren. Zwei Elemente werden dabei besonders hervorgehoben. Beide repräsentieren die Art soziologisch-anthropologischer Übernahme – wenn nicht sogar *Aufhebung* – der philosophischen Anthropologie, und zwar: die Änderung des theoretischen Zweckes und die Ersetzung der *kulturellen* Dimension des philosophisch-anthropologischen Strukturkerns durch eine *soziale* Dimension. *Erstens* ist eine Umstellung des theoretischen Zweckes als der grundlegendste Bruch der soziologischen mit der philosophischen Anthropologie zu bemerken. Besorgt um die innere Struktur des soziologischen Denkens, kann die soziologische Anthropologie weder als eine Art *Soziologisierung* der Anthropologie bzw. der philosophischen Anthropologie noch als eine *Anthropologisierung* bzw. *philosophische Anthropologisierung* der Soziologie begriffen werden, sondern eben als ein Versuch, diejenigen anthropologischen Voraussetzungen zu identifizieren, die in jeder soziologischen Theorie zu erkennen sind (siehe oben I). Insofern ist die soziologische Anthropologie nicht in der im zweiten Abschnitt präsentierten philosophisch-anthropologischen Orientierung gefangen, die sich mit dem Menschen beschäftigen will, um sein Wesen als angeblich feste Einheit – wie es Horkheimer (1935: 24) kritisiert hat – zu begreifen. Der Mensch und die Diagnose seiner Verfassung an sich sind der soziologi-

schen Anthropologie nach nicht von Bedeutung – wenngleich diese vielleicht als Nebeneffekt ihrer Erforschung auftreten kann. Zweck der soziologischen Anthropologie ist es demnach nicht, die philosophisch-anthropologischen *Werkzeuge* zu ersetzen, um die Aufgabe, die sie angeblich nicht zum Ende gebracht habe, abzuschließen, sondern, wie hier weiterhin gezeigt wird, anderweitig jene philosophisch-anthropologischen *Werkzeuge* zu verwenden – insbesondere ihre Art eines zweidimensionalen Menschenverständnisses –, um die Stellung des Menschen *in der Soziologie* aufzudecken – was resultierend zu Überlegungen über eine Verbindung zwischen Soziologie und Philosophie bzw. philosophischer Anthropologie führt.

Im Einklang mit der übergreifenden Zielansprache zu Beginn dieser Arbeit wird die Idee einer soziologischen Anthropologie dem Hauptziel gerecht, die *Selbstaufklärung der Soziologie* zu erweitern²³. Davon ausgehend bekennt sich die soziologische im Gegensatz zur philosophischen Anthropologie zu dem Versuch, die Kontingenz nicht nur der sozialen Welt, sondern der *Beobachtung* der sozialen Welt selbst miteinzubeziehen. Dadurch versteht sie sich als ein *metatheoretisches Unterfangen*, das dementsprechend die soziologischen Theorien – sei es in Form einer Gesellschafts-, aber vor allem einer Sozialtheorie (siehe Abschnitt I) – und ihre philosophisch-anthropologischen Voraussetzungen als Forschungsob-

23 Dass sich jene Selbstaufklärung bzw. jene Selbstbeschreibung in einer in sich geschlossenen epistemischen Dimension nicht ausschöpft, ist klar. Die Tatsache, dass die Soziologie kein von der Gesellschaft abstrahiertes Unterfangen ist, zwingt eben dazu, über die praktisch-politischen Implikationen der soziologischen Entfaltung philosophisch-anthropologischer Präsuppositionen nachzudenken. Bei Betrachtung großer sozio-politischer Probleme der Gesellschaft – wie z.B. Fremdfeindlichkeit, Sklaverei, Rassenmord oder Imperialismus –, sowie moralischer Konflikte – wie z.B. genetische Manipulation, Sterbehilfe, Abtreibung usw. –, wird deutlich, dass sie stets auf der Grundlage eines Menschenverständnisses basieren. Weder kritische noch konservative Positionen sind imstande, enthalten zu handeln (vgl. Exkurs im Kapitel 1). Indem die Soziologie implizit oder explizit eine philosophisch-anthropologische Stellungnahme zum Menschen abgibt, nimmt sie auch unmittelbar – ob bewusst oder nicht – an den erwähnten Diskussionen teil. Jene Art Verschränkung von Soziologie und Gesellschaft zu erläutern, erweist sich demnach als eine Thematik, der eine solche soziologische Anthropologie, wenn sie wahrhaft soziologisch ist, nicht entgehen kann (siehe den Exkurs im Kapitel 3 und Epilog).

jekt deklariert. Demzufolge gereicht die soziologische Anthropologie gleichsam mehr dem Adjektiv als dem Substantiv zur Ehre: Denn es ist nicht die Anthropologie diejenige, die sich der Soziologie für ihre Interessen bedient, sondern vielmehr die Soziologie, die anthropologische oder, präziser gesagt, philosophisch-anthropologische Werkzeuge zu ihren Gunsten bzw. zu ihrer Selbstbeobachtung benutzt. Durchaus könnte sich solch eine theoretische Richtung auch in anderen Operationen niederschlagen, wie z.B. im Streben danach, ein eigenes Menschenbild aufgrund der soziologischen Absichten oder Kenntnisse zu konstruieren – eines, was sich zumindest von der metatheoretischen Betrachtung der soziologischen Theorien selbst befreit, um sich dem philosophisch-anthropologischen Impetus anzunähern. Diese Versuchung ist in der Theoriegeschichte stets groß gewesen (vgl. Chernilo 2017). Was sich aber die soziologische Anthropologie als Ziel setzt und was ihr Tätigkeitsfeld angeht, verbleibt dennoch lediglich in dieser metatheoretischen Beobachtung der soziologischen Semantik selbst. Ihr Ziel ist es demnach nicht mehr, über den Menschen *überhaupt*, sondern limitiert über *den Menschen der Soziologie* und seine Folgen zu reflektieren.

Zweitens ist mit dem Erscheinen der soziologischen Anthropologie eine überarbeitete Internalisierung der schon dargestellten zweidimensionalen Kompetenzstruktur zu bemerken, die den Kern der soziologisch-anthropologischen Übernahme der philosophischen Anthropologie kennzeichnet. Wie im zweiten Abschnitt gezeigt, hat die philosophische Anthropologie auf der Basis der Leitunterscheidung Kants von physiologischer und pragmatischer Anthropologie ihre Überlegungen zum Menschen entwickelt. Jene Distinktion bringt das Kernelement der philosophischen Anthropologie zum Ausdruck. Sei es bei Kant selbst oder bei den wichtigsten Vertretern der philosophischen Anthropologie des 20. Jahrhunderts – es wird festgestellt, wie der Mensch zweidimensional begriffen wird, und zwar sowohl *physiologisch* als auch *kulturell*. Beim Versuch aber, den gleichen Kern aus einer soziologisch orientierten Perspektive zu betrachten, eröffnen sich neue Analyse-möglichkeiten. Zwar nehmen einerseits beide Pole der dargestellten Unterscheidung zwischen einer physiologischen und einer kulturellen Dimension des Menschen einen wichtigen Platz in der philosophischen Anthropologie ein – nur Kants Distanz zur physiologischen Dimension fungiert trotz ihrer unbestreitbaren Voraussetzung als kleine Ausnahme. „Ohne Philosophie der Natur“ und der Kultur „keine Philosophie des Menschen“ ließe sich als Kondensat dessen zu-

sammenfassen (Plessner 1975: 26). Die enge Beziehung der philosophischen Anthropologie zur Theorie der Natur und der Kultur – die sogenannte *zweite Natur* des Menschen – ist von Anfang an deutlich erkennbar. Nichtsdestotrotz bedeutet die Systematik ihrer Struktur keineswegs, dass sie nicht mit einem anderen Blick betrachtet und gegebenenfalls leicht variiert werden kann. Und genau dies ist es, was im Rahmen einer soziologischen Anthropologie zur Debatte steht. Der soziologischen Anthropologie geht es um eine Erhaltung des systematischen zweidimensionalen Strukturkerns der philosophischen Anthropologie und die gleichzeitige Ersetzung einer ihrer Dimensionen, und zwar: der *kulturellen*. Solche verarbeitete Adoption des philosophisch-anthropologischen Leitmotivs wird in Gang gesetzt, um jene Elemente zu berücksichtigen, auf die die Soziologie und demnach eine *soziologische* Anthropologie achten muss, nämlich – und dies kann nicht anders sein –: die *sozialen* Elemente.

Während die philosophische Anthropologie normalerweise nah der *kulturellen* Dimension des Menschen bzw. nah der Kultur im Allgemeinen bleibt, ohne sich nach der Möglichkeit der Emergenz der sozialen Ordnung zu fragen, konzentriert sich die Soziologie auf das Letzte. Schon Simmel (1992: 45) fasst diese Perspektive mit der kantisch inspirierten Frage *Wie ist Gesellschaft möglich?* zusammen. Wie Luhmann (1997) es auch versteht, zielt diese grundlegende Frage auf das Problem der Doppelkontingenz der Teilnehmer der sozialen Wirklichkeit, wobei der Akzent auf die *sozialen* bzw. *relationalen Elemente* gelegt wird, die diese soziale Wirklichkeit – unbesehen ihrer historischen bzw. kulturellen Färbung – überhaupt erst möglich machen. Über die Erklärungsdefizite der philosophischen Anthropologie hinaus (vgl. Griese 1976: 92-109; Habermas 1962; Horkheimer 1935) ist nicht zu übersehen, dass es nur der *Kontakt* oder die *Interaktion mit Anderen* – die z.B. bei Sozialisationsprozessen zu sehende *relationale Seite* – ist, was die Kultur erzeugen und reproduzieren kann und dann diese als die zweite Geburt oder die spezifische Welt des Menschen – wie die philosophische Anthropologie kolportiert – zu verstehen möglich macht. *Zwischen Natur und Kultur ist immer die Gesellschaft*. Geht die Soziologie auf die soziale Wirklichkeit ein (vgl. Kapitel 1), beschäftigt sich eine *soziologische* Anthropologie demnach hauptsächlich mit der *sozialen* Sphäre des selben – wenngleich innerhalb der Soziologie zu diagnostizierenden – später kulturell entwickelten Menschen. Obwohl auf diese Weise jene zwei Aspekte Hand in Hand gehen – das Soziale bringt immer das Kulturelle mit sich und umgekehrt –, ist darum der

Beobachtungsrahmen bzw. die soziologische Anthropologie, wie noch zu zeigen ist, auf jene *relationale* oder *interaktionistische* Seite, d.h. auf jene *soziale* Dimension des Menschen fokussiert.

Auf der Suche nach einer Verbindung mit der von der philosophischen Anthropologie beiseitegelassenen Sozial- und Gesellschaftstheorie (Habermas 1962: 35) behält die soziologische Anthropologie die erwähnte zweidimensionale Kompetenzstruktur jener philosophischen Anthropologie bei, während sie gleichzeitig ihre *kulturelle* Dimension durch eine *soziale* Dimension ersetzt. Die Frage richtet sich somit nicht mehr nach der *kulturellen Dimension* des Menschen – wie bei der philosophischen Anthropologie – *überhaupt*, sondern – durch die Änderung des theoretischen Zieles – nach der *sozialen Dimension* bzw. nach den *sozialen Kompetenzen*, die *den soziologischen Theorien gemäß* für das Bestehen der sozialen Wirklichkeit notwendig sind. Die Frage, die damit gestellt wird, ist dann: Wie wird der Mensch – mit welchen sozialen Kompetenzen – präsupponiert, damit die von der Soziologie beschriebene soziale Wirklichkeit – und nachher die Kultur! – entstehen kann? Aufgebaut auf solcher Umstellung vom Kulturellen auf das Soziale, strebt die soziologische Anthropologie insgesamt dementsprechend danach, sich metatheoretisch „um die Klärung der den soziologischen Einzeltheorien zugrundeliegenden anthropologischen Prämissen zu bemühen“ (Hartfield 1972: 24-25; Griese 1976: 72), die, wie unten noch ausgedrückt wird, mit dieser zweidimensionalen Betrachtung des Menschen, d.h. *physiologisch* und *sozial*, korrespondiert. Der Mensch wird der soziologischen Anthropologie zufolge, wie Karel Kosík (1973: 89) es in einem anderen Kontext behauptet, „nicht an und für sich definiert“, sondern im Hinblick auf die soziale Wirklichkeit. Die leitende Frage „lautet nicht: Was ist der Mensch?“, sondern eben: „Wie muß der Mensch ausgestattet sein“, mit welchen *physiologischen* und *sozialen* Kompetenzen, damit die soziale Wirklichkeit – Kosíks System der ökonomischen Beziehungen – in Gang gebracht bzw. von der Soziologie konzipiert werden kann?

Aus dieser Sicht wird es letztendlich möglich, einen methodologischen Zugang zur Aufdeckung der Stellung des Menschen in der Soziologie zu erschließen, die, auf ihre philosophisch-anthropologischen Wurzeln gestützt, den im ersten Kapitel diskutierten, ursprünglichen und immer noch sichtbaren gegenwärtigen Versuch zur Verdrängung des Menschen in Frage zu stellen vermag. Die soziologisch-anthropologische Absicht ist das eine: *es besteht der Anspruch, innerhalb der soziologischen Theorien nach*

den physiologischen und sozialen Kompetenzen zu suchen, die entweder implizit oder explizit, unabsichtlich oder absichtlich, hinter den Ideen der sozialen Wirklichkeit entfaltet werden und solch ein zweidimensionales Menschenbild zum Ausdruck bringen. Die These ist – wie Delitz (2008: 4723) behauptet –, „dass alle soziologischen Theorien implizite oder explizite Anthropologien, Theorien menschlichen Lebens enthalten“, die, wie durch die vorliegende Arbeit vertreten, durch diesen zweidimensionalen Ansatz aufgedeckt werden können. Mit anderen Worten: es gilt daher stets zu „unterscheiden zwischen dem Bild, das Soziologen sich ganz allgemein vom Menschen machen mögen [a; R.A.], und einem spezifisch soziologischen Menschenbild [b; R.A.]“ (Mayntz 2001: 8).

a. Physiologische Definitionen des Menschen – Rohmensch

Obwohl das theoretische Ziel anders gesetzt ist, erweist sich die erste Dimension der soziologischen mit der philosophischen Anthropologie als identisch. Wenngleich sich die soziologische Anthropologie nicht mehr nach dem Menschen per se fragt, sondern danach, wie der Mensch *in der soziologischen Theorie* erscheint bzw. präsupponiert wird, bleibt eine Seite ihrer inneren zweidimensionalen Struktur genauso erhalten, und zwar die physiologische Dimension. Dabei versucht die soziologische Anthropologie solche latenten Kompetenzen bzw. Fähigkeiten zu erfassen, die der Mensch – der soziologischen Theorie nach! – seit seiner Geburt aufweist und später durch seine Teilhabe am Sozialen umgeformt werden. Auf der Basis einer metatheoretischen Beobachtung versammeln sich hier dementsprechend jene Elemente oder Auffassungen innerhalb der soziologischen Theorien, die den Menschen – absichtlich oder unabsichtlich – als Gattung oder Spezies definieren bzw. in ihrer Operation voraussetzen. Zwar wird das soziologische Menschenbild hauptsächlich durch die soziale Dimension des Menschen geprägt, doch könnte diese ohne eine vorherige physiologische Seite überhaupt nicht bestehen. Solche gattungsgemäßen Definitionen lassen sich dadurch als basal verstehen, insoweit diese den sozialen bzw. faktisch tätigen Menschen ausklammern – *der Mensch kann außerhalb des Sozialen bleiben* – und danach streben, den Menschen als reine generische Möglichkeit, als *Rohmensch*, zu umfassen. Wie oben angedeutet, muss das *zoon Politikón* – um die antike Metapher zu gebrauchen – zuerst *zoon* sein, um sich dann zu *politikon* verwandeln zu können. Der dann politisch *sozialisierte* Mensch (*Subjekt*) muss erstmals *vorsozia-*

2. *Rück Erinnerung des Menschen: zur soziologischen Anthropologie*

*lisiert (Rohmensch) sein, um umgeformt werden zu können: ohne das Vorsozialisierte bzw. das zu Sozialisierende keine Sozialisation, ohne Natur keine Vergesellschaftung der Natur. Diese menschliche *Animalität* bzw. physiologische Kondition des Menschen wird unter dieser generischen Dimension erfasst, die von jeder Soziologie notwendigerweise entfaltet wird, wenn sie das Soziale bzw. die moderne Gesellschaft zu verstehen beabsichtigt (vgl. Kapitel 1). Soziologisch-anthropologisch übernommen, kommt also diese erst bei Kant abgegrenzte Dimension wie folgt vor:*

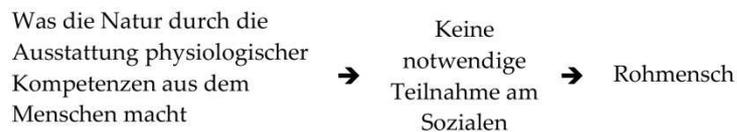


Abbildung 2.5: Physiologische Dimension des Menschen; Quelle: R.A.

b. *Soziale Definitionen des Menschen – Subjekt*

Unter Berücksichtigung der sozialen Dimension offenbart sich jene Seite des Menschen, die beinahe exklusiv als *soziologisch* bezeichnet werden kann. Der Mensch, der „roh auf die Welt kommt“ (Kant AA IX: 441), integriert sich in eine Gesellschaft, die dessen *Rohigkeit* poliert und so für ihre eigene, gesellschaftliche Fortentwicklung und sogar Beschreibung sorgt. Obwohl aus einer generischen Perspektive eine Reihe von physiologischen Fähigkeiten als gesichert gelten sollen, damit der Mensch (*Rohmensch*) überhaupt existiert, werden aus einer soziologischen Perspektive andere Kompetenzen unverzichtbar, damit die soziale Wirklichkeit, wie sie auch immer nachvollzogen wird, überhaupt entstehen bzw. begriffen werden kann. Wie es Hans Paul Bahrtdt (1961: 2) behauptet, ist die Soziologie nicht in der Lage, Aussagen über die soziale Wirklichkeit zu formulieren, wenn sie „nicht von einem Menschenbild ausgeht, wenn nicht gewisse Vorstellungen über die Eigenschaften vorliegen, die allen Menschen zukommen“, sofern sie als sozialisierte *Subjekte* an dieser Sozialwelt teilhaben. Ohne eine Reihe oft implizit vorausgesetzter sozialer Eigenschaften des Menschen entsteht keine soziale Wirklichkeit. Die soziologisch-

anthropologische Interpretation dieser erst von Kant angegrenzten Dimension wird ebenso klar:

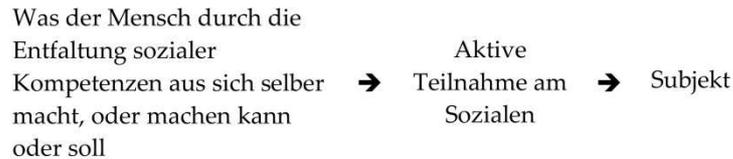


Abbildung 2.6: Soziale Dimension des Menschen; Quelle: R.A.

Jene Abhängigkeitsbeziehung gibt außerdem Auskunft über einen wichtigen Teil der Verschränkung zwischen den soziologischen Grundlagen und der übernommenen philosophischen Anthropologie, auf die später ausführlich verwiesen wird (vgl. Kapitel 3, 4 und 5). Jenes Verhältnis ist vor allem bei der im Exkurs dargestellten sozialtheoretischen Dimension der Soziologie erkennbar, bei der die Operation erfasst wird, die das Soziale als solches in Gang setzt. Lindemann (2009) beschreibt diesen Umstand. Ihr zufolge stellt die Sozialtheorie dasjenige Niveau soziologischer Theorie dar, das für eine Theorie relevante anthropologische Annahmen enthält (Lindemann 2009: 14). Sobald sie sich durch die Entfaltung ihres sozialtheoretischen Niveaus mit dem Sozialen befasst, präsupponiert auf diese Weise die Soziologie gleichzeitig eine Vielfalt menschlicher Eigenschaften sozialer Art, die die physiologischen Kompetenzen ergänzen und dieses sogenannte soziologische Menschenbild vollenden. So gesehen, versammeln sich in dieser sozialen Dimension jene Aspekte oder Auffassungen über den Menschen, die sich als Folge einer ersten Betrachtung der von *einer* soziologischen Theorie postulierten Idee des Sozialen ergeben. Ungeachtet dessen, ob diese Verständnisweisen absichtlich oder unabsichtlich, implizit oder explizit entfaltet werden, stellt sich also dieser soziale Mensch bzw. dieses *Subjekt* als Resultat einer ersten Demontierung des sozialtheoretischen Niveaus bzw. des Sozialbegriffes einer soziologischen Theorie heraus – insofern nur die Existenz eines vorherigen Verständnisses der sozialen Wirklichkeit es möglich machen kann, über die sozialen Kompetenzen Rechenschaft abzulegen, die die *Subjekte* in ihrer Teilnahme an solch einer Sphäre entfalten bzw. entfalten müssen. Die erwähnte Änderung des theoretischen Zieles der philosophischen Anthropologie bringt somit gleichzeitig eine Umkehrung ihrer Vorgehensweise mit

sich. Steht der Mensch im Mittelpunkt der philosophischen Anthropologie, aus dem andere Parameter – wie z.B. Geschichte, Religion, Wissenschaft, Gesellschaft, usw. – abgeleitet werden²⁴ (vgl. Rehberg 1981: 167), steht in der soziologischen Anthropologie nichts anderes als das Soziale bzw. die moderne Gesellschaft im Mittelpunkt, aus dem alles andere – wie z.B. der Mensch – abgeleitet wird (siehe unten). Folgende Fragestellung tritt hierbei zu Tage: welche Kompetenzen sollen die am Sozialen teilnehmenden Menschen (*Subjekte*) einbringen, damit diese Realität – wie sie auch immer konzipiert wird – entstehen und dadurch auch von der Soziologie begriffen werden kann?

Soziologische Anthropologie als rekonstruktives Forschungsprogramm

Selbst wenn das Konzept einer *soziologischen Anthropologie* mit unterschiedlichen Nuancen schon u.a. bei Lepenies (1977 [1971]) und Griese (1976) auftaucht²⁵, ist bei diesen weder ein tief entwickelter Ansatz noch ein programmatisches Korrelat zu finden. Obwohl Lepenies und Griese die Verbindung der soziologischen mit der philosophischen Anthropologie bereits erkannt haben, ist es bei ihnen nicht möglich, daraus ein systematisches Programm auszufiltern. Aufgrund einer u.a. methodologisch verankerten Übernahme des bereits überarbeiteten zweidimensionalen Strukturkerns der philosophischen Anthropologie gewinnt hingegen die in dieser Arbeit verfochtene Forderung einer soziologischen Anthropologie als For-

24 Max Scheler (2010: 63) hat diese philosophisch-anthropologische Vorgehensweise klar zusammengefasst. Ihm zufolge ist die Aufgabe der philosophischen Anthropologie letztendlich, genau zu zeigen, wie aus einer „Grundstruktur des Menschseins (...) alle spezifischen Monopole, Leistungen und Werke des Menschen hervorgehen: so Sprache, Gewissen, Werkzeug, Waffe, Ideen von Recht und Unrecht, Staat, Führung, die darstellenden Funktionen der Künste, Mythos, Religion, Wissenschaft, Geschichtlichkeit und Gesellschaftlichkeit“.

25 Zu diesen Betrachtungen lassen sich die generellen und nicht tief auseinandersetzen Konzeptionen von Günter Hartfiel (1972) und Heike Delitz (2008) hinzufügen, bei denen die soziologische Anthropologie als ein wichtiges Instrumentarium für die Sozialisationstheorien erscheint. Ob ebenso eine tatsächliche soziologische Anthropologie bei Dieter Claessens, wie Delitz (2008) argumentiert, oder sogar bei Julio E. Moreno (1939), zu konstatieren ist, erscheint fraglich.

schungsprogramm (Lakatos) an Bedeutung. Zudem wird die innere Beziehung zwischen dem Menschen- und dem Gesellschaftsverständnis langsam herausgearbeitet, die die Soziologie in sich birgt und nachfolgend ausführlich illustriert wird (vgl. Kapitel 3 und 4). Da alle soziologischen Theorien typischerweise ein sozialtheoretisches Niveau bzw. eine Definition des Sozialen aufweisen (siehe oben I), versucht ein soziologisch-anthropologisches Forschungsprogramm, nach diesen philosophisch-anthropologischen Vorannahmen – in Form von physiologischen und sozialen Kompetenzen – zu suchen, die für jedes Verständnis der sozialen Welt unabdingbar sind.

Solch ein Forschungsprogramm bietet sich daher als eine Art soziologisch interne *rationale Rekonstruktion* an. So wie Habermas es bei seiner Auseinandersetzung mit dem Begriff der Universalpragmatik praktisch entfaltet, versteht sich die *rationale Rekonstruktion* im Allgemeinen – und so von dieser sprachlich orientierten Bedeutung entlastet – als jenes Verfahren, „vortheoretisches Wissen systematisch“ (Habermas 1995f: 363) zu rekonstruieren, wobei dementsprechend eine besondere, gleichsam hermeneutische Analyse von zumeist unreflektierten Voraussetzungen vorliegt (vgl. Outhwaite 1993: 86 ff.; vgl. Gaus 2013). Davon ausgehend, strebt ein soziologisch-anthropologischer Rekonstruktionsversuch danach, diejenigen vor- und theoretischen Strukturen – in Form von *philosophisch-anthropologischen Prämissen bzw. von Menschenbildern* – der soziologischen Ansätze ans Licht zu bringen. Diese rekonstruktive Aufgabe besteht aus zwei methodologischen Schritten:

- 1) Identifizierung des sozialtheoretischen Niveaus einer soziologischen Theorie, das sich in den Beobachtungen bzw. in den Bestimmungen dessen abspielt, welche Operation als konstitutiv für das Soziale bzw. für die Sozialwelt gilt.
- 2) Rekonstruktion der Vorverständnisse des Menschen:
 - a) Erkennung einer sozialen Definition des Menschen, die von einer soziologischen Theorie bzw. von einer sozialtheoretischen Betrachtung durch die implizite oder explizite Entfaltung bestimmter sozialer Kompetenzen aufgestellt wird, die von Menschen (*Subjekte*) eingebracht werden müssen, damit das Soziale – wie es auch immer nachvollzogen wird – überhaupt entstehen kann.

- b) Identifizierung einer physiologischen bzw. generischen Definition des Menschen, die von einer soziologischen Theorie durch die implizite oder explizite Aufstellung bestimmter physiologischer Kompetenzen präsupponiert wird.

Durch die Umsetzung dieser zwei Schritte – wie im dritten und vierten Kapitel gezeigt wird – wäre es möglich, den anthropologischen bzw. philosophisch-anthropologischen Raum jeder soziologischen Theorie zu identifizieren, der, absichtlich und gewollt oder nicht, unausweichlich präsupponiert wird. Die soziologische Anthropologie als internes Forschungsprogramm der Soziologie erschafft sich daher diese methodologische rekonstruktive Strategie als Medium, das aufgrund seines hohen metatheoretischen Abstraktionsniveaus auf jede soziologische Theorie, die eine sozialtheoretische Dimension besitzt, angewendet werden kann. Gleichgültig, ob die soziologische Theorie u.a. funktionalistisch, postmodern, kritisch, systemtheoretisch, poststrukturalistisch orientiert und ob diese klassisch oder zeitgenössisch ist, hat solch eine soziologische Anthropologie diejenigen ausreichend abstrakten (meta)theoretischen Werkzeuge zur Verfügung, die für jede „Entmäntelung“ des Verborgenen bzw. für jede Rück Erinnerung des Verdrängten notwendig sind. Es wird also auf eine solche Weise möglich sein, zu sehen, was für einen philosophisch-anthropologischen Raum bzw. was für ein zweidimensionales Menschenverständnis die soziologische Theorie aufweist. Wenn die Seite der physiologischen bzw. generischen Kompetenzen implizite oder explizite Aussagen einer Theorie diesbezüglich betrifft, hängt andererseits die Seite der sozialen Kompetenzen mit den Eigenschaften zusammen, die nur durch die sozialtheoretische Betrachtung – ungeachtet der Anerkennung durch einen Autor – abgeleitet werden sollen. Insofern unterscheidet sich dieses Modell von vielen anderen, die wie etwa u.a. Schmied (2007) in seiner Untersuchung von den Klassikern der Soziologie, Fromm (1988) von Marx, Miranda (2012) von Luhmann, Griese (1976: 72-91) von Habermas – um einige Beispiele zu nennen – fast immer ausschließlich auf explizite Aussagen *der Autoren* geachtet haben, ohne die sozialtheoretische Dimension als solche zu demontieren. Der innovative Charakter solch einer soziologischen Anthropologie spielt sich also in einer Art der Rekonstruktion ab, die nicht nur die Aussagen, sondern auch das Schweigen *einer soziologischen Theorie* heranzieht. Um Fichte zu paraphrasieren: *sag mir, wie*

du die soziale Wirklichkeit bzw. das Soziale begreifst, und ich sage dir, wie du den Menschen (vor)verstehst.

Der Widerstand des Philosophischen

Damit endet jedoch nicht alles. Die Verbindung, die hier im Rahmen einer soziologischen Anthropologie mit der philosophischen Anthropologie für die Aufdeckung des Menschen der Soziologie hergestellt wird, erschöpft sich nicht in der erwähnten methodologischen Begründung. Die soziologisch-anthropologische Übernahme der Art und Weise, in der sich die philosophische Anthropologie mit dem Menschen beschäftigt hat, liegt nicht nur in ihrer genannten methodologischen Fruchtbarkeit, sondern auch in ihrer dahinterstehenden philosophischen *Textur*. Aufgrund der soziologisch-anthropologischen Übernahme der zweidimensionalen philosophisch-anthropologischen Kompetenzstruktur, die die physiologische Dimension identisch erhält und die *kulturelle* durch eine *soziale* Dimension ersetzt, bleibt die philosophische Textur jener Unterscheidung unbestreitbar bestehen. Zwar ist die soziologisch-anthropologische Beobachtung an sich – als Forschungsprogramm – aufgrund der Änderung des philosophisch-anthropologischen Zieles und der Umsetzung einer Metabeobachtung der Soziologie keineswegs philosophischer Natur; doch heißt dies nicht, dass das, was sie aufzudecken hat, nicht selber philosophischer bzw. philosophisch-anthropologischer Art ist – ganz im Gegenteil. Obwohl jene Kompetenzstruktur leicht variiert, reichen die Differenzen nicht, um jene philosophisch-anthropologische Textur aufzubrechen. Über die Entfaltung einer identischen physiologischen Dimension hinaus ist die Umstellung des Kulturellen auf das Soziale ohne eine philosophische Äquivalenz nicht zu konzipieren. Wenn diese „außerphysiologische“ Dimension in der philosophischen Anthropologie die Entstehung der Kultur erläutert, erklärt sie im soziologischen Kontext die Entstehung der sozialen Welt. Kündet somit das dort gesetzte Konzept des *Subjekts* in der philosophischen Anthropologie von jener menschlichen Dimension, die die Natur *kulturell* umformt und den *Rohmenschen kulturoffen* transformiert, kennzeichnet es im soziologischen Kontext die der kulturellen, äquivalenten Dimension, die die Natur *sozial* umformt und den *Rohmenschen gesellschaftsoffen* umwandelt. Wird die *Weltoffenheit* in der philosophischen Anthropologie durch die Kultur, so wird sie im soziologischen Kontext durch das Soziale

vermittelt. Die Betonung kann sich ändern, doch, wie sich daraus erkennen lässt, bleibt die Textur bestehen.

So betrachtet, geht es bei der soziologisch-anthropologisch formulierten Distinktion zwischen physiologischen und sozialen Kompetenzen um eine soziologisch orientierte Kanalisierung desjenigen, was sowieso *philosophisch* bzw. *philosophisch-anthropologisch* ist, nämlich, der *Idee des ganzen Menschen*. Und dies ist weder zufällig noch ohne Folgen denkbar. Anhand einer soziologischen Anthropologie – als auf die philosophische Anthropologie sich stützendes Forschungsprogramm – wird infolgedessen möglich, das zu thematisieren, was am Ende des ersten Kapitels bezüglich des *disziplinären* Grundes der Verdrängung des Menschen erwähnt worden ist, und zwar: das Problem der Verbindung der Soziologie mit der Philosophie. Insofern die Soziologie seit den Klassikern den Menschen aus ihrem Bereich aufgrund *epistemischer* und *disziplinärer* Motive verdrängen wollte, ermöglicht solch eine Verarbeitung des philosophisch-anthropologischen Strukturkerns nicht nur jene *epistemische* Verdrängung des Menschen, sondern auch die damit *disziplinär* begründete *Distanzierung* der philosophischen Überreste in Frage zu stellen. Der Grundgedanke der Klassiker der Soziologie ist diesbezüglich klar gewesen: sobald der Mensch aus dem soziologischen Bereich verdrängt wird, könnte die Soziologie ihre Erkenntnisziele, d.h. das Soziale und die moderne Gesellschaft, besser umfassen und gleichzeitig dem wissenschaftlichen Geist gerecht werden, mit dem sie entstanden ist und dessen Entfaltung die philosophischen Überreste eines Faktors wie des Menschen blockieren (vgl. Kapitel 1). Übernimmt das Programm einer soziologischen Anthropologie den zweidimensionalen Kern der philosophischen Anthropologie, können schließlich nicht nur die Menschenbilder jeder soziologischen Theorie aufgedeckt werden, sondern auch gleichzeitig – solange die Struktur jener Menschenbilder letztendlich auf die philosophische Anthropologie zurückgeht – beobachtet werden, ob diese Entfernung der Soziologie von der (anthropologisch orientierten) Philosophie möglich ist oder, wie sich daraus vorläufig und hypothetisch ableiten lässt, sie besser damit zu leben lernen sollte.

IV. *Schluss*

Über die gesamten vorangehenden Ausführungen hinweg war erkennbar, auf welchen Pfeilern sich die soziologische Theorie erhebt – nämlich So-

zial- und Gesellschaftstheorie –, wie der Mensch von der philosophischen Anthropologie zweidimensional – i.e. physiologisch und kulturell – reflektiert und Letzteres vom Programm einer soziologischen Anthropologie, die sich mit den anthropologischen Voraussetzungen des soziologischen Denkens beschäftigt, überarbeitet und – als physiologisch und sozial – übernommen wird. Die hier verfolgte Absicht, mithilfe der rekonstruierten philosophisch-anthropologischen Kompetenzstruktur ein generelles und theoretisch abstraktes Zugangsmuster zum Menschen zu bilden, um dann die Stellung desselben in der Soziologie aufzudecken, führt dazu, die Idee einer soziologischen Anthropologie zu entfalten, die nicht ohne Folgen zu konzipieren ist. Die hierbei angestellten Überlegungen zur soziologischen Anthropologie als Forschungsprogramm basieren auf der Überzeugung, dass hinter jeder soziologischen Theorie – wie im Kapitel 3 und 4 zu illustrieren – stets eine zweidimensionale Idee bzw. ein zweidimensionales philosophisch-anthropologisches Vorverständnis des Menschen auffindbar ist, das entweder implizit oder explizit, unabsichtlich oder absichtlich, entfaltet wird. Diese bisher bloß als fundierte Hypothese konzipierte Überzeugung, die dem Postulat Helmut Schoecks gerecht wird, nämlich, dass es nur ein generelles Gesellschaftsbild oder – wie hier dargelegt – ein soziales Bild geben kann, „wenn man zuvor ein Menschenbild gewonnen hat“ (Schoeck 1966: 1153; siehe auch Schoeck 1952), gewinnt an strukturellem Wert hinzu und wird in den folgenden Kapiteln auf die Probe gestellt.

2. *Rück Erinnerung des Menschen: zur soziologischen Anthropologie*

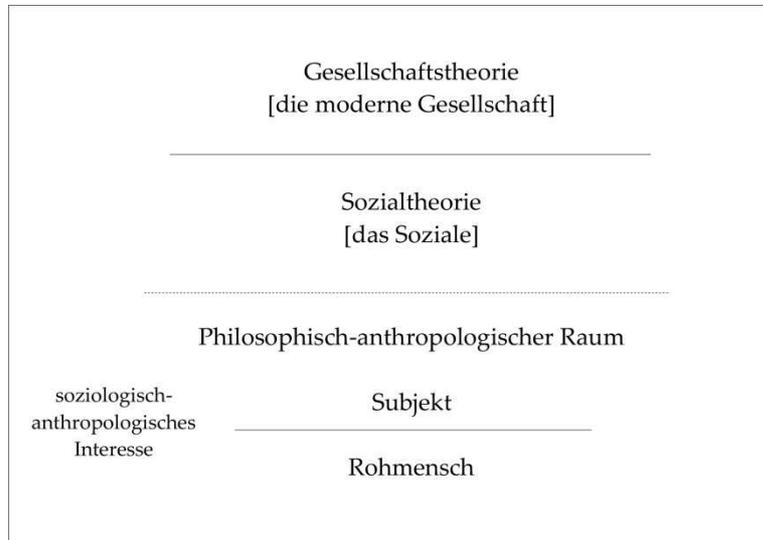


Abbildung 2.7: Die soziologische Anthropologie in Perspektive; Quelle: R.A.

Mit all dem wird, wie sich in der Abbildung 2.7 sehen lässt, das Leitmotiv der soziologischen Anthropologie klarer zum Ausdruck gebracht. Verankert im Kern der philosophischen Anthropologie, zielt die soziologische Anthropologie auf eine Aufdeckung jener Menschenbilder ab, die hinter jeder soziologischen Theorie – zumeist uneingestanden – stehen und nicht umsonst philosophischer Textur sind. So erweist es sich aufgrund jenes Forschungsprogramms letztendlich als möglich, nicht nur die These der Verdrängung des Menschen aus der Soziologie in Frage zu stellen, sondern auch die dort beschriebene Distanzierung von den philosophischen Überresten, die mit solcher Verbannung erreicht worden sei. Die soziologisch-anthropologische Übernahme des Strukturkerns der philosophischen Anthropologie macht jene aufdeckende Analyse möglich. Gegenüber einer am Wesen des Menschen orientierten philosophischen Anthropologie entfernt sich die soziologische Anthropologie, die sich in rekonstruktiver Absicht, also im Sinne einer gewissen Kompetenztheorie, auf die Bedingungen der Entstehung bzw. der Beschreibung des Sozialen richtet, von der weltlichen Gegebenheit, um eben nicht mehr den Menschen *überhaupt*, sondern *den Menschen der Soziologie* und seine Folgen zu enthüllen. Die Tatsache, dass diese Aufgabe auf die Aufdeckung einiger der Soziologie innewohnenden kontrafaktischen Präsuppositionen setzt, fordert eine Situ-

ation heraus, die durch etwas Polemik gekennzeichnet, aber als fruchtbar und klärend erkannt werden kann. Ungeachtet der Anerkennung und der Konsequenzen dieses Umstandes (vgl. Kapitel 5), wird im Folgenden beobachtet und diagnostiziert, wie sich die Stellung des Menschen und die Folgen seiner philosophisch-anthropologischen Form in der soziologischen Theorie darstellen. Nur dadurch wird erkennbar sein, ob die in diesem Kapitel entworfene methodologische Strategie plausibel ist bzw. ob von einer solchen *soziologischen Anthropologie* überhaupt gesprochen werden kann oder nicht.

Vorbemerkung

So, wie im ersten Kapitel aufgezeigt, ist die Soziologie mit dem Anspruch auf eine Verdrängung des Menschen entstanden, die dazu führen soll, das Versprechen der Wissenschaftlichkeit dieser entstehenden Disziplin zu erfüllen. Insofern die Klassiker der Soziologie den Menschen aus ihrem Forschungsbereich verdrängen, sehen sie sich imstande, nicht nur das Soziale bzw. die moderne Gesellschaft angemessen zu erfassen, sondern auch die beim Menschenbegriff festzustellenden philosophischen Überreste zu vermeiden, die den wissenschaftlichen Geist jener neuen Disziplin blockieren. Ist aber die Soziologie überhaupt in der Lage, solch eine Verdrängung umzusetzen? Kann etwas verdrängt werden, ohne vorher einbezogen worden zu sein? Ist die bis heute in diesem Rahmen konzipierte Soziologie imstande, ohne Menschenverständnisse vorzugehen? Im Kontext des im zweiten Kapitel dargestellten Programms einer *soziologischen Anthropologie* und des Anspruchs darauf, die Stellung des Menschen in der Soziologie aufzudecken, werden im Folgenden zwei paradigmatische Fälle zeitgenössischer Soziologie problematisiert. Zwar könnte die Analyse auf die klassische Soziologie angewendet werden, doch erscheint es angemessener, sie zugunsten einer detaillierten Untersuchung zweier zeitgenössischer Theorien beiseite zu lassen, um die bis heute sichtbaren Unmöglichkeiten und Konsequenzen des eben von den Klassikern ursprünglich vollzogenen, doch gegenwärtig noch laufenden Versuches zur Verdrängung des Menschen zu verdeutlichen.

Die Theorie des kommunikativen Handelns (Jürgen Habermas) und die Theorie sozialer Systeme (Niklas Luhmann), die den Kern der kommunikativen Wende der Soziologie in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts programmatisch zum Ausdruck bringen, sind klare Beispiele einer Art Verständnis des Sozialen bzw. der modernen Gesellschaft, die im Einklang mit den Klassikern der Soziologie vom generell anonymen Status der sozialen Wirklichkeit ausgehen (vgl. Habermas 1988: 65; Luhmann 1992a: 143) und, wie weiterhin gezeigt wird, den Menschen und seine philosophische Textur aus jenem Horizont zu verdrängen beabsichtigen. Solch ein Anspruch erscheint als konstitutives Element ihrer soziologischen Theorien und spielt sich in der fundamentalen Unterscheidung ab, die jede Theorie zwischen dem Akzeptierten und dem nicht Akzeptierten,

gleichsam den *kanonischen* und den *apokryphen Schriften* trifft; eine Distinktion, die im Fall Habermas' und Luhmanns im Rahmen der Systematisierung der erwähnten kommunikativen Wende stattfindet und in ihren jeweiligen Hauptwerken, d.h. in der *Theorie des kommunikativen Handelns* bzw. in *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*, verkörpert wird.

Die durch jene Werke ausgedrückte *wissenschaftliche Kanonizität* der Theorie des kommunikativen Handelns (Habermas) und der Theorie sozialer Systeme (Luhmann) spielt sich demzufolge in einer Trennung bzw. in jenem Wendepunkt ab, der angeblich *Spekulatives* vom *Wissenschaftlichen* auszuklammern versucht und die Weichen für einen nunmehr kommunikationstheoretisch konzipierten soziologischen Weg stellt. So betrachtet, wird im Folgenden genau untersucht, ob gleichsam hinter dem Rücken der Entwicklung jener Theorien bzw. jenes kommunikationstheoretischen Wendepunkts, der die innere, konsistente Wissenschaftlichkeit begründen soll, dem Menschen und seiner philosophisch-anthropologischen Textur doch uneingestanden eine Stellung verliehen wird. Wie der Mensch darin zweidimensional vorausgesetzt wird, d.h. *physiologisch* und *sozial*, und wie jene philosophisch-anthropologische Form in die Architektur solcher soziologischen Theorien einsickert, sind die leitenden Fragen der folgenden Kapitel.

3. Scheitern der Verdrängung in der zeitgenössischen Soziologie: Jürgen Habermas

Betrachtet man den Wendepunkt, an dem die Theorie Jürgen Habermas' so, wie sie heute besteht, entstanden ist, ist schnell zu bemerken, wie tief theoretische und politisch-historische Motive in einer Entscheidung ineinandergreifen können. Der „Schritt auf dem Wege zu einer Theorie des kommunikativen Handelns“, den Habermas 1970 im Vorwort *Zur Logik der Sozialwissenschaften* ankündigt (Habermas 1970a: 7) und seit *Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz* 1971 zu vollziehen beginnt, ist das Ergebnis eines langen Reflexionsprozesses, der sich vor allem gegen seine eigene Rezeption und Verarbeitung der philosophischen Anthropologie in den 60er Jahren richtet. Zwar entwickelt Habermas in dieser Zeit keine philosophisch-anthropologische Theorie, wie dies u.a. Max Scheler, Helmuth Plessner und Arnold Gehlen getan haben, doch es ist unleugbar, dass von ihm eine eigene philosophisch-anthropologische Semantik entfaltet wird.

Der Begriff, der diese Semantik kennzeichnet und nebenbei geschichtsphilosophische Bestandteile enthält, ist jener der *Erkenntnisanthropologie*. Habermas entfaltet seine Erkenntnisanthropologie in einer Reihe von Artikeln (siehe Habermas 1970b) sowie vor allem in *Erkenntnis und Interesse* und *Technik und Wissenschaft als 'Ideologie'*. Sie besteht aus einer allgemeinen Interpretation, die sich in ihrer Form wandelt und dennoch stets – wie ihr Name andeutet – „anthropologisch tiefsitzende erkenntnisleitende Interessen“ der Menschengattung zum Ausdruck bringt (Habermas 1971a: 16). Im Kontext seiner Kritik des Positivismus stellt Habermas (1969d) drei Dimensionen von Erkenntnisinteressen dar, die sich in drei verschiedenen Wissenschaftsformen niederschlagen: Für die

„drei Kategorien von Forschungsprozessen läßt sich ein spezifischer Zusammenhang von logisch-methodologischen Regeln und erkenntnisleitenden Interessen nachweisen. (...) In den Ansatz der empirisch-analytischen Wissenschaften geht ein *technisches*, in den Ansatz der historisch-hermeneutischen Wissenschaften ein *praktisches* und in den Ansatz kritisch orientierter Wissenschaften jenes *emanzipatorische* Erkenntnisinteresse ein, das schon den traditionellen Theorien uneingestanden, wie wir sahen, zugrunde lag“, so Habermas (1969d: 155; H.i.O.).

Diese drei Erkenntnisinteressen bilden sich jeweils in den von Habermas erkannten drei Reproduktionsmedien der menschlichen Gattung, nämlich der Arbeit, der Sprache und der Herrschaft. Während das technische Interesse mit der Arbeit korrespondiert, entsprechen das praktische Interesse der Sprache und das emanzipatorische Interesse der Herrschaft. Diese erste anthropologisch orientierte Anordnung der Selbstkonstituierung der Menschengattung, an denen die genannten verschiedenen Interessen als Grundorientierungen haften, bleibt aber nicht ohne Modifikation. Es ist die Auseinandersetzung mit Hegel und Marx (siehe Habermas 1969a; 1994), die Habermas zu einer Umwandlung dieser Form und zur Aufstellung eines systematischeren, zweidimensionalen Schemas führt, das folgenreich für seine Theorie wird. Anhand der Beschäftigung mit Hegels Jenenser Vorlesung *Philosophie des Geistes* nähert sich Habermas einer Dreiteilung der Reproduktion der menschlichen Gattung an, die ihm zufolge in zwei Dimensionen zusammengefasst werden kann. Nach Hegel bildet sich das Subjekt auf der Basis einer Dialektik der Arbeit, der symbolischen Darstellung und der Interaktion (Habermas 1969a). Habermas' theoretische Gliederung bleibt in ihrem Kern bis hierhin identisch. Während die Arbeit auch hier als Arbeit bzw. als Arbeitsprozess dargestellt wird und die symbolische Darstellung dem Hegelschen Konzept für Sprache entspricht, wird der vorher präsentierte Begriff der *Herrschaft* von einem abstrakteren Konzept der *Interaktion* ersetzt, das offen für beide Seiten der Distinktion – und zwar für die Herrschaft und die Freiheit – bleibt. Die Einheit dieser drei Bildungsprozesse macht den *Geist*, der noch nicht als *objektiver Geist* erkannt wird, in seiner Struktur durchsichtig (Habermas 1969a: 10-11).

Es sind aber die Beziehungen der verschiedenen Instanzen innerhalb dieses Dreieckes, die dezisiv für die oben erwähnte dualistische Neuformulierung Habermas' wirken. Wenn Hegel einerseits akzeptiert, dass die Arbeit und die Interaktion die Sprache voraussetzen, ist für Habermas andererseits das Verhältnis zwischen Arbeit und Interaktion noch relevanter und grundlegender. Im Gegensatz zu Marx, der in seiner Aufstellung der Dialektik zwischen Produktivkräften (d.i. Arbeit) und Produktionsverhältnissen (d.i. Interaktion) der ersten Dimension ein Übergewicht verleiht, führen Habermas' Gedanken zu einer gleichberechtigten Hervorhebung dieser beiden Seiten der naturgeschichtlichen Selbstkonstituierung der Menschengattung. So ergibt sich die Struktur einer umso deutlicheren Unterscheidung, nämlich die von *Arbeit und Interaktion*. „In beiden Vermitt-

3. *Scheitern der Verdrängung in der zeitgenössischen Soziologie: Jürgen Habermas*

lungsprozessen ist Erkenntnis, die Synthesis von Erfahrungsmaterial und Formen des Geistes, nur ein Moment: dort wird die Wirklichkeit unter technischen, hier unter praktischen Gesichtspunkten interpretiert. Die Synthesis durch Arbeit stellt eine theoretisch-technische, die durch Kampf eine theoretisch-praktische Beziehung zwischen Subjekt und Objekt her“, so Habermas (1994 [1968]: 77).

Das Projekt einer Rekonstruktion der Gattungsgeschichte, die das Potenzial einer radikalisierten Erkenntniskritik erschließt und den Gipfel der Habermasschen Erkenntnisanthropologie kennzeichnet, bildet sich auf der Basis dieser beiden Instanzen, die handlungstheoretisch begriffen werden – Habermas identifiziert von nun an Arbeit mit *instrumentellem* und Interaktion mit *kommunikativem Handeln* – und daraufhin ein Korrelat in seinem Gesellschaftsverständnis finden. Es ist nicht zuletzt diese handlungstheoretische Übersetzung, die die Transformation der Dreiteilung zur Zweiteilung der Bildungsprozesse der Menschengattung theoretisch möglich und in einem gewissen Maße soziologisch „akzeptabel“ macht. Wie Habermas 1973 im Nachwort zur Neuauflage von *Erkenntnis und Interesse* behauptet: „Während das technische und das praktische Erkenntnisinteresse in tiefstehenden (invarianten?) Handlungs- und Erfahrungsstrukturen begründet, nämlich mit den Konstituenten gesellschaftlicher Systeme verknüpft sind, hat das *emanzipatorische Erkenntnisinteresse* einen abgeleiteten Status“ (1994: 400). Diese Formulierung legt freilich nicht nur diese Korrelation zwischen Sozialtheorie (Arbeit und Interaktion) mit Gesellschaftstheorie (gesellschaftliche Systeme) dar, sondern verrät auch viel darüber, wie Habermas Anfang der 70er Jahre seine Denkweise umwandelt. Das Fragezeichen beim vorgenannten Zitat drückt auf jeden Fall den entstehenden Zweifel an der Erkenntnisanthropologie aus, der mit der Zeit immer deutlicher wird und ihn zu einer kommunikationstheoretischen Wende veranlasst. Dieser Zweifel, der sich in Überzeugung transformiert, fußt auf einer Verflechtung aus theoretischen und politisch-historischen Motiven. Beide Dimensionen – die theoretischen und die politisch-historischen – verschränken sich schon 1958 im Lexikonartikel *Anthropologie*, dem, obwohl er eine klare Stellungnahme zur philosophischen Anthropologie aufzeigt, erst in den 70er Jahren mit der Verabschiedung der Erkenntnisanthropologie und der gleichzeitigen Entwicklung der Theorie des Kommunikativen Handelns Rechnung getragen wird.

Aus einer theoretischen Perspektive kritisiert Habermas, ähnlich wie Horkheimer (1935), die Unhistorizität der philosophischen Anthropologie.

Die Tatsache, dass die philosophische Anthropologie „mit der ‚Natur‘ des Menschen, mit dem, was allen Menschen jederzeit gemeinsam ist, zu tun hat“, ist Habermas zufolge beunruhigend (Habermas 1962: 32). Wie Horkheimer darauf hingewiesen hat, wird jeder Zug des gegenwärtigen Zeitalters „als Faktor in der geschichtlichen Dynamik und nicht als Moment eines ewigen Wesens zum Thema“ (Horkheimer 1935: 11), so dass der Versuch, das Wesen des Menschen zu begreifen, nur als eitel identifiziert werden kann (Horkheimer 1935: 24). Dieser Weg ins *Geschichtslose* (Habermas 1970c [1954]: 7; siehe auch Lukács 1923: 174) hätte aber nicht nur philosophische Probleme zur Folge, sondern auch, wie erwähnt, politische. Der Einwand Habermas' zur philosophischen Anthropologie besteht also nicht nur darin, dass das Wesen des Menschen „nicht geradewegs zum Gegenstand werden kann“ (Habermas 1962: 18), sondern auch darin, dass in dem Versuch politische Stellungnahmen zum Menschen und zur Gesellschaft ins Spiel gebracht werden, die nicht explizit ausgesagt, sondern als logische Konsequenz der menschlichen Natur ausgegeben werden.

Aus politisch-historischer Perspektive erweist sich die philosophische Anthropologie als jene Tradition, die die Theoriebildung der deutschen Nachkriegssoziologie am stärksten prägt, deren späterer Kern in bedeutendem Maß durch die Leipziger Schule – die noch wenige Jahre zuvor Hoffnungen auf den Nationalsozialismus gelegt hat – beeinflusst wird (Brunkhorst 2006: 83). Aus diesem Grund ist die kritische Auseinandersetzung Habermas', der im Kontext der NS-Diktatur groß geworden ist, mit Hans Freyer (vgl. Habermas 1991), Helmut Schelsky (vgl. Habermas 1969c) und vor allem mit Arnold Gehlen (vgl. Habermas 1984: 101-126), der, in der Tradition von Hobbes, eine konservative Institutionslehre entwickelt hat, verständlich. Die erneute Etablierung einer politisch konservativen Anthropologie erscheint Habermas damals als unmittelbare Gefahr: „Wenn Anthropologie trotzdem daran festhält, gewissermaßen ‚ontologisch‘ zu verfahren, nämlich nur das Wiederkehrende, das Immergleiche, das Zugrundeliegende an Mensch und Menschenwerk zum Gegenstand zu machen, wird sie unkritisch und führt am Ende gar zu einer Dogmatik mit politischen Konsequenzen, die um so gefährlicher ist, wo sie mit dem Anspruch wertfreier Wissenschaft auftritt“, so Habermas (1962: 32-33). Im Kopf hat er die Untersuchung Gehlens *Urmensch und Spätkultur*, in der – in Verbindung mit seinem früher veröffentlichten Werk *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt* – die Be-

3. *Scheitern der Verdrängung in der zeitgenössischen Soziologie: Jürgen Habermas*

ziehung zwischen Institutionen und Individuen so unausgeglichen dargestellt wird, dass es kaum Platz für individuelle und demokratische Autonomie geben kann. Der Entlastungseffekt, den die Institutionen erzeugen, neutralisiert jeden Versuch, frei und unabhängig zu denken. „Das Dogma entlastet vom Zweifel. Der staatliche Befehl entlastet vom scharfen Biss des Gewissens. Institutionen entlasten vom Selbstdenken und Selbstentscheiden“ (Brunkhorst 2006: 86-87). Der aus dieser These resultierende Gehlensche Autoritarismus, der den Raum für die Freiheit in den Bereich jenseits der Institutionen verlegt, wird dann von Habermas neu interpretiert, um den Erklärungswert der Entlastungsthese zu retten. Nicht jede institutionelle Entlastung führt zur Kontraktion der Freiheit und des Selbstdenkens. Die (echte) Demokratie ist ein Beispiel dafür.

Obwohl Habermas in seiner Erkenntnisanthropologie auf diesen Institutionalismus Gehlens negativ fixiert ist (Habermas 2000: 14), orientiert er sich mit der Abkehr von ihren theoretischen Motiven und ihrem latenten Konservatismus (Brunkhorst 2006: 90) auf die Entwicklung einer eigenen Perspektive, die sich auf andere Wissensbereiche stützt. Im Anschluss an die *linguistische Wende* der Philosophie und anhand einer Annäherung an Disziplinen wie die analytische, hermeneutische und die Sprachphilosophie, die über jene Denktraditionen hinausgehen, die zuvor den Kern seiner Theorie prägen – d.h. die philosophische Anthropologie, aber auch die Geschichtsphilosophie und der Marxismus (Honneth 2009) –, begibt er sich Anfang der 70er Jahre auf den Weg, eine kommunikationstheoretisch ansetzende, kritische Sozial- und Gesellschaftstheorie aufzustellen (vgl. Wiggershaus 1989: 708-709). Drei theoretische Entwicklungen erweisen sich laut Honneth (2003) in diesem im Vorwort *Zur Logik der Sozialwissenschaften* angekündigten Projekt als relevant:

Erstens sollen die Rationalisierungsprozesse, die Habermas schon in den 60er Jahren neben den Begriffen von Subsystem zweckrationalen Handelns und soziokultureller Lebenswelt einführt, methodisch „nicht länger als das Ergebnis einer Selbstreflexion verstanden werden“, die nach dem Vorbild der Geschichtsphilosophie und der Erkenntnisanthropologie der Menschengattung „zugemutet wird, sondern auf dem Weg einer Nachkonstruktion“ gewonnen werden (Honneth 2003: 241). Innerhalb dieser nimmt das Programm einer *Universalpragmatik* – auch am Anfang unter dem Terminus *Theorie der kommunikativen Kompetenz* zu verstehen (Habermas 1971b) – einen relevanten Platz ein. Hierbei sollen die Bedingungen oder allgemeinen Voraussetzungen kommunikativen Handelns

identifiziert und nachkonstruiert werden, nach dem, wie nachfolgend detaillierter erläutert wird, *kompetente* Sprecher „aus Sätzen Äußerungen bilden und in andere Äußerungen umformen“ (Habermas 1971b: 107; 1995f: 353 ff.; vgl. Outhwaite 1996: 44 ff.). Das Erkennen jener Aspekte, „die am sozialen Handeln [wenigstens seitens der soziokulturellen Lebenswelt; R.A.] überhaupt ‚rationalisierungsfähig‘ sein können“ (Honneth 2003: 241), wird damit ermöglicht.

Zweitens wird aufgrund der Distanzierung von der Erkenntnisanthropologie der 60er Jahre und anhand einer Annäherung an die kognitive Psychologie von Piaget und an die funktionalistische Soziologie von Parsons und Luhmann eine Evolutionstheorie entwickelt, die Geschichte von Evolution unterscheidet und damit die endgültige Überwindung der Geschichtsphilosophie ermöglicht (siehe Habermas 1976d; Brunkhorst 2006). Wie Hauke Brunkhorst ausführt, setzt die Unterstellung eines Geschichte machenden Gattungssubjekts mit festen Zielen und Erkenntnisinteressen, wie oben angedeutet, also auch ein Telos, „auf das die Geschichte zuläuft und das nur noch durch fehlerhaftes Handeln (falsche Mittel) verfehlt werden kann, voraus. Sie bleibt, zumindest stillschweigend, dem Modell zweckrationalen Handelns verpflichtet und passt deshalb nicht mehr zum Grundbegriff einer Theorie, die mit dem verständigungsorientierten Handeln beginnt“ (Brunkhorst 2006: 39). An die Stelle dieses Gattungssubjekts und jener Geschichte der Menschengattung bzw. Gattungsgeschichte treten also Kommunikationen, die keinem Plan folgen, sondern die in ihrer Entwicklung eine evolutionäre Tendenz als Resultat von blinder Zufallsvariation (Subsystem zweckrationalen Handelns) und von Lernprozessen (soziokulturelle Lebenswelt) aufzeigen. Damit stellt sich der Weg zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus im evolutionstheoretischen Stil dar. Da Marx „der Autor des 18. Brumaire wie des Kapital“ ist (Habermas 1973: 49; Brunkhorst 2006: 63), sollen hinsichtlich der Gesellschaftsentwicklung nicht nur der Dynamik der Produktivkräfte (des technischen und organisatorischen Wissens, des instrumentellen Handelns), sondern auch der Produktionsverhältnisse (des praktischen Wissens, des kommunikativen Handelns) Rechnung getragen werden, die neue, reifere Formen der sozialen Integration zum Ausdruck bringen (Habermas 1976a: 11-12). Mit der Preisgabe der Erkenntnisanthropologie und der Geschichtsphilosophie bei gleichzeitiger Entwicklung einer Theorie der sozialen Evolution kann Habermas von einem großen Teil der spekulativen Philosophie Abstand nehmen. Auf diese Weise vermag er sich bes-

3. *Scheitern der Verdrängung in der zeitgenössischen Soziologie: Jürgen Habermas*

ser in die soziologische Tradition zu integrieren, die seit ihren Anfängen den Menschen zu *verdrängen* versucht, um die Entstehung und Entwicklung der modernen Gesellschaft zu erklären (siehe Kapitel 1).

Schließlich ist zum *Dritten* die Vertiefung der Rezeption der Systemtheorie – von Parsons und vor allem der von Luhmann – von großer Wichtigkeit. Die Idee der dichotomischen Rationalisierungsprozesse wird, wie erwähnt, bereits in den 60er Jahren entwickelt. Im Aufsatz von 1968, *Technik und Wissenschaft als 'Ideologie'*, führt Habermas diese zwei Erweiterungen an dem Arbeit-Interaktion-Schema ein, die, wenngleich sie immer noch Teil dieser ersten erkenntnisanthropologischen Ansichten sind, den Schritt zur Systematisierung seiner Kommunikationstheorie – und damit eine Distanzierung zu dieser Periode – vorbereiten. Die Erweiterung der immer noch mit anthropologischem Beigeschmack verstandenen Arbeit-Interaktion-Logik wird durch die oben erwähnte Einbettung der komplementären gesellschaftstheoretischen Distinktion von Subsystemen zweckrationalen Handelns (Arbeit) und soziokultureller Lebenswelt (Interaktion) durchgeführt. Während die Subsysteme zweckrationalen Handelns die Handlungen instrumentaler Struktur einschließen, umfasst der Begriff der soziokulturellen Lebenswelt die Normen und Überzeugungen, die sprachlich vermittelte Interaktionen – und somit das kommunikative Handeln – leiten (Habermas 1969b: 63 ff.). Wenn das Verständnis der Dimension der Lebenswelt im Anschluss an u.a. die Phänomenologie und die Hermeneutik weiterentwickelt wird, ist die Einsicht in die Dimension der Subsysteme zweckrationalen Handelns der erst in den 70er Jahren umgesetzten Vertiefung der Auseinandersetzung mit Luhmanns Systemtheorie zu verdanken. Die Verarbeitung des Systembegriffs sowie die Aufnahme und eigene Interpretation der Theorie der symbolisch generalisierten Kommunikationsmedien sind dabei, wie weiterhin gezeigt wird (siehe Abschnitt II), besonders hervorzuheben.

Mit diesen drei theoretischen Bewegungen werden die Pfeiler der Kommunikations- und der Gesellschaftstheorie Habermas' aufgebaut, die 1981 in der *Theorie des kommunikativen Handelns* (im Folgenden abgekürzt als *TkH*) systematische Gestalt annehmen. Dabei wird eine Gesellschaft erkennbar, die – wenngleich sie sich abstrakt oder strukturell auf der ursprünglich in Bezug auf die Reproduktion und Selbstkonstituierung der Menschengattung (Habermas 1994: 242) konzipierten Distinktion von Arbeit und Interaktion stützt – sich umso mehr durch eine eigene Dynamik und spezifisch kommunikationstheoretische Semantik verstehen lässt, die

sich Schritt für Schritt von der ersten ablöst. Die Herausforderung ist dabei, zu einer Theorie zu gelangen, die sich von den Aporien der Erkenntnisanthropologie und damit auch von der modernen transzendentalen Bewusstseins- bzw. Subjektphilosophie trennt, die auf deren Basis steht (siehe Habermas 1969a; 1994), ohne jedoch das im Vernunftbegriff inkarnierte politische Projekt der Moderne aufzugeben. Die *TkH*, die die Inkorporation der drei oben genannten theoretischen Strategien endgültig zum Ausdruck bringt – d.h. die Universalpragmatik, die Theorie der sozialen Evolution und die strukturelle Rezeption der Systemtheorie –, öffnet demnach den Weg für eine Rettung des Vernunftbegriffs, der jetzt seinem Sitz nicht mehr im Gattungssubjekt, sondern in der selbst erzeugenden sprachlichen Kommunikation haben soll (vgl. Habermas 1992: 17). Mit Bezug zu ihr, zu deren Geltungsbasis und nicht zum Gattungssubjekt sollte die Vereinseitigung der Vernunft diagnostiziert und zugleich der Widerstand gegen diese Entwicklung initiiert werden. Der Schritt zur Kommunikationstheorie, der in den 70er Jahren vollzogen wird und 1981 in *TkH* sein Korollarium findet, ermöglicht somit nicht zuletzt die Vollendung einer *gesellschaftlichen Transformation der Philosophie* (Brunkhorst), die zwischen dem 18. und dem 19. Jahrhundert beginnt (siehe auch Kosík 1973: 164 ff.), doch damals immer noch unvollständig ist. Erst nach dem Paradigmenwechsel vom *Bewusstsein* zur *Kommunikation*, der die Rationalität eben nicht mehr im Subjekt, sondern – im Anschluss an den Versuch der Klassiker zur Verdrängung des Menschen (siehe Kapitel 1) – in der Geltungsbasis der sprachlichen Kommunikation situiert, kann sie vollendet werden (vgl. Brunkhorst 2014a: 13 ff.).

Ist aber eine Transformation, eine *gesellschaftliche* und zugleich *dialektische Transformation der Philosophie* (Kosík) in der Lage, keine Spuren zu hinterlassen? Kann eine Umwandlung so umgesetzt werden, dass keine Schatten des Umgewandelten zu erkennen sind? Wird die philosophische Anthropologie bzw. die Erkenntnisanthropologie im Kontext dieser *gesellschaftlichen Transformation der Philosophie* und der Aufstellung einer dezentralisierten Kommunikationstheorie wirklich und vollständig verlassen? Kann die Theorie des kommunikativen Handelns, die als Krone dieser Bemühung erscheint, ohne ein implizites oder explizites Menschenverständnis vorgehen? Was ist dann die Rolle, die dem Menschen und damit der Anthropologie in der soziologischen Theorie Habermas' zu spielen übrigbleibt? Auf der Suche nach einer Problematisierung der Stellung, die der Mensch und die philosophische Anthropologie in der Theorie des

3. *Scheitern der Verdrängung in der zeitgenössischen Soziologie: Jürgen Habermas*

kommunikativen Handelns haben, wird hier im Kontext einer *soziologischen Anthropologie* als rekonstruktives Forschungsprogramm versucht, das zweidimensionale (Vor)Verständnis des Menschen (*sozial* und *physiologisch*) nachzubilden, das hinter der Habermas'schen Idee des Sozialen steht. Wenn, wie die soziologische Anthropologie behauptet, jede soziologische Theorie stets eine zweidimensionale Idee des Menschen voraussetzen muss, damit das Soziale und die Gesellschaft überhaupt entstehen können, ist hier demnach das Ziel, nach diesen anthropologischen Prinzipien zu suchen, die teils mit der Verabschiedung der Erkenntnisanthropologie und teils mit der Aufstellung der Kommunikationstheorie hinter sich gelassen würden. Auf diese Weise wird sich nicht nur beurteilen lassen, ob die Distanzierung Habermas' gegenüber der Erkenntnisanthropologie, um sich dadurch von der philosophischen Anthropologie zu entfernen, wirksam ist, sondern auch und noch wichtiger, ob Letztgenannte – die über die Erkenntnisanthropologie hinausreicht – überhaupt überwunden werden kann oder nicht. Diesbezüglich ist es relevant zu erwähnen, dass die hier praktizierte Analyse der Theorie Habermas' systematischer und keineswegs historischer oder chronologischer Natur ist, wenngleich gegebenenfalls auf bestimmte historisch-chronologische Umstände verwiesen werden kann. Der Zweck ist demnach, das sozialtheoretische Niveau der Theorie Habermas' zu rekonstruieren (siehe Kapitel 2, Abschnitt I), um seine philosophisch-anthropologische Dimension herauszuarbeiten.

Um dieses Ziel zu erreichen, ist mit einer Rekonstruktion und kurzen Darstellung der Operation zu beginnen, die das Soziale und damit die Gesellschaft in Bewegung setzt. Diese Operation, die Habermas mit der Idee der *sprachlich vermittelten Kommunikation* identifiziert, wird von einer Unterscheidung geprägt, die der gesellschaftstheoretischen Dichotomie Lebenswelt/System entspricht, nämlich Kondensierung/Standardisierung [I]. Nach der Darstellung dieses sozialtheoretischen Niveaus wird auf die erste Dimension des Menschen eingegangen, die hinter dem Begriff der *sprachlich vermittelten Kommunikation* steht, und zwar die der sozialen Dimension bzw. die des *Subjekts* (siehe Kapitel 2). Hier soll die Idee einer *kommunikativen Kompetenz* herausgestellt werden, die nicht nur auf der Basis der Theorie der sozialen Evolution fußt, sondern auch eine Reihe von Eigenschaften zum Ausdruck bringt, die alle Subjekte besitzen sollen, solange sie am Sozialen – sei es an der Lebenswelt, aber explizit auch am System – aktiv teilnehmen. Die üblicherweise beschränkte Betrachtung der kommunikativen Kompetenz auf die Lebenswelt wird somit ergänzt,

um über die Fähigkeiten Rechenschaft abzulegen, die jetzt nicht in der symbolischen, sondern in der materiellen Reproduktion der Gesellschaft vorausgesetzt werden [II]. Im Gegensatz zu den Auffassungen, die sich auf die erwähnte kommunikative Kompetenz und die Sprache begrenzen, um die anthropologischen Elemente der Habermasschen Theorie zu identifizieren, erscheint es auch möglich, zu bestimmten Kompetenzen zu gelangen, die nun nicht mehr sozialer, sondern physiologischer Natur sind. Im Rahmen dieser Kompetenzen, die der soziologischen Anthropologie zufolge durch das Konzept des *Rohmenschen* kategorisiert werden (vgl. Kapitel 2), ist vor allem die *Leibdimension* hervorzuheben. Das Menschenverständnis der Habermasschen Theorie wurzelt nicht nur im Vermögen zum Kommunizieren, sondern auch in seiner leiblichen Kondition; eine physiologische Dimension, die dann in der Gesellschaft geformt wird [III]. Zum Schluss wird der Versuch unternommen, eine Diagnose über die Rolle und Stellung des Menschen und der philosophischen Anthropologie in der soziologischen Theorie Habermas' zu stellen. Darin wird die Ambivalenz gezeigt, in der sich die Habermassche Soziologie befindet. Obwohl sie sich seit den 70er Jahren von der philosophischen Anthropologie bzw. von der Erkenntnisanthropologie entfernen wollte, macht es den Eindruck, als ob sie es nicht schaffen könnte. Dadurch wird diskutiert, weshalb eine semantische Distanznahme nicht notwendigerweise zu einer operativen führt [IV]. Als Ergänzung zum Kapitel fungiert am Ende ein kurzer Exkurs, der die Verbindungslinien zwischen Anthropologie und Entfremdung bzw. Verdinglichung aufzeigt. Hiermit soll verdeutlicht werden, wie in der Theorie Habermas' eine starke anthropologische Dimension, ein bestimmtes Menschenbild, vorausgesetzt werden muss, damit das Phänomen der Entfremdung bzw. der Verdinglichung begriffen bzw. erklärt werden kann. Dafür sind zwei Beispiele der Theorie Habermas' heranzuziehen, die sich auf die soziale bzw. die physiologische Dimension des Menschen beziehen, nämlich: (a) die Kolonialisierungsthese und (b) die Auseinandersetzung mit der genetischen Manipulation.

I. Das Soziale als sprachlich vermittelte Kommunikation

Um den Kern des Verständnisses der sozialen Wirklichkeit der Theorie Habermas' freizulegen, ist zunächst die Beschäftigung mit einer gesellschaftstheoretischen Betrachtung notwendig, die den Rahmen festlegt, innerhalb dessen sich das Soziale entfaltet. Dieser gesellschaftstheoretische

3. *Scheitern der Verdrängung in der zeitgenössischen Soziologie: Jürgen Habermas*

Rahmen wird zweidimensional konzipiert und führt in *TkH* einen Doppelnamen: Lebenswelt/System. Obwohl die dort exponierte Konzeption der modernen Gesellschaft gleichzeitig als Lebenswelt und System – sowie die Kolonialisierungsthese (siehe Exkurs) – ein klares Bild der Habermasschen Gesellschaftstheorie zum Ausdruck bringt, ist es nicht von Anfang an so gewesen. Diese theoretische Architektur ist Ergebnis einer Reihe von Variationen, die Habermas zeitlebens einführt. Eine erste grobe Formulierung ist schon 1954 in *Die Dialektik der Rationalisierung* auffindbar, wo Habermas eine Unterscheidung zwischen Lebensraum und Werkraum (siehe Habermas 1970c [1954]) trifft, die bis zu den Änderungen der 70er Jahre, zumindest in ihrem Geist, beibehalten wird. Diese fußt auf dem Unterschied, den Habermas später auf systematischere Weise in *Technik und Wissenschaft als 'Ideologie'* umsetzt – und zwar auf dem Unterschied zwischen einer soziokulturellen Lebens- und einer technischen Arbeitssphäre. Das Merkwürdige dabei ist jedoch, dass Habermas genau in dem Moment, in dem er zu einem ersten systematischeren Bild von dieser Distinktion gelangt, eine fundamentale Änderung für das nachherige Verständnis jener vollzieht. Soziokulturelle Lebenswelt oder, wie er es auch nennt, institutioneller Rahmen und Subsystem zweckrationalen Handelns sollen nun nicht mehr aufgrund der Differenzierung zwischen Freizeit und Arbeitszeit (siehe Habermas 1970), sondern auf der Basis der Handlungsformen verstanden werden, die im Hintergrund abstrakt zu sehen sind. Die Wichtigkeit der Verabschiedung von der Erkenntnisanthropologie und der Geschichtsphilosophie zeigt sich dementsprechend auch hier. Interaktion und Arbeit als Konstituenten der Gattungsgeschichte und ihrer Bezugssysteme (1994: 73) reichen nicht, wenn eine auf soziologisch beweisbaren Gründen basierende *Theorie der Gesellschaft* entwickelt werden soll. Dafür eignet sich vielmehr eine Distinktion, die sich als ebenso fruchtbar wie polemisch herausstellen wird. An der Stelle der abstrakten und anthropologisch verankerten Interaktion schlägt Habermas den Begriff des *kommunikativen Handelns* vor, das sich „nach obligatorisch geltenden Normen [richtet], die reziproke Verhaltenserwartungen definieren und von mindestens zwei handelnden Subjekten verstanden und anerkannt werden müssen“ (Habermas 1969b: 62). Anstelle des von Marx aufgenommen Arbeitsbegriffs schlägt Habermas das Konzept des zweckrationalen Handelns vor, das er als *instrumentales Handeln* versteht, und sich „nach technischen Regeln [richtet], die auf empirischem Wissen beruhen“ (Habermas 1969b: 62). Es ist diese ganze handlungstheoretische Perspek-

tive, die Habermas ermöglicht, ein erstes soziologisches Verständnis der Rationalität zu entfalten, d.h., ein Verständnis der kommunikativen bzw. der instrumentellen Rationalität, und dementsprechend den Bezug zu den Problemen der Gesamtgesellschaft beizubehalten (Habermas 1981a: 20). Die aus der Unterscheidung zwischen Arbeit und Interaktion handlungstheoretisch übersetzte Distinktion von instrumentellem und kommunikativem Handeln positioniert sich im Zentrum einer Theorie der Gesellschaft, die jetzt zwei systematisch präsentierte Niveaus hat und später folgerichtig durch Handlungs koordinierung zu verstehen ist. Die Gesellschaft wird also gegenüber der inneren Natur über kommunikative Handlungen (nach geltenden Normen) und gegenüber der äußeren Natur über instrumentelle Handlungen (nach technischen Regeln) aufrechterhalten (Habermas 1973: 21).

Der Schritt zur Entwicklung der *TkH* ergibt sich aus einer Radikalisierung dieser Argumentationslinie und einer Rezeption und Distanzierung gegenüber den Traditionen, die hinter den Komponenten dieser Dualität stehen. Auf diesem nunmehr als Lebenswelt bezeichneten Niveau wird die Annäherung und zugleich die Distanz Habermas' an bzw. zu den Werken von u.a. Edmund Husserl, Alfred Schütz und George Herbert Mead hervorgehoben. Anhand seiner eigenen Konzeptualisierung dieses Begriffs bietet Habermas zwar eine vereinigende Definition an, doch auch diese enthält verschiedene theoretische Ebenen. Aus der Perspektive der Akteure erscheint „die Lebenswelt als ein Reservoir von Selbstverständlichkeiten oder unerschütterten Überzeugungen, welche die Kommunikationsteilnehmer für kooperative Deutungsprozesse benutzen“ (Habermas 1981b: 189). Sie erweist sich als das implizite Wissen, als Hintergrund- und unthematisches Wissen, das die Handlungssituationen umgrenzt. Die Lebenswelt versorgt die in ihr sich bewegenden Akteure mit einem Alltagswissen und -orientierung, die, ähnlich wie beim Habituskonzept von Pierre Bourdieu, die Interaktionen „in außerordentlich hohem Maße determiniert“ (Habermas 1981a: 449). Aus einer abstrakteren Perspektive erscheint aber die Lebenswelt als Ergebnis der Einheit dreier innerer Elemente, und zwar, *Kultur*, *Gesellschaft* und *Persönlichkeitsstruktur*. *Kultur* nennt Habermas den Wissensvorrat, „aus dem sich die Kommunikationsteilnehmer, indem sie sich miteinander über etwas verständigen, mit Interpretationen versorgen“ (Habermas 1997: 96). Das kulturelle Wissen, welches Habermas nach einer Auseinandersetzung mit Popper in der objektiven Welt situiert, wird also in symbolischen Formen wie Gebrauchsge-

3. *Scheitern der Verdrängung in der zeitgenössischen Soziologie: Jürgen Habermas*

genständen und Technologien, in Worten und Theorien usw. verkörpert. Die *Gesellschaft* besteht Habermas zufolge aus legitimen Ordnungen, „über die die Kommunikationsteilnehmer ihre Zugehörigkeit zu sozialen Gruppen regeln und Solidarität sichern“ (Habermas 1997: 96). Sie wird – als Teil der sozialen Welt – dementsprechend in institutionellen Ordnungen, in Rechtsformen oder in normativ geregelten Praktiken und Gebräuchen verkörpert. Bei der *Persönlichkeitsstruktur* schließt Habermas alle Motive und Fertigkeiten ein, „die ein Subjekt instandsetzen, zu sprechen und zu handeln und dabei die eigene Identität zu sichern“ (Habermas 1997: 96). Die Verkörperung dieser *Persönlichkeitsstruktur*, die Habermas mit der subjektiven Welt identifiziert, erweist sich „im Substrat menschlicher Organismen“ (ebd.: 98).

Das Gesellschaftsverständnis kann sich aber, wie gezeigt, nicht auf diese symbolische Sphäre beschränken, gleichsam, als ob nur die Lebenswelt und die kommunikative Rationalität, die sie reproduziert, reichen würden, um die Gesamtgesellschaft zu erklären. Die Kritik Habermas´ an Mead, der die Gesellschaft bloß aus dieser symbolischen Perspektive begreift, richtet sich darauf: “[d]ie materielle Reproduktion der Gesellschaft, die Sicherung ihres physischen Bestandes nach außen wie nach innen, sind aus dem Bild einer Gesellschaft, die als kommunikativ strukturierte Lebenswelt verstanden wird, ausgeblendet“ (Habermas 1981b: 169). Anhand einer Vertiefung der Rezeption der systemtheoretischen Motive strebt Habermas aber danach, diese materielle Dimension in Griff zu bekommen. Durch eine ständige Auseinandersetzung mit Parsons, aber vor allem mit Luhmann (vgl. Habermas/Luhmann 1971) entwickelt Habermas eine Reinterpretation der Kategorie des Subsystems zweckrationalen Handelns – das jetzt allgemein als System identifiziert wird –, wonach sich die Wirtschaft und die Politik (das Verwaltungssystem im strengen Sinne) als dessen Nukleus enthüllen. Dieses systemische Niveau, das als eine funktionale Verflechtung unabsichtlicher Folgen des zweckmäßigen Handelns nachvollzogen wird, charakterisiert sich in seiner Operation durch eine wachsende Entkopplung von der normativen Basis, die in der Lebenswelt verankert ist. Das Erscheinen von Steuerungsmedien, die die Emergenz dieser frei von Legitimität zu sehenden materiellen Dimension der Gesellschaft ermöglichen, erklärt diesen Umstand. Nahezu aus der Perspektive der Luhmannschen Systemdifferenzierung – Interaktion, Organisation und Gesellschaft (siehe Kapitel 4) – definiert Habermas die Emergenz dieser Sphäre:

„Mit den über Medien laufenden Austauschprozessen entsteht in modernen Gesellschaften eine dritte Ebene autonom gewordener funktionaler Zusammenhänge – über der Ebene einfacher Interaktionen wie auch oberhalb der Ebene der noch lebensweltlich eingebundenen Organisationsformen. Die zu Subsystemen verselbständigten, über den Horizont der Lebenswelt hinausreichenden Interaktionszusammenhänge gerinnen zur zweiten Natur einer normfreien Sozialität“ (Habermas 1985: 407).

Auf der Basis beider gesellschaftlichen Niveaus kann Habermas letztendlich eine vereinigende Definition der Gesellschaft generieren. Ihm zufolge soll die moderne Gesellschaft „gleichzeitig als System und Lebenswelt“ konzipiert werden (Habermas 1981b: 180). Ein Verbleiben nur bei der Binnenperspektive der Lebenswelt (Mead) blendet die Entwicklung eines Systems aus, das durch Selbsterhaltung und -steuerung geprägt wird. Aus der Beobachterperspektive bloß das Funktionieren des Systems (Luhmann) betrachtend, wird die Entfaltung einer Lebenswelt beiseitegelassen, die immer noch durch normatives Einverständnis gekennzeichnet wird. Das Gesellschaftsverständnis muss also für beide Dimensionen offen bleiben.

Wie können aber aus einer sozialtheoretischen Perspektive (vgl. Kapitel 2, Abschnitt I) sowohl die symbolische Entwicklung der Lebenswelt wie auch die Emergenz der Systemkomplexität erklärt werden? Kann es eine einzige Operation geben, die das Soziale in seiner lebensweltlichen und systemischen Reproduktion zum Ausdruck bringt? In jeder Gesellschaft stellt sich das Grundproblem der Handlungskoordination. Gibt es aber ein Medium oder eine Operation, die diese Handlungskoordination gleichzeitig in der Lebenswelt und im System *direkt* oder *indirekt* erklären kann? In *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns* im Kontext einer Diskussion um die Erzeugungstheorie der Gesellschaft stellt Habermas klar, dass die Bewusstseinsphilosophie – und nebenbei die Erkenntnisanthropologie – nicht mehr angemessen sind, um Gesellschafts- und Sozialtheorie zu betreiben. Diese beiden theoretischen Unterfangen können hingegen laut Habermas (1995a: 39) nur durch einen anderen Ansatz geleistet werden, der der linguistischen Wende der Philosophie entspricht, und zwar: durch eine Theorie der *sprachlich vermittelten Kommunikation*. Die *sprachlich vermittelte Kommunikation* wird als die Basisoperation der soziologischen Theorie Habermas', als ein für seinen Gegenstandsbereich konstitutives Merkmal (Habermas 1995a: 12) identifiziert, das grundlegend für die ganze Sozialwelt wirkt, d.h. sowohl für die Lebenswelt als auch für das System. Um dieses Funktionieren zu

3. *Scheitern der Verdrängung in der zeitgenössischen Soziologie: Jürgen Habermas*

verstehen, erweist es sich dennoch als erforderlich, eine nachherige Unterscheidung zu treffen, die der Dichotomie Lebenswelt/System entspricht und so die *sprachlich vermittelte Kommunikation* für das Entstehen der ganzen Gesellschaft begreifen lässt, nämlich die Unterscheidung von *Kondensierung* und *Standardisierung*. Eine Distinktion, die, wie weiterhin zu beobachten ist, durch Handlungskordinierung geklärt wird und im ganzen Werk folgenreich wirkt.

In der Lebenswelt werden die Interaktionen durch *sprachlich vermittelte Kommunikationen* kondensiert. Die Sprache durchquert die Wechselwirkungen zwischen mindestens zwei Subjekten (Sprecher/Hörer), sodass die soziale Koordinierung von der Akzeptanz oder Negation von Sinnangeboten abhängt, die auf der Basis des sprachlichen Atoms entwickelt werden, das von Austin und Searle bei den *Sprechakten* identifiziert wird. Drei Sprechakte bzw. Sprechhandlungen hebt Habermas im Kontext seiner Kommunikationstheorie hervor: konstative, regulative und expressive Sprechakte. Mit *konstativen* Sprechhandlungen bezieht sich der Sprecher auf etwas in der objektiven Welt und zwar in der Weise, dass er einen Sachverhalt wiedergeben will. Mit *regulativen* Sprechhandlungen verweist der Sprecher auf etwas in einer gemeinsamen sozialen Welt, und zwar in der Weise, dass er eine als legitim anerkannte interpersonale Beziehung herstellen möchte. Mit *expressiven* Sprechhandlungen bezieht sich der Sprecher auf etwas in seiner subjektiven Welt, und zwar in der Weise, dass er ein ihm privilegiert zugängliches Erlebnis vor einem Publikum enthüllen möchte (Habermas 1981a: 435-436). Diese Sprechakte dienen dazu, drei fundamentale Unterscheidungen vorzunehmen, die sich entfalten, wenn in eine sprachliche Kommunikation eingetreten werden soll, und die in der Philosophie eine lange Tradition haben: „Sein und Schein [Konstativa], Wesen und Erscheinung [Repräsentativa], Sein und Sollen [Regulativa]“ (Habermas 1971b: 113). Die Möglichkeit, diese strukturellen Unterscheidungen zu treffen, stützt sich auf die Existenz einer universalen Geltungsbasis der Rede, die in jedem Sprachgebrauch zu finden ist. Nach Habermas wird bei jeder beliebigen Sprechhandlung notwendiger- und unausweichlicherweise ein universaler Geltungsanspruch erhoben. Bei *konstativen* Sprechhandlungen erhebt sich gegenüber der behaupteten Proposition ein Wahrheitsanspruch dergestalt, dass der propositionale Gehalt *wahr* ist. Bei *regulativen* Sprechhandlungen erhebt sich ein Anspruch auf normative Richtigkeit in der Weise, dass die Sprechhandlung in Hinblick auf bestehende Normen und Werte *richtig* ist. Bei *expressiven*

Sprechhandlungen erhebt sich ein Anspruch auf Wahrhaftigkeit der Selbstrepräsentation, dergestalt, dass die Äußerung *wahrhaftig* ist. Zu denen fügt Habermas den Anspruch auf Verständlichkeit hinzu, d.h., dass das Gesagte *verständlich* ist – ein Anspruch, der, obwohl er keine spezifische Sprechhandlungskorrelation hat, ein sprachlich basales Verständnis sichert. In der Akzeptabilität des Sprechaktangebots bzw. der Geltungsansprüche spielt sich also ein großer Teil der Handlungskoordination ab. Diesbezüglich ist Habermas sehr klar: Man versteht einen Sprechakt, wenn man weiß, „was ihn akzeptabel macht“ (Habermas 1981a: 168). Und das hängt vom lebensweltlichen Kontext ab. Die Lebenswelt fungiert dadurch als symbolischer Raum, als vorreflexiver Hintergrundkonsens, innerhalb dessen die Handlungskoordination mittels der Sprache – der sprachlichen Interaktion – etabliert und die Möglichkeit einer Verständigung erschlossen wird. Wenn der Hörer ein Sprechaktangebot akzeptiert und damit den dort enthaltenen Geltungsanspruch anerkennt, kommt zwischen (mindestens) zwei sprach- und handlungsfähigen Subjekten ein Einverständnis zustande, womit er – und so auch der Sprecher – „seinen Teil der interaktionsfolgenrelevanten Verbindlichkeiten [übernimmt], die sich aus dem Gesagten für alle Beteiligten ergeben“ (Habermas 1995a: 81).

Mit der Chance, zu einem solchen Konsens zu gelangen, sind aber nicht alle sozialen Handlungen erschöpft. Um dies verständlicher zu machen, eignet sich der Unterschied zwischen *verständigungs-* und *erfolgsorientiertem* Handeln. Während sich bei verständigungsorientiertem Handeln, das Habermas als *kommunikatives Handeln* bezeichnet, nicht primär am eigenen Erfolg orientiert wird, trifft genau dies bei der erfolgsorientierten Handlung zu, die Habermas als *strategisches Handeln* identifiziert. Dabei wird das zweckrationale Handeln unter dem Aspekt der „Befolgung von Regeln rationaler Wahl“ betrachtet und der „Wirkungsgrad der Einflußnahme auf die Entscheidungen eines rationalen Gegenspielers“ bewertet²⁶

26 Im Gegensatz zum strategischen Handeln nennt Habermas die erfolgsorientierte Handlung *instrumentell*, wenn sie unter dem Aspekt der „Befolgung technischer Handlungsregeln“ betrachtet und der „Wirkungsgrad einer Intervention in einen Zusammenhang von Zuständen und Ereignissen“ bewertet wird (Habermas 1981a: 385). D.h. instrumentelle Handlungen können mit sozialen Interaktionen (d.i. in der Lebenswelt) verknüpft werden, doch ohne, wie beim strategischen Handeln, für sich selbst sozial zu sein.

3. *Scheitern der Verdrängung in der zeitgenössischen Soziologie: Jürgen Habermas*

(Habermas 1981a: 385). Aus diesem Blickwinkel wird es deutlich, dass „nicht jede sprachlich vermittelte Interaktion ein Beispiel für verständigungsorientiertes Handeln“ (Habermas 1981a: 388), für kommunikatives Handeln ist. In diesem Kontext hat Austins Unterscheidung zwischen lokutionären, illokutionären und perlokutionären Akten eine wichtige Rolle zu spielen. Abgesehen von den lokutionären Akten, bei denen der Sprecher bloß Sachverhalte ausdrückt (er sagt etwas), werden die illokutionären Akte, bei denen der Sprecher eine Handlung vollzieht (indem er etwas sagt), und die perlokutionären Akte, bei denen der Sprecher schließlich einen Effekt beim Hörer erzielt, hervorgehoben. „Während für illokutionäre Akte die *Bedeutung des Gesagten* konstitutiv ist, so für teleologische Handlungen die *Intention* des Handelnden“ (Habermas 1981a: 389; H.i.O.). Was also Habermas einerseits mit verständigungsorientierter Einstellung (kommunikatives Handeln) meint, bezieht sich auf jene Interaktion, in der alle Beteiligten ihre Pläne aufeinander abstimmen und nur illokutionäre Ziele vorbehaltlos verfolgen. Perlokutionäre Ziele kann der Sprecher andererseits nur dann verfolgen, wenn er sein Gegenüber darüber täuscht, dass er strategisch handelt (Habermas 1981a: 395-396). Daraus ergibt sich zudem die normative Distinktion zwischen *wirklicher* und *unwirklicher* Verständigung (Habermas 1995a: 114; 1971b: 123) – die an einer anderen Stelle auch als *direkte* und *indirekte* Verständigung zu verstehen ist (Habermas 2004: 129). Da strategisches Handeln der Täuschung verhaftet ist, kann keine *wirkliche* bzw. *direkte* Verständigung, sondern nur eine bloß faktische Übereinstimmung bestehen.

Wie wird jedoch erkennbar, ob es sich bei einer Interaktion um eine *wirkliche* oder um eine *unwirkliche* Verständigung handelt? Was passiert, wenn Unsicherheit und dadurch Ungewissheit in solch einem Interaktionszusammenhang aufkommen? Um diese Fragen zu beantworten, hat Habermas den Begriff des Diskurses bzw. der Argumentation, im Gegensatz zum kommunikativen Handeln, eingeführt. Wie Habermas ausführlich erklärt (siehe 1971b: 115 ff.; 1995a: 122 ff.; 1981a: 44), wird die Geltung von Sinnzusammenhängen beim kommunikativen Handeln naiv vorausgesetzt, um Informationen auszutauschen. Solange kein Zweifel an dem Gesagten besteht, bleibt man bei einem naiv präsupponierten Einverständnis, das sich auf einem gemeinsamen Hintergrundwissen einer gemeinsamen Lebenswelt stützt. Wenn aber, aus welchen Gründen auch immer, ein oder mehrere Geltungsansprüche und so eine vorher naiv akzeptierte Verständigung in Frage gestellt werden, wird, solange bei der In-

teraktion verblieben werden soll, in eine argumentative Dynamik eingetreten, die Habermas als *Diskurs* bezeichnet. Dabei werden die problematisierten Geltungsansprüche (Wahrheit, Richtigkeit, Wahrhaftigkeit oder Verständlichkeit) zum Thema gemacht, um das in Frage gestellte Einverständnis durch Begründung wiederherzustellen (Habermas 1971b: 115). Je nach den Geltungsansprüchen gibt es verschiedene Argumentationsformen: theoretischer Diskurs (Wahrheit), praktischer Diskurs (Richtigkeit), therapeutische Kritik (Wahrhaftigkeit) und explikativer Diskurs (Verständlichkeit). Die Ungewissheit, die der Zweifel an den Geltungsansprüchen mit sich bringt, wird dann durch Gründe gesteuert, um dadurch zu einem endgültigen *wahren* Konsens zu gelangen.

Wie lässt sich dennoch erkennen, ob es sich bei einem Diskurs, falls ein Konsens zustande käme, um einen *wahren* und nicht um einen *unwahren* Konsens handelt? Laut Habermas versagen hierbei die ontologischen Wahrheitstheorien, da man nicht gewiss sein kann, ob etwas identisch mit der Realität ist, insofern die „Realität“ selbst eine Aussage ist und, wie Hilary Putnam behauptet, der *Gesichtspunkt des Auges Gottes* verschlossen bleibt. Von daher ist der Übergang zu einer Konsensustheorie der Wahrheit zu verstehen, in der die Wahrheit einer Aussage und der *wahre* Konsens von der potentiellen Zustimmung aller anderen abhängen. Um zustimmen zu können, so Habermas, soll eine Reihe von Kompetenzen (wie *Zurechnungsfähigkeit* oder *Vernünftigkeit*) verfügbar sein, die beim kommunikativen Handeln naiv unterstellt werden, jedoch noch lange nicht sicherstellen, dass die Fähigkeit besteht, zuverlässig beurteilen zu können, wann etwas Sein oder Schein (*wahr*), Wesen oder Erscheinung (*wahrhaftig*), Sein oder Sollen (normativ *richtig*) entspricht. Das Problem ist demzufolge noch nicht gelöst. Die Unmöglichkeit, ein Kriterium bei den drei Dimensionen kenntlich zu machen, das „eine unabhängige Beurteilung der Kompetenz möglicher Beurteiler erlauben würde“ (Habermas 1971b: 135), erweist sich hierbei als Sackgasse. Nur eine ontologische Wahrheitstheorie, die sich der Augen Gottes bedient, könnte diesen Zirkel durchbrechen. Selbstredend erweist sich dies bis heute als eine Utopie. Aus diesem Grund führt der Weg zu einer Säkularisierung des hohen Ideals, die Habermas durch den Begriff der *idealen Sprechsituation* vorschlägt. In seinen Worten:

„Ich möchte es damit erklären, daß Argumentationsteilnehmer gemeinsam so etwas wie eine ideale Sprechsituation *unterstellen*. Die ideale Sprechsituation soll dadurch bestimmt sein, daß jeder Konsens, der unter ihren Bedingungen erzielt werden kann, per se als vernünftiger Konsens gelten darf. Meine These

3. *Scheitern der Verdrängung in der zeitgenössischen Soziologie: Jürgen Habermas*

heißt: *Der Vorgriff auf eine ideale Sprechsituation* gibt allein Gewähr dafür, daß wir mit einem faktisch erzielten Konsensus den Anspruch des vernünftigen Konsenses verbinden dürfen; zugleich ist dieser Vorgriff ein kritischer Maßstab, an dem jeder faktisch erzielte Konsensus auch in Frage gestellt und daraufhin überprüft werden kann, ob er ein zureichender Indikator für wirkliche Verständigung ist“ (Habermas 1995a: 119; H.i.O.).

Die Bedingungen der idealen Sprechsituation beziehen sich auf den Ausschluss jeglicher systematischer Verzerrung der Kommunikation und die Abwesenheit äußerer kontingenter Einwirkungen, die die Kommunikation unter äußerlichen Zwang setzen. Inneren Zwang gibt es nicht, solange „für alle möglichen Beteiligten eine symmetrische Verteilung der Chancen, Sprechakte zu wählen und auszuüben, gegeben ist“ (Habermas 1971b: 137). Dann – und nur dann – besteht eine echte Austauschbarkeit und Gleichheit bei den Dialogrollen, die für einen *wirklichen Diskurs* notwendig sind. Dann – und nur dann – kann laut Habermas der eigentümlich zwanglose Zwang des besseren Argumentes herrschen, der „die methodische Überprüfung von Behauptungen sachverständig zum Zuge kommen läßt und die Entscheidung über praktische Fragen rational motivieren kann“ (Habermas 1971b: 137; 1995a: 119).

Kann aber die Theorie imstande sein, die faktische Realität zu ergreifen? Habermas räumt ein, dass die Bedingungen der empirischen Rede mit denen der idealen Sprechsituation (und des kommunikativen Handelns) „ersichtlich nicht, jedenfalls oft oder meistens nicht, identisch“ sind (Habermas 1971b: 140). Sogar wenn sie zugesichert werden, wüsste der Eine immer noch nicht, ob der Andere ihn täuscht, insoweit es faktisch nicht möglich wäre, in die, systemtheoretisch gesagt, *Autopoiesis des Bewusstseins* einzutreten (siehe Kapitel 4). Dagegen bzw. dafür dient der Vorgriff auf die ideale Sprechsituation. Es ist übrigens nicht anderes als diese ideale Sprechsituation, die die Möglichkeit des Täuschens, der argumentativen Manipulation, des Lügens erschließt. Nur, weil „wir im Vollzug der Sprechakte (und der Handlungen) kontrafaktisch so tun, als sei die ideale Sprechsituation (oder das Modell reinen kommunikativen Handelns) nicht bloß fiktiv, sondern wirklich“ (Habermas 1971b: 140), kann eine Täuschung, eine argumentative Manipulation, eine Lüge erfolgreich sein. Die Lüge lebt von der Wahrheit. Es ist diese Situation, die die Eigentümlichkeit der Sprache bzw. der *sprachlich vermittelten Kommunikation* zum Ausdruck bringt. Nicht nur das kommunikative, sondern auch das strategische Handeln bedient sich der bindenden Kraft der Sprache. Diese Letzte erhebt sich daher in der Lebenswelt zu einem privilegierten Koordinati-

onsmechanismus. Die sprachlich vermittelte Kommunikation kondensiert also die Interaktionen, gleichwohl, ob das dabei entstandene Einverständnis erzielt wird, um *mit dem Anderen zu kooperieren* (wirkliche Verständigung/wahrer Konsensus), oder um *den Anderen strategisch zu beeinflussen* (unwirkliche Verständigung/unwahrer Konsensus). Aus dieser Perspektive erweist sich die Lebenswelt als der transzendente Ort, an dem sich Sprecher und Hörer begegnen; wo sie reziprok den Anspruch erheben können, dass ihre Äußerungen mit der Welt zusammenpassen; wo diese Geltungsansprüche kritisiert und bestätigt werden können; und wo letztendlich wahrer oder unwahrer Konsens erzielt werden kann. Die Lebenswelt fungiert als ein Verständigungsort, wo die sprachlich vermittelte Kommunikation die Interaktionen durchdringt (kondensiert) und wo potenziell sowohl kommunikative als auch strategische Handlungen vorzufinden sind.

Wie jedoch bereits oben angedeutet, erschöpft sich das Erklärungspotenzial der sprachlich vermittelten Kommunikation noch lange nicht bei der Lebenswelt. Die Standardisierungslogik innerhalb der systemischen Reproduktion der Gesellschaft nimmt einen wichtigen Platz ein. Auf diesem Niveau ist eine Realität wahrnehmbar, die als eine funktionale Verflechtung unabsichtlicher Folgen des zweckrationalen Handelns (des instrumentellen Handelns) begriffen wird und der Kennzeichnung von *sozial* in einem engen Sinn entbehrt. In dieser systemischen Dimension, deren Kern die Wirtschaft und das Verwaltungssystem prägen, wird die Handlungskoordination durch die Medien Geld und Macht etabliert, womit die Interaktionen in Raum und Zeit zu immer komplexeren Netzen verknüpfen, „ohne daß diese überschaut und verantwortet werden müßten“ (Habermas 1981b: 275) – wie im Spätkapitalismus zu sehen ist. Das instrumentelle Handeln nimmt im System die Form jener Medien an, worunter die Arbeit, die, obwohl sie in den 60er Jahren die ganze Struktur dieses zweckorientierten Handelns bestimmt, in ihrer systematischen Form verschwindet. Zwar kann die Arbeit hinter dem Medium Geld aufgefunden werden, doch erscheint sie in einer anderen Gestalt, insofern sie bloß als Teil der Tauschbeziehungen aufkommt, die dieses Medium beinhaltet (siehe Habermas 1981b: 256).

Das Geld, das – anders als bei der Sprache –, wie es schon bei Parsons zu sehen ist, Institute wie das Eigentum und den Vertrag – und damit auch das Recht – voraussetzt (Habermas 1981b: 398), besteht aus zwei prinzipiellen Austauschbeziehungen: Erstens – und es ist hier, wo sich die Ar-

3. *Scheitern der Verdrängung in der zeitgenössischen Soziologie: Jürgen Habermas*

beit vorrangig bewahrt – werden Arbeitsleistungen gegen Lohn getauscht. Zweitens werden Güter und Dienstleistungen in Wechselwirkung mit der Nachfrage der Konsumenten ausgetauscht (Habermas 1981b: 472). Auf diese Weise kennzeichnet sich eine gesamte Logik, bei der das Alter-Ego-Verhältnis – ungeachtet der Absichten oder Zwecke, die es auslösen (siehe auch Luhmann 1988) – als eine Beziehung zwischen Beschäftigten und Konsumenten betrachtet wird. Hier, beim Medium Geld, das als Mittel normfreier Vergesellschaftung fungiert, wird der Kern der ökonomischen Betrachtung Marx' aufgehoben. In Marx' Worten:

„Geld [...] ist keine bloß vermittelnde Form des Warentauschs. Es ist [...] ein gesellschaftliches Produkt, das sich durch die Beziehungen, worein die Individuen in der Zirkulation treten, *von selbst erzeugt*. Sobald Gold und Silber (oder jede andere Ware) als Wertmaß und Zirkulationsmittel (sei es als letzteres in ihrer leiblichen Form oder durch Symbol ersetzt) sich entwickelt haben, werden sie Geld, *ohne Zutun und Wollen der Gesellschaft*. Ihre Macht erscheint als ein Fatum, und das Bewußtsein der Menschen, besonders in gesellschaftlichen Zuständen, die an einer tiefem Entwicklung der Tauschverhältnisse untergehn, sträubt sich gegen die Macht, die ein Stoff, ein Ding ihnen gegenüber erhält, gegen die Herrschaft des verfluchten Metalls, die als reine Verrücktheit erscheint. Es ist im Geld zuerst, und zwar in der abstraktesten, daher sinnlosesten, unbegreiflichsten Form [...], worin die Verwandlung der wechselseitigen gesellschaftlichen Beziehungen in ein festes, überwältigendes, die Individuen subsummierendes *gesellschaftliches Verhältnis* erscheint“ (Marx 1953: 928; Hervorhebung R.A.).

Wie Brunkhorst (2014a) unterstreicht, wird das Geld von diesem Standpunkt aus als ein selbstreferentieller und sich selbst erzeugender intentions- und motivloser, ohne Zutun und Wollen sich vollziehender Mechanismus der Handlungskoordination verstanden, der „einen Bereich normfreier Sozialität: ein *festes gesellschaftliches Verhältnis* aus dem Verständigungshorizont der Lebenswelt: den *wechselseitigen*, weder *sinnlosen* noch *unbegreiflichen gesellschaftlichen Beziehungen der Individuen* herauslöst, also in diesem Sinne *abstrahiert*“ (Brunkhorst 2014a: 48; H.i.O.). Ein wichtiger Teil des emergenten und kontingenten Status der Gesellschaft spielt sich demnach in dieser vom Geld vermittelten Bewegung ab, die – wie weiterhin sichtbar wird – die sprachliche Kommunikation standardisiert, in ihrem eigenen Resultat verschwindet und „keine Spur zurück[läßt]“ (Marx 1971a: 107). Daher kommt die „Magie des Geldes“ (Marx). Das Geld bleibt stets ein Phänomen sui generis (Simmel), das auf die Ressourcen der Lebenswelt verzichten kann. In der Welt der Waren kann die sprachlich vermittelte Kommunikation keine besondere Koordi-

nierungskraft haben. Die Interaktionen, die im Wirtschaftssystem stattfinden, können über eine „*verarmte* und *standardisierte* Sprache laufen, die funktionsspezifische Handlungen, beispielsweise die Herstellung und Verteilung von Gütern und Diensten, koordiniert, ohne die gesellschaftliche Integration mit dem Aufwand riskanter und unökonomischer Verständigungsprozesse zu belasten und über das Medium der Umgangssprache mit Vorgängen der kulturellen Überlieferung und der Sozialisation rückzukoppeln“, so Habermas (1985: 406; H.i.O.). Unter dieser umso monetarisierten Dynamik wirkt der Sprecher stumm bzw. der Hörer taub.

Das Funktionieren des Systems endet aber nicht beim Medium Geld. Macht ist das andere Medium, das, ähnlich wie beim Geld, aus zwei Tauschbeziehungen besteht: Die öffentliche Administration tauscht erstens Organisationsleistungen gegen Steuern und zweitens politische Entscheidungen gegen Massenloyalität (Habermas 1981b: 472). Auf diese Weise wird eine umfassende Logik gekennzeichnet, bei der das Alter-Ego-Verhältnis als eine Beziehung zwischen Klienten und Staatsbürgern betrachtet wird. Das Bild, das Habermas im Kopf hat, resultiert aus einer Verschränkung von Parsons' Machtbegriff und von Webers Konzeption des bürokratisierten Staates. Die Macht operiert einerseits neben Geld, Einfluss und Wertbindung als ein generalisiertes Medium. Im Kontext des Verwaltungssystems richten Akteure ihre Handlungen „erfolgsorientiert am Gewinn und dem dadurch ermöglichten Gebrauch von Macht bzw. an den Sanktionen aus, die im Fall der Nicht-Befolgung von Anordnungen ‚ermächtiger‘ Instanzen drohen“ (Niederberger 2009: 69). Mit der Ausdifferenzierung und Entstehung jener großen Maschinerie des Staatsapparates (Weber) wird andererseits die Wichtigkeit der Macht als Steuerungsmedium ersichtlicher. Der Bürokratisierungsprozess als Teil einer Institutionalisierung des zweckrationalen Handelns, der in der Moderne ausgelöst wird, ermöglicht die Entkoppelung dieser politischen Wertsphäre von einer Lebenswelt, die umso isolierter wird. Schon beim historischen Ursprung des Staates ist diese Unberechenbarkeit und Schließung der Machtsphäre zu beobachten. Wie es Brunkhorst ausführlich erläutert hat, wollten die protestantischen Führer im 16. Jahrhundert vor der Entstehung des Staates „the transplantation of all law into state law, the law of the *Obrigkeit*. They wanted the purification of the spiritual life of the Christian community from all this-worldliness, and they wanted the confessional Protestant state as a watchdog“ (Brunkhorst 2014b: 221; H.i.O.). Womit sie aber nicht gerechnet haben, ist, dass sich diese entstehende Macht so

3. *Scheitern der Verdrängung in der zeitgenössischen Soziologie: Jürgen Habermas*

ausdifferenzieren würde, dass diese interne Machtakkumulation alle religiösen, normativen und juristischen Planungen und Ideen, die ihre Entstehung ermöglicht haben, in ihre Umwelt verlagert (Brunkhorst 2014b: 230). Innerhalb ihrer Mauern bleibt nur die Macht, die nebenbei nach immer mehr Macht strebt. So wie beim Geld bedeutet diese Umstellung der Handlungskoordination auf die Macht eine Abkoppelung der Interaktion von lebensweltlichen Kontexten, die heute die Form einer Trennung zwischen den Politikvollstreckern (Staatsapparate) und der Öffentlichkeit (Bürgergesellschaft) annimmt. Die Macht setzt an den empirisch motivierten Bindungen an. Sie kodiert „einen zweckrationalen Umgang mit kalkulierbaren Wertmengen und (...) [ermöglicht] eine generalisierte strategische Einflußnahme auf die Entscheidungen anderer Interaktionsteilnehmer unter *Umgehung* sprachlicher Konsensbildungsprozesse“ (Habermas 1981b: 273; H.i.O). In der Welt der Macht und der Machtbeziehungen wirkt die Sprache genauso steril wie in der Welt des Geldes. Ob dies gerechtfertigt ist oder nicht, bleibt eine andere Frage.

Die handlungskoordinierte Bedeutung, die das Geld und die Macht als Kommunikationsmedien des Wirtschafts- bzw. des Verwaltungssystems aufweisen, ist offensichtlich. Aus dieser Perspektive bleiben für die Sprache nur sekundäre Funktionen übrig. Selbstverständlich wird sie nicht vollkommen ausgeschlossen. Wie Habermas behauptet, dient die Sprache den Medien allerdings in einer Hinsicht auch als Modell: „Einige Merkmale, z.B. die symbolische Verkörperung von semantischen Gehalten oder die Struktur von Anspruch und Einlösung, ahmen die Steuerungsmedien nach“ (Habermas 1981b: 393-394). Nichtsdestoweniger wird sie in dieser systemischen Dynamik verarmt und reduziert. Aus diesem Grund wirkt die These der *Standardisierung* der sprachlichen Kommunikation, der sprachlichen Leistungen treffend. In der Logik des Kapitalismus und des modernen Verwaltungsstaates wird die sprachlich vermittelte Kommunikation nur für einfache Funktionen standardisiert und in ihrer Rolle ersetzt. Dabei dienen die Medien „nicht nur der Ersparnis von Information und Zeit, (...) sondern auch der Bewältigung des Risikos, daß die Handlungssequenzen abreißen. Medien wie Geld oder Macht können die Kosten von Dissens weitgehend einsparen, weil sie die Handlungskoordination von sprachlicher Konsensbildung abkoppeln und gegenüber der Alternative von Einverständnis und fehlgeschlagener Verständigung neutralisieren“, so Habermas (1981b: 393). Die von Habermas, als „entsprachlicht“ bezeichneten Medien übernehmen die Funktion, Alter und Ego faktisch zu

verbinden, wobei die *guten Gründe* für etwas bzw. das *bessere Argument* nichts zu sagen haben. Im System wird die sprachlich vermittelte Kommunikation so standardisiert, dass sie sich lediglich auf die Beantwortung kommunikativer Angebote – Ja/Nein, als Akzeptation oder Ablehnung von Geld oder Macht – oder höchstens auf Elemente der Verständlichkeit möglicher verwirrender Interaktionen beschränkt²⁷. Geld und Macht entlasten also den Koordinations-, Interpretations- und Verständigungsaufwand, der in der Lebenswelt unverzichtbar erscheint – mit ernsthaften Konsequenzen (siehe unten Exkurs).

Bereits Kant (1784) bringt diese Situation auf den Punkt: „Ich habe nicht nötig zu denken, wenn ich nur bezahlen kann“. Solange das Bezahlen und Macht ausüben funktioniert, erweisen sich das Denken und das Sprechen offensichtlich als verzichtbar. Dieser durch die Medien erzeugte Entlastungseffekt operiert dadurch gleichsam als Komplexitätsreduktor. Ob anhand ihrer Nutzung etwas Bestimmtes erreicht werden soll, ist gleichgültig. In diesem Meer der Kontingenzen werden alle Absichten der Handelnden völlig neutralisiert. Das Geld versteht bloß den monetären Austausch, während die Macht lediglich zwischen Mächtigem und Unterworfenem differenziert. Dank jener Struktur kann diese systemische Dimension nur als eine Vernetzung von Handlungsfolgen konzipiert werden. Die Möglichkeit, aus der Teilnehmerperspektive von Angehörigen der Lebenswelt, mittels der sprachlich vermittelten Kommunikation an die Verantwortlichen der Betroffenen zu appellieren, verwandelt sich im System in reinen Nonsense. Mit seinen breiten Mauern schottet sich das System vollkommen davon ab, was auf der anderen Seite, auf der Seite der Lebenswelt stattfindet. Die schon existierende und noch zunehmende Ent-

27 Wenn jemand z.B. zu einer Buchhandlung hingeht, um sprechend und ohne Zahlung den Verkäufer von der Notwendigkeit zu überzeugen, ihm das Meisterwerk Roberto Bolaños zu besorgen, ist es höchst wahrscheinlich, dass er keinen Erfolg hat. In diesem Kommunikationsszenario, wo das Geld einer erfolgreichen Interaktion zwischen Buchhändler und Leser ermöglicht, scheinen die Wörter keinen anderen Wert zu haben, als für das Zustimmung (*ja, 2666 steht zur Verfügung*), das Ablehnen (*nein, 2666 ist nicht erhältlich*) oder das Präzisieren (*das Buch ist leider ausverkauft*) bestimmter Kommunikationsangebote. So wird es klar, dass die sprachlich vermittelte Kommunikation keinen Vorrang haben kann, wenn es sich um solche Interaktionsarten handelt. Dabei kann sie nur für die oben genannten einfachen Funktionen standardisiert werden.

3. *Scheitern der Verdrängung in der zeitgenössischen Soziologie: Jürgen Habermas*

koppelung des Systems von der Lebenswelt hat dadurch die Entwicklung einer sozialen Realität (in einem breiten Sinne des Wortes) ermöglicht, die sich – vom kollektiven Hintergrundwissen abstrahiert – in einem tauben Spiel der Fakten bewegt. Legitimität hat dort keine Rolle zu spielen.

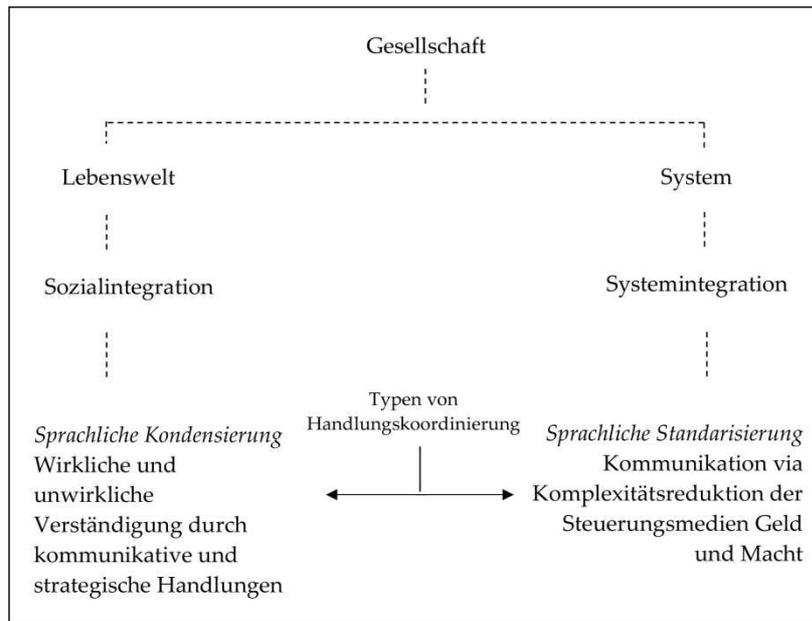


Abbildung 3.1: Typen von Handlungs koordinierung; Quelle: R.A.

Von daher stellt sich die Gesellschaft, die gleichzeitig als System und Lebenswelt konzipiert wird, dennoch fast – nur noch durch das Recht vermittelt – als innerlich entzweit dar. Die Gesellschaft wird letztendlich zwischen einer durch die sprachlich vermittelte Kommunikation *kondensierten* Lebenswelt und einem durch die dank der Medien (Geld und Macht) *standardisierte* sprachliche Kommunikation emergenten System differenziert; eine ganze Gesellschaftskonzeption, die dementsprechend zwei entgegengesetzte Dynamiken aufzeigt. Dadurch, dass Habermas beiden Dimensionen Rechnung trägt, kann er zu einer damit korrespondierenden Distinktion zwischen *Sozialintegration* und *Systemintegration* gelangen. Während erstere durch eine kommunikative Verständigung bestimmt wird, wird die zweite durch „die nicht-normative Steuerung von subjektiv

unkoordinierten Einzelentscheidungen integriert“ (Habermas 1981b: 226). Während sich die Evolution ersterer durch ein Auseinandertreten ihrer Komponenten (*Kultur, Gesellschaft* und *Persönlichkeitsstruktur*) vollzieht, bemisst sich die Evolution der zweiten an der Steigerung ihrer Steuerungskapazität.

Nichtsdestotrotz endet die Reflexion Habermas' über das Soziale und die Gesellschaft hierin nicht. Die Auseinandersetzung mit dem Recht, die er in *Faktizität und Geltung* entwickelt, versteht sich in diesem Kontext als eine Vertiefung dieser Gesichtspunkte. Die Rolle, die er dem Recht, wie schon in *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus* angedeutet, als Schrittmacher der Evolution zuweist, wird durch seine besondere Funktion als Scharnier zwischen System und Lebenswelt ergänzt (Habermas 1992: 77). Dies ergibt sich aus der Radikalisierung der erwähnten Entkoppelung von System und Lebenswelt, die die sprachlich vermittelte Kommunikation im Systemkontext umso sinnloser macht. Obwohl die Sprache als solche offener als die Medien ist, um die Probleme anderer Bereiche – als Metainstitution bzw. als Metamedium – aufzufassen und zu übersetzen, macht sie aber wenig Sinn, wenn es darum geht, ihre Botschaften verhaltenswirksam zu operationalisieren. Geld und Macht können nur auf monetäre und machtbezogene Botschaften antworten. Genau für die operative Übersetzung in jene Spezialkodizes ist die sprachliche Kommunikation auf das Recht angewiesen. In Habermas' Worten:

„Das Recht funktioniert gleichsam als Transformator, der erst sicherstellt, daß das Netz der sozialintegrativen gesamtgesellschaftlichen Kommunikation nicht reißt. Nur in der Sprache des Rechts können normativ gehaltvolle Botschaften gesellschaftsweit zirkulieren; ohne die Übersetzung in den komplexen, für Lebenswelt und System gleichermaßen offenen Rechtskode, würden diese in den mediengesteuerten Handlungsbereichen auf taube Ohren treffen“ (Habermas 1992: 78), und umgekehrt.

Das Recht bietet sich daher als komplementärer Mechanismus an, um in dieser wachsenden sozialen Entzweiung zu vermitteln oder sie bestenfalls unter Kontrolle zu bringen. Die Auseinandersetzung mit dem Recht erweist sich daher teilweise als Möglichkeit, um mit den Aporien des gesellschaftstheoretischen Bilds umzugehen, die in seinem Hauptwerk, in *TkH* dargestellt werden. Obwohl die Reflexion Habermas' über das Soziale und die Gesellschaft in *TkH* nicht endet, wird dort jedoch der Kern ihrer gesamten Logik herausgearbeitet. Hier zeigt sich diese zweidimensionale Dynamik, die die gesamte soziale Wirklichkeit kennzeichnet. Dies darf, einmal mehr, nicht übersehen werden. Wird die lebensweltliche Realität

3. *Scheitern der Verdrängung in der zeitgenössischen Soziologie: Jürgen Habermas*

ausgeblendet, werden *Kultur, Gesellschaft* (als legitime Ordnung verstanden) und *Persönlichkeitsstruktur* mit einem Handstreich ausgelöscht, als ob eine Gesellschaft ohne Vergangenheit, Geltungs- und Wertkonzeptionen oder Absichten entstehen könnte. Wird die systemische Realität – die auch sozial ist! – ausgeblendet, werden die Wirtschaft und die politische Verwaltung (d.h. Kapitalismus und Staat) außer Acht gelassen, als ob eine Gesellschaft ohne materielle (Re)Produktion und politische Organisation stabil sein könnte. Entweder durch das Sprechen oder durch die Steuerungsmedien wird also eine komplette soziale Wirklichkeit in Gang gebracht. Um dies zu erklären, reicht aus einer Perspektive der Handlungskoordination die sprachlich vermittelte Kommunikation aus, solange sie nach innen zwischen *Kondensierung* und *Standardisierung* unterschieden wird. Dennoch wird damit nicht alles ausgesagt.

II. *Das Subjekt auf der Basis der kommunikativen Kompetenz*

Aus der Perspektive der Handlungskoordination, der sozialen und der systemischen Integration, der Reproduktion der Lebenswelt und des Systems usw. ist die Theorie des kommunikativen Handelns unbestreitbar soziologischer Art. Auf dem besten Weg zu den Klassikern der Soziologie, avanciert Habermas' Gedankenführung seit den 70er Jahren endgültig zu einer Theorie, die, wie bei Durkheim und seiner Beschreibung der sozialen Tatsachen, Simmel und seiner Erklärung der Dynamik der Wechselwirkung oder Marx und seiner Deskription der naturwüchsigen Arbeitsteilung und ökonomischen Logik des Kapitalismus, die soziale Wirklichkeit als ein sui-generis-Phänomen begreift, aus welcher der Mensch dementsprechend *verdrängt* wird. Die Beziehung der Lebenswelt zum System bringt diesen Punkt zu seinem klarsten Ausdruck. Die Konzeption der modernen Gesellschaft als System und Lebenswelt zugleich ist das beste Korollarium für ein theoretisches Projekt, das mit erkenntnisanthropologischen Motiven begonnen hat und in einer wahrhaften soziologischen Theorie endet. Diese zweidimensionale Konzeption der Gesellschaft und die Theorie des kommunikativen Handelns im Allgemeinen soll gleichsam der weithin sichtbare Grabstein für die philosophisch-anthropologischen und geschichtsphilosophischen Fantasien aus der eigenen wie aus der Feder anderer sein.

Ist aber dieser zweidimensionale Gesellschaftsbegriff bzw. sind damit die auf der Basis der sprachlich vermittelten Kommunikation entwickelten

zwei Typen von Handlungskoordination konzipierbar, ohne ein bestimmtes Bild des Menschen – seiner sozialen Fähigkeiten – vorauszusetzen? Kann der Mensch aus dieser kommunikationstheoretisch konstruierten Realität wirklich *verdrängt* werden? Ausgehend von den soziologisch-anthropologischen Prinzipien (siehe Kapitel 2), erlaubt sich gleich eine noch schärfere bzw. klarere Frage, nämlich: wie soll der Mensch (Subjekt) sozial ausgestattet sein, damit die sprachlich vermittelte Kommunikation – sei es kondensierend oder standardisiert – und somit die Lebenswelt und das System in Gang gebracht wird? Der rekonstruktiven Struktur der soziologischen Anthropologie folgend wird es klar, dass die erwähnte Zweidimensionalität des gesellschaftlichen Bilds Habermas' bestimmte Hinweise auf die soziale Seite des Menschen gewährt, die in der Theorie des kommunikativen Handelns präsupponiert werden. Habermas, wie weiterhin sichtbar wird, scheint diese Situation, wenngleich nicht in ihrer ganzen Dimension, in Kauf zu nehmen. Die Annäherung an bzw. die Entwicklung seiner Theorie der sozialen Evolution, die die einseitige Idee einer bloßen Entwicklung der Produktivkräfte modifiziert, drückt diesen Umstand aus. Die soziale Evolution soll laut Habermas nicht nur zur Dimension der Expansion der Produktivkräfte bzw. der Komplexitätssteigerung (System) die Entwicklung einer Reife der Formen der Sozialintegration (Lebenswelt) hinzufügen, sondern auch mit Bezug auf bestimmte Lernfähigkeiten verstanden werden (Habermas 1976c: 176), die in beiden Sphären vorausgesetzt und faktisch von den Individuen eingebracht werden. Habermas zufolge führt aber dieser Gesichtspunkt auf keinem Fall zu einer Geschichtsphilosophie zurück (Habermas 1981b: 562), sondern bloß zur empirischen Vergewisserung der normativen Grundlagen kritischer Theorie, die dann in Homologie zur Entwicklungslogik der Gesellschaft bzw. der Weltbilder gesetzt werden kann.

Die Distanz zu Adorno wird dann erläutert. Adorno hat laut Habermas stets abgelehnt, „den normativen Gehalt kritischer Grundbegriffe unmittelbar zu explizieren“ (Habermas 1976b: 65-66). Er hat diese Aufgabe für falsche Positivität gehalten. Weder das ontologische noch das anthropologische Denken seien in der Lage, sich eines normativen Fundaments als eines ersten Unmittelbaren zu versichern. Die politische Gefahr eines solchen Unterfangens – als Reservoir für neue Formen der Ausbeutung und Unterdrückung – sind für Adorno und sogar, wie oben bezüglich Gehlens gezeigt, für Habermas selbst deutlich. Nichtsdestotrotz bestehe immer noch die Möglichkeit, diesen normativen Gehalt nicht ontologisch (ohne

3. *Scheitern der Verdrängung in der zeitgenössischen Soziologie: Jürgen Habermas*

Rückgriff auf ein erstes Unmittelbares), sondern dialektisch in der Form einer Entwicklungslogik zu rekonstruieren²⁸. So eröffnet sich der Weg dazu, diese *anthropologisch tiefsitzenden Strukturen*, mit der die Theorie der sozialen Evolution und nebenbei die Theorie des kommunikativen Handelns überhaupt rechnen (Habermas 1976d: 248; 1981b: 561-562), durch den dialektischen Begriff der Ich-Identität bzw. der Ich-Entwicklung und ohne Angst vor falscher Positivität zu fassen. Es ist, wie noch sichtbar werden wird, die Rekonstruktion dieser Ich-Entwicklung, welche die Entstehung von Subjekten ermöglicht und dementsprechend auf der Basis der sprachlich vermittelten Kommunikation steht.

Laut Habermas gibt es drei Traditionen, die sich mit der Ich-Identität beschäftigt haben, nämlich: die kognitivistische Entwicklungspsychologie (Piaget, Kohlberg), die vom symbolischen Interaktionismus geprägte Handlungstheorie (Mead, Blumer, Goffman u.a.) und die analytische Ich-Psychologie (Sullivan, Erikson). Wenn die letzten zwei Habermas zufolge daran scheitern, dass sie die einzelnen Entwicklungsdimensionen (d.h. die kognitive, interaktive und sprachliche Dimension) nicht überzeugend voneinander abgrenzen können (Habermas 1995c: 191), scheinen Piaget und Kohlberg sie alle mehr oder weniger zu berücksichtigen. Anhand einer Revision ihrer Standpunkte schlägt Habermas eine eigene Division der Ich-Entwicklung in vier Stufen vor: a) die symbiotische, b) die egozentrische, c) die soziozentrische/objektivistische und d) die universalistische Entwicklungsstufe. In der symbiotischen Stufe der ersten Lebensphase „lassen sich keine eindeutigen Indikatoren für eine klare subjektive Trennung zwischen Subjekt und Objekt finden. Anscheinend kann das Kind in dieser Phase den eigenen Körper nicht als Leib, als ein grenzerhaltendes System wahrnehmen. Die Symbiose zwischen Kind, Bezugsperson und physischer Umgebung ist so eng, daß im strikten Sinne von einer Abgrenzung der Subjektivität nicht sinnvoll gesprochen werden kann“ (Habermas 1995c: 198). Im nächsten Lebensabschnitt, der sich, wie unten erkennbar wird, mit Piagets sensumotorischer und präoperativer Entwicklungsphase deckt, „gelangt das Kind zu einer Differenzierung zwischen Ich und Um-

28 In dem Sinne folgt Habermas der Richtung, Marx im Anschluss an die Entwicklungspsychologie Piagets zu lesen, die Lucien Goldmann, dessen Kommunikationsverständnis jedoch der alten Übertragungsmetapher sehr gebunden blieb, umgerissen hat (vgl. Goldmann 1971 [1966]: 82 ff.; 1973 [1971]; auch Habermas 1976a: 39-40).

welt: es lernt, permanente Objekte in seiner Umgebung wahrzunehmen, ohne jedoch schon die Umwelt nach physischen und sozialen Bereichen eindeutig zu differenzieren (...) Das zeigt sich an den Erscheinungen des kognitiven und des moralischen Egozentrismus“ (Habermas 1995c: 198). Das Kind kann Situationen immer noch nicht unabhängig von seinem eigenen Standpunkt wahrnehmen, verstehen und beurteilen. Es denkt und handelt aus leibgebundener Perspektive. Mit dem Beginn des von Piaget als Stufe der konkreten Operationen bezeichneten Abschnitts (in der soziozentrisch-objektivistischen Phase)

„hat das Kind den entscheidenden Schritt zum Aufbau eines Systems der Ich-Abgrenzungen getan: es differenziert nun zwischen wahrnehmbaren und manipulierbaren Dingen und Ereignissen einerseits, verstehbaren Handlungssubjekten und deren Äußerungen andererseits, und es verwechselt nicht länger sprachliche Zeichen mit dem Referenten und der Bedeutung des Symbols. Indem das Kind der Perspektivität seines Standpunktes innewird, lernt es, seine Subjektivität gegenüber der äußeren Natur und der Gesellschaft abzugrenzen“, so Habermas (1995c: 198).

Erst von der Adoleszenz an gelingt es dem Jugendlichen, sich fortschreitend vom Dogmatismus der vorangehenden Entwicklungsphase zu befreien. Mit der Fähigkeit, die diese universalistische Entwicklungsstufe kennzeichnet, nämlich, hypothetisch zu denken und Diskurse zu führen, erreicht die Ich-Entwicklung ihren Gipfel, wobei das Ich reflexiv wird (Habermas 1995c).

Diese Entwicklung, in der das Neugeborene zum Subjekt wird, konzipiert Habermas aber nicht in Abstraktion der Umwelt, sondern, im Gegenteil, aufgrund des Kontakts und der Differenzierung zu ihr. Hierbei bildet sich ein Prozess heraus, bei dem sich die *Subjektivität der inneren Natur* des Ichs (des zukünftigen Subjekts) gegenüber der *Objektivität einer wahrnehmbaren äußeren Natur*, gegenüber der *Normativität der Gesellschaft* und gegenüber der *Intersubjektivität der Sprache* abgrenzt (Habermas 1995c: 194). Jede dieser Regionen entspricht einer bestimmten Entwicklungsform, die eine besondere Kompetenz erkennen lässt. Die *äußere Natur* korrespondiert mit einer *kognitiven Entwicklung*, für die Piaget und seine Schüler den wichtigsten Ansatz geleistet haben (vgl. Piaget/Inhelder 2004). Ihm zufolge besteht, wie bereits angedeutet, die kognitive Entwicklung aus vier Phasen, nämlich: die sensumotorische, die des anschaulichen Denkens, die des konkret operativen Denkens und schließlich die des formal-operationalen Denkens. Diese Stufen „lassen sich allgemein dadurch charakterisieren, daß sich die primitiven Handlungen und Handlungs-

3. *Scheitern der Verdrängung in der zeitgenössischen Soziologie: Jürgen Habermas*

schemata der ersten, der sensumotorischen Entwicklungsphase, in innere und äußere Koordinierungen differenzieren und daß die Entwicklungslinie der inneren Koordinierungen einer Verlagerung von außen nach innen, also einer wiederholten Interiorisierung folgt“ (Habermas 1995c: 216). Den Beginn einer Distanzierung gegenüber der äußeren Natur erlaubt aber erst das anschauliche Denken, obwohl es von dem eigenen Leib abhängig bleibt, „das einen Handlungsablauf erinnernd oder antizipierend vorstellen, d.h. zeitlich diskrete Dinge und Ereignisse uno actu vergegenwärtigen kann“ (Habermas 1995c: 217; Piaget/Inhelder 2004: 59 ff.). Das konkret operative Denken verfügt dann nicht nur über simultane „Vorstellungsbilder von zeitlich diskreten Vorgängen, es kann vielmehr die Rückwirkungen gegensinniger Bewegungen vorwegnehmen und systematisch verknüpfen“ (Habermas 1995c: 217; Piaget/Inhelder 2004: 95 ff.). Auf der Stufe des formal-operationalen Denkens „wird schließlich die Wirklichkeit im Hinblick auf mögliche Sachverhalte, die der Fall, aber auch nicht der Fall sein können, modalisiert und aus überzeitlich geltenden nomologischen Zusammenhängen erklärt“ (Habermas 1995c: 217; Piaget/Inhelder 2004: 129 ff.). Dadurch ergibt sich eine kognitive Entwicklung, die, obgleich sie sich auf die äußere Natur bezieht, „nicht allein als Konstruktion eines äußeren Universums verstanden wird, sondern als die Konstruktion eines Bezugssystems für die gleichzeitige Abgrenzung der objektiven und der sozialen und subjektiven Welt“ (Habermas 1981a: 106).

Die *Gesellschaft* als der symbolisch vorstrukturierte Wirklichkeitsausschnitt korreliert mit einer *interaktiven Entwicklung*, die sich in strukturell analogen Entwicklungsstufen zu der kognitiven vollzieht (Habermas 1995c: 224) und in Verbindung mit der von Kohlberg behaupteten Entwicklung des moralischen Bewusstseins steht. Die interaktive Entwicklung lässt sich einerseits in drei Stufen kennzeichnen, und zwar, die präödpale oder präkonventionelle, die konventionelle und die postkonventionelle Stufe. „Während am Beginn der präkonventionellen Entwicklung Handlungen, Motive und Handlungssubjekte noch auf einer einzigen Realitätsebene wahrgenommen werden (moralischer Realismus), rücken auf der konventionellen Stufe sowohl die Motive wie auch die Akteure und die Normen selber auf eine Realitätsebene, die gleichsam hinter den konkreten Handlungen liegt“, so Habermas (Habermas 1995c: 221). Auf der postkonventionellen Stufe „wird das Subjekt zusammen mit seinen Motiven und den rechtfertigenden Prinzipien auch noch hinter die Realitätsebene der Normen, überhaupt der bestehenden sozialen Handlungssys-

teme zurückgenommen“ (Habermas 1995c: 221). Diese Realitätsebenen bedeuten „eine Differenzierung zwischen den Handlungen des interagierenden Subjekts und einer fortschreitend distanzierten gesellschaftlichen Realität“ (Habermas 1995c: 221) – so wird das Ich von der Gesellschaft abgegrenzt. Dieser Prozess ist aber andererseits, wie angeführt, mit der Entwicklung des moralischen Bewusstseins verbunden, das von Habermas – Kohlberg folgend – als die Fähigkeit bezeichnet wird, von der „interaktiven Kompetenz für eine *bewußte* Verarbeitung moralisch relevanter Handlungskonflikte Gebrauch zu machen“ (Habermas 1976b: 82; H.i.O.). Laut Kohlberg sind bei moralischem Bewusstsein drei Niveaus zu unterscheiden, die ihrerseits innerlich in zwei Stufen differenziert werden: (a) Preconventional Level: „At this level the child is responsive to cultural rules and labels of good and bad, right or wrong, but interprets these labels in terms of either the physical or the hedonistic consequences of action (punishment, reward, exchange of favors), or in terms of the physical power of those who enunciate the rules and labels“ (Kohlberg 1973: 631). Dieses Niveau wird dann intern differenziert zwischen der *punishment and obedience orientation* und der *instrumental relativist orientation*. (b) Conventional Level: “At this level, maintaining the expectations of the individual’s family, group, or nation is perceived as valuable in its own right, regardless of immediate and obvious consequences. The attitude is not only one of conformity to personal expectations and social order, but of loyalty to it, of actively maintaining, supporting, and justifying the order, and of identifying with the person or group involved in it” (ebd.: 631). Innerhalb dieses Niveaus unterscheidet Kohlberg zwischen der *interpersonal concordance or ‚good boy-nice girl orientation‘* und der *law and order orientation*. (c) Postconventional, autonomous, or principled level: „At this level, there is a clear effort to define moral values and principles which have validity and application apart from the authority of the groups or persons holding these principles, and apart from the individual’s own identification with these groups” (ebd.: 631-632). Laut Kohlberg wird diese Stufe zwischen der *social-contract legalistic orientation* und der *universal ethical principle orientation* differenziert. Die Bedeutung dieser moralischen Dimension ist klar. Nicht zuletzt auf diesem Niveau identifiziert Habermas die Lernprozesse, die dann für die soziale Evolution eine Schrittmacherfunktion einnehmen (Habermas 1976c: 176), sofern sie sich als schlüssig für die Etablierung der Form und Reife der sozialen Integration erweisen.

3. *Scheitern der Verdrängung in der zeitgenössischen Soziologie: Jürgen Habermas*

Die *Intersubjektivität der Sprache* korrespondiert schließlich mit der Entwicklung einer *Sprachkompetenz*, für welche die Transformationsgrammatik (Chomsky) wichtige Anstöße gegeben hat. Der Umstand, dass die Sprachintuitionen der Sprecher, „die die Auswahl der Daten für die Überprüfung der Grammatikmodelle bestimmen, Resultate eines Entwicklungsprozesses darstellen“, erzwingt Habermas zufolge auch in der von Chomsky angeregten Psycholinguistik eine Umorientierung unter entwicklungslogischen Standpunkten (Habermas 1995c: 190-191): von daher die Aufstellung dreier Entwicklungsstufen, die die erhebliche Relevanz der Sprache für die Ich-Entwicklung zum Ausdruck bringt. Auf der ersten Stufe beherrscht das Kind *symbolisch vermittelte Interaktionen*, bei denen Sprechen und Handeln nicht klar voneinander differenziert sind. Der „semantische Gehalt der Äußerung ist unmittelbar handlungsbezogen“. Auf der zweiten Stufe der *propositional ausdifferenzierten Rede* wird die Doppelstruktur der Rede ausgebildet, womit jene Unterscheidung zwischen der interpersonalen Beziehung und dem propositionalen Gehalt getroffen werden kann. Auf diesem Niveau, das zentral für die Teilnahme an sprachlich vermittelten Kommunikationen wirkt, „kann der Heranwachsende auf der Grundlage des [dabei; R.A.] ausgebildeten Systems von Sprechakten nicht nur in globaler Weise kommunikativ handeln, sondern zwischen einem interaktiven, einem kognitiven und einem expressiven Gebrauch der Sprache differenzieren“, so Habermas (1995c: 208). Auf der dritten Stufe der *argumentativen Rede* erwirbt schließlich „der Jugendliche die Fähigkeit, vom kommunikativen Handeln zum Diskurs überzugehen“ (Habermas 1995c: 208), bei dem die zunächst naiv akzeptierten Geltungsansprüche in Frage gestellt werden können.

Bei Betrachtung der Ich-Entwicklung in Zusammenhang mit der Entwicklung der drei Kompetenzen (kognitive, interaktive und sprachliche), wird die Ich-Entwicklung als ein System von Abgrenzungen begreifbar, worin sich dementsprechend die Subjektivität der inneren Natur gegenüber der Objektivität einer wahrnehmbaren äußeren Natur, gegenüber der Normativität der Gesellschaft und gegenüber der Intersubjektivität der Sprache abgrenzt. „Dabei weiß sich das Ich nicht nur als Subjektivität, sondern als eine Instanz, die gleichzeitig in Kognition, Sprache und Interaktion die Grenzen der Subjektivität ‚immer schon‘ transzendiert hat“, so Habermas (1995c: 194-195). Dank dieses Abgrenzungsprozesses, bei dem sich die innere Natur mit Hilfe dieser dreidimensionalen Umwelt zu reflektieren lernt, kann das Subjekt an sich entstehen. Dabei entwickelt das

sich formierende Subjekt die genannten kognitiven, interaktiven und sprachlichen Kompetenzen, die ihm zum Erwerb einer, wie sich weiterhin zeigt, allgemeinen Kompetenz, und zwar einer *kommunikativen Kompetenz* verhelfen, die es schließlich ermöglicht, an der sprachlich vermittelten Kommunikation als Subjekt aktiv teilzunehmen. Der Begriff der kommunikativen Kompetenz ist zwar auch anders interpretiert worden. In einem allgemeineren Rahmen drückt er (als theoretisches Projekt) die Aufgabe aus, die sie mit der Universalpragmatik gleichsetzt, nämlich das Regelsystem, „nach dem wir Situationen möglicher Rede überhaupt hervorbringen oder generieren“ (Habermas 1971b: 102), nachzukonstruieren. Als Theorie soll dabei die kommunikative Kompetenz die Leistungen erklären, „die Sprecher oder Hörer mit Hilfe pragmatischer Universalien vornehmen, wenn sie Sätze (oder extraverbale Ausdrücke) in Äußerungen gebrauchen“ (Habermas 1995a: 89). Nichtsdestotrotz wird, wenngleich damit verbunden, die kommunikative Kompetenz im Kontext der Ich-Entwicklung eben als die Einheit der drei erwähnten kognitiven, interaktiven und sprachlichen Kompetenzen verstanden, die das Ich fähig zu dessen Partizipation am Sozialen (an der sprachlich vermittelten Kommunikation) macht. Es ist dann *allein diese kommunikative Kompetenz, die die Subjekte zu Subjekten macht* (Habermas 1995a: 77). Die folgende Abbildung fasst die Idee der kommunikativen Kompetenz zusammen:

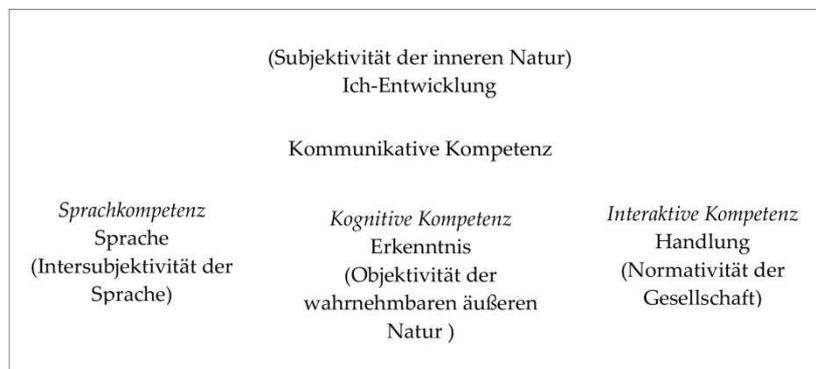


Abbildung 3.2: Kommunikative Kompetenz; Quelle: R.A.

Die Form der kommunikativen Kompetenz ist dennoch nicht abstrakt, sondern konkret und sichtbar. Das Subjektbild der Theorie des kommuni-

kativen Handelns ist zwar mehrdimensional, doch kann es unter einem allgemeinen und konkreten Begriff dargestellt werden. Wenngleich sich seine Basis im Verständnis des Subjektes als erkenntnis-, sprach- und handlungsfähig, d.h. als Resultat oder Personifizierung einer allgemeinen Entwicklung kognitiver, sprachlicher und interaktiver Kompetenzen, findet, wird auch darin insbesondere eine Eigenschaft identifizierbar, die neben der kommunikativen Kompetenz und, wie unten zu sehen ist, im Verständnis vom Sozialen eine wichtige Rolle spielt. Dabei ist auf das Charakteristikum zu verweisen, das Habermas erlaubt, den Vernunftbegriff mit Hilfe der Sprache und der Geltungsansprüche zu *retten*, und zwar auf die *Zurechnungsfähigkeit*. Diese Eigenschaft, die sich als die Grundlage für eine notwendige Reziprozität und Symmetrie beim Sprechen erweist und eine Überwindung des Egozentrismus bedeutet, positioniert sich als erstes Ziel der Ich-Entwicklung. Habermas selbst ist diesbezüglich besonders klar: „Erst von dem erwachsenen Subjekt dürfen wir sagen, daß das Ich selbst seine Subjektivität abgrenzt und erhält. Diese Integrale Kompetenz meinen wir, wenn wir von einem [erkenntnis-; R.A.] sprach- und handlungsfähigen Subjekt sagen, es sei zurechnungsfähig. Die Ausbildung der Ich-Identität bedeutet die Ontogenese der Zurechnungsfähigkeit“ (Habermas 1995c: 198). Kann aber dieser ontogenetische Prozess gesellschaftsweit Resonanz bzw. Erklärungswert entwickeln? Wie sieht der Verlauf der Ich-Entwicklung in Bezug auf die ganze Gesellschaft aus?

Die Revidierung der von Habermas mehr oder weniger explizit akzeptierten *anthropologisch tiefsitzenden Strukturen* sagt viel über die soziale Dimension des Menschen aus, die in der Theorie des kommunikativen Handelns vorausgesetzt wird. Jene *Strukturen* haben die Form einer Entwicklungslogik und von Lernprozessen, die hauptsächlich auf der Basis der Dynamik der Lebenswelt rekonstruiert werden. Wie sich weiterhin zeigt, weisen die Entwicklungsbahnen eine klare Korrelation mit den Strukturen der Lebenswelt auf. Die kognitive Entwicklung korrespondiert mit der objektiven Welt, die als *Kultur* begriffen wird. Die interaktive Entwicklung entspricht der sozialen Welt, die als *Gesellschaft* bezeichnet wird. Die Ich-Entwicklung, also die Entwicklung der Subjektivität, korreliert mit der subjektiven Welt, die innerhalb der Lebenswelt als *Persönlichkeitsstruktur* identifiziert wird. Diese drei Instanzen entwickeln sich im Medium der Sprache – dank der sprachlichen Entwicklung –, die ermöglicht, dass sich jede Komponente zu den anderen nicht als Umwelten bezieht. Wie verhält es sich jedoch mit dem Subjekt im System? Was pas-

sichert mit dem Subjekt, sobald die Interaktionen von den sprachlich vermittelten Kommunikationen nicht mehr kondensiert und letztere sogar standardisiert werden? Obwohl Habermas die Existenz eines Subjekts hinter seiner Konzeption der sprachlich vermittelten Kommunikation mehr oder weniger explizit einräumt (vgl. Habermas 1981b: 561-562), wird seine Erklärung so auf die Lebenswelt beschränkt, dass es fast verschwindet, wenn es sich um das System handelt. Wie kann es aber möglich werden, die systemische Dimension einzubeziehen, damit die Überlegungen zum Subjekt, zur kommunikativen Kompetenz, im System auch sinnvoll werden? Als Instrument für die Umsetzung einer solchen Aufgabe soll die Idee der kommunikativen Kompetenz (als Zusammenfassung der sozialen Kompetenzen des Subjekts) durch eine Distinktion verstanden werden, die dem Unterschied von Lebenswelt und System Rechnung trägt. Im Einklang mit der Idee der sprachlich vermittelten Kommunikation und ihrer inneren Unterscheidung zwischen Kondensierung/Standardisierung wird hierbei die Distinktion *Unverzichtbarkeit/Verzichtbarkeit* vorgeschlagen, um das einheitliche Bild des Subjekts, sowohl in der Lebenswelt als auch im System, zu wahren.

Im Kontext der Lebenswelt wird die kommunikative Kompetenz, d.h. das Erlangen der kognitiven, sprachlichen und interaktiven Kompetenzen, *unverzichtbar*. Dabei müssen jedoch zwei Niveaus differenziert werden, je nachdem, ob die kommunikative Kompetenz unvollständig oder vollständig entwickelt worden ist; ob sie also in einem *schwachen* oder *starken* Sinn verstanden wird. Solch ein Unterschied entspricht der obengenannten Differenz zwischen der kommunikativ normalen Interaktion, in der das kommunikative und das strategische Handeln und damit *wirkliche* und *unwirkliche* Verständigungen Platz haben (*schwach*), und dem Diskurs, in dem die Geltungsansprüche, die schon bei der Interaktion operieren, nicht mehr naiv angenommen werden (*stark*). Der *schwache*, aber basale Erwerb der kommunikativen Kompetenz korreliert mit der Entstehung der Geltungsbasis der Rede und der dementsprechenden Differenzierung von Sprechhandlungen. Diese Situation findet selbstverständlich in der Entwicklung des Ichs statt, im Moment, wo das System von Abgrenzungen deutlich wird, und zwar, *wenn sich das Ich am Ende der soziozentrisch-objektivistischen Phase befindet*. In diesem Moment hat die kognitive Entwicklung zu einer Objektivierung der äußeren Natur, die interaktive Entwicklung zur komplementären Verbindung generalisierter Verhaltenserwartungen und eben die sprachlich-kommunikative Entwicklung zur

3. *Scheitern der Verdrängung in der zeitgenössischen Soziologie: Jürgen Habermas*

Beherrschung eines Systems von Sprechakten geführt (Habermas 1976a: 15). Hier und nicht vorher tritt das Ich in die zweite Stufe seiner Sprachentwicklung (der *propositional ausdifferenzierten Rede*) ein, auf der dann die sprachliche Äußerung selbst dem operierenden Abgrenzungssystem gerecht wird. Die sprachliche Äußerung wird dementsprechend abgegrenzt „(a) gegenüber anderen, semantisch gehaltvollen, aber nichtverbalen Äußerungen (Gesten); (b) gegenüber dem Handlungskontext, in den sie eingebettet ist; (c) gegenüber der normativen Realität der Gesellschaft (Handlungsnormen und Werten); (d) gegenüber der Subjektivität des Sprechers; (...) Alle diese Bezüge finden (f) in der inneren Organisation der Rede ihren Niederschlag; sie bestimmen die Geltungsbasis sprachlicher Kommunikation“, so Habermas (1995d: 238). Mit der in (a) beschriebenen „Verselbständigung einer Sphäre regelrecht (oder regelwidrig) erzeugter, grammatisch geformter Gebilde entsteht die Notwendigkeit, einen Ausdruck als Element einer Sprache zu beurteilen“ (Habermas 1995d: 242-243). Die *Verständlichkeit* differenziert sich somit als universalen Anspruch. Mit der unter b) beschriebenen „Ausdifferenzierung von Aussageninhalten entsteht die Notwendigkeit, zu beurteilen, ob eine Proposition wahr oder falsch ist; und ob ein Gegenstand, von dem etwas ausgesagt wird, identifiziert werden kann oder nicht, was bedeutet: ob die Proposition wahr sein könnte, oder ob sie sinnlos ist“ (Habermas 1995d: 243). Damit wird der *Wahrheitsanspruch* ausdifferenziert. Mit der unter c) genannten „Trennung von Rede und normativem Hintergrund entsteht die Notwendigkeit, eine gegebene Äußerung im Hinblick darauf zu beurteilen, ob sie sozial verbindliche Werte oder eine bestehende Norm erfüllt und in diesem Sinne richtig ist, oder ob sie gegen etablierte Erwartungsstrukturen verstößt“ (Habermas 1995d: 243). Die *normative Richtigkeit* kann dann zur Verfügung stehen. Schlussendlich entsteht mit der unter d) genannten „Trennung von Rede und Subjektivität des Sprechenden die Notwendigkeit, die ausgedrückte Intention des Sprechers daraufhin zu beurteilen, ob der Sprecher sie wahrhaftig oder unwahrhaftig äußert“ (Habermas 1995d: 243). *Wahrhaftigkeit* kann dadurch als differenzierter Anspruch betrachtet werden.

Die formierte Geltungsbasis der Rede, mit der sich auch die verschiedenen Sprachverwendungen bzw. Sprechhandlungen (d.h. *konstative, regulative, expressive*) differenzieren, erweist sich dadurch als Ausdruck einer sprachlich internen Abgrenzung der verschiedenen Regionen der Ich-Entwicklung. Jede einzelne Äußerung lässt sich somit prüfen, „ob sie

wahr oder unwahr, gerechtfertigt oder ungerechtfertigt, wahrhaftig oder unwahrhaftig, verständlich oder unverständlich ist, weil in der Rede, gleichviel mit welcher Hervorhebung, stets Ausschnitte der äußeren Natur, der Gesellschaft, der inneren Natur und der Sprache selber zugleich zum Ausdruck gelangen“ (Habermas 1995c: 206). Und dies alles kann nur als Konsequenz der basalen Entwicklung des Subjekts bzw. seiner kommunikativen Kompetenz begriffen werden. Erst in dieser Entwicklungsphase, die einen schwachen Erwerb der kommunikativen Kompetenz kennzeichnet, können kommunikative als auch strategische Handlungen durchgeführt werden. Mit der Formierung der Geltungsbasis der Rede lernt das Subjekt als von nun an *erkenntnis-, sprach- und handlungsfähiges* Subjekt, die Seinsmodalitäten zu beherrschen, d.h. Sein und Schein (Wahrheit), Sein und Sollen (Richtigkeit), Wesen und Erscheinung (Wahrhaftigkeit) und Zeichen und Bedeutung (Verständlichkeit) zu unterscheiden²⁹ (Habermas 1995c: 211). Es ist nun auf dieser Basis möglich, dass das Subjekt innerhalb der Lebenswelt *verständigungs-* oder *erfolgsorientiert* handeln kann. Dadurch, dass sich im Rahmen des wahren Seins, der richtigen Geltung, der wahrhaftigen Erscheinung und der klaren Verständlichkeit bewegt wird, versetzt dies auch unmittelbar in die Lage, von der anderen Seite der Unterscheidung zu profitieren. Und das heißt: Täuschungen des bloßen Seins, Manipulationen der scheinbaren Geltung, trügerische Erscheinungen und bloße Missverständnisse auszunutzen. Dafür eignet sich auch die Zurechnungsfähigkeit, die der kommunikativen Kompetenz in ihrem schwachen Sinn zuzurechnen ist. Um sich im kommunikativen Handeln zu bewegen, aber auch, um auf eine strategische Weise handeln zu können, muss Zurechnungsfähigkeit bestehen oder sie zumindest unterstellt werden. Damit eine sprachlich vermittelte Kommunikation, abgesehen davon, ob sie verständigungs- oder erfolgsorientiert ist, gelingen kann, müssen sich wechselseitig die Beteiligten für zurechnungsfähig halten, d.h., dass sie den kindlichen Egozentrismus überwunden haben und für ihre Handlungen verantwortlich sind. Auf diese Weise kann es möglich sein, „auf die supponierte Verantwortlichkeit eines Subjekts, dem seine Äußerungen zugerechnet werden können“ zu rekurrieren (Habermas 1971b:

29 Von daher wird klarer, weshalb die Verständigung als ein Prozess der Einigung „unter [erkenntnis-; R.A.] sprach- und handlungsfähigen Subjekten“ gilt (Habermas 1981a: 386).

3. *Scheitern der Verdrängung in der zeitgenössischen Soziologie: Jürgen Habermas*

129). In diesem Sinne kann das Subjekt als *rational* (Habermas 1981a: 34) oder *vernünftig* (Habermas 1971b: 130) gelten.

Obwohl die kommunikative Kompetenz in einem schwachen Sinne reicht, damit die sprachlich vermittelte Kommunikation eine Interaktion kondensiert, ist nunmehr indiziert, dass sie in einem *starken* Sinne zu einem anderen (höheren) Niveau gelangen kann. Die Vervollständigung der kommunikativen Kompetenz findet auch in der Entwicklung des Ichs statt, doch erst, *wenn sich der Jugendliche in der universalistischen Stufe befindet* – d.h. wenn das Subjekt die Vereinigung der vollkommen entwickelten kognitiven, interaktiven und sprachlichen Kompetenzen erreicht. In diesem Moment wird das Subjekt zu zwei Dingen fähig: Zum einen ist es in der Lage, die Geltungsansprüche nicht mehr naiv zu akzeptieren. Zum anderen – und mit dem Ersten verbunden – kann es sowohl „den Objektivismus einer gegebenen Natur transzendieren und das Gegebene im Lichte von Hypothesen aus zufälligen Randbedingungen erklären, wie auch den Soziozentrismus einer überlieferten Ordnung sprengen und die bestehenden Normen im Lichte von Prinzipien als bloße Konventionen verstehen (und gegebenenfalls kritisieren)“ (Habermas 1976a: 16). Wie erläutert, gelingt es dem Jugendlichen erst von der Adoleszenz an, sich fortschreitend vom Dogmatismus der vorangehenden Entwicklungsphase zu befreien. Mit der Fähigkeit, hypothetisch zu denken, wird das System der Ich-Abgrenzung reflexiv und kann der Jugendliche in der dritten Stufe seiner Sprachentwicklung (der *argumentativen Rede*) eintreten, wobei er dann Diskurse führen kann. In Habermas' Worten:

„Mit dem Übergang zum ausgebildeten System der Sprechhandlungen [in der zweiten Stufe; R.A.] kann der propositionale Gehalt vom Beziehungsaspekt einer Äußerung getrennt und im kognitiven Sprachgebrauch als Aussage zum Thema gemacht werden; aber der Aussageinhalt bleibt auf dieser Stufe noch so ins kommunikative Handeln eingebettet, daß der für ihn erhobene Geltungsanspruch naiv angenommen oder verworfen, aber nicht als solcher in hypothetischer Einstellung bearbeitet werden kann. Erst mit dem Übergang zum Diskurs kann der Geltungsanspruch einer Behauptung bzw. der Richtigkeitsanspruch eines Gebots (oder der Angemessenheitsanspruch einer Bewertung) vom propositionalen Gehalt getrennt, explizit in Frage gestellt und zum Thema erhoben werden“ (1995c: 210).

Auf dieser Entwicklungsstufe, die der Welt des formal-operationalen Denkens und der postkonventionellen Moral entspricht (Habermas 1995c: 215), erreicht dann das formierte Subjekt gleichsam seinen höchsten Gipfel. So beschaffen, ist das Subjekt nicht nur *erkenntnis-, sprach- und*

handlungsfähig, sondern auch *diskursfähig* (Edelmayer 2012). Im vervollständigten Erwerb dieser kommunikativen Kompetenz wird dem Subjekt eine Welt erschlossen, in der nebenbei eine universale Sprach- bzw. Diskursethik ihren Weg finden kann³⁰. Jene Möglichkeit verankert sich in der schon dargestellten idealen Sprechsituation, die den Platz für den *Streit der Argumente* bzw. für den *zwanglosen Zwang des besseren Argumentes* bereitet. Wie entwickelt aber auch immer die kommunikative Kompetenz ist – in jedem Fall wird die *Unverzichtbarkeit* ihrer basalen Entwicklung deutlich, soweit es sich um den soziokulturellen Kontext handelt. Sei es daher durch eine schwache Evolution der kommunikativen Kompetenz, die eine normale Interaktion möglich macht, oder durch ihre vollständige Entfaltung, die den Schritt zum Diskurs ermöglicht: diese Fähigkeit wird für die Existenz und die Selbstverwirklichung des Subjektes unabdingbar, wenn es in der Welt der Sprache, in der Lebenswelt kommunizieren will.

Etwas anderes gilt allerdings für die kommunikative Kompetenz (sei es in einem *schwachen* oder *starken* Sinne) und für das Subjekt (als *erkenntnis-, sprach- und handlungsfähiges* oder *diskursfähiges* Subjekt), sobald das System in Betracht gezogen wird. Die Entlastung, die die Standardisierung der sprachlich vermittelten Kommunikation zur Folge hat, schlägt sich auch in der *Verzichtbarkeit* der Inangangsetzung der verschiedenen Kompetenzen nieder, die für die Reproduktion der Lebenswelt unabding-

30 Nach Habermas ist das Schema Kohlbergs bezüglich der Entwicklung des moralischen Bewusstseins unvollständig. Das ergibt sich aus einer detaillierten Analyse, die hier nur sehr kurz zusammengefasst werden kann. Die Stufe, bei der der praktische Diskurs, über das Monologische hinaus, stattfindet, ist nicht von der letzten Stufe Kohlbergs differenziert. Damit wird aber ein wichtiger Unterschied übersehen: „das Prinzip der Rechtfertigung von Normen ist nun nicht mehr der monologisch anwendbare Grundsatz der Verallgemeinerungsfähigkeit, sondern das gemeinschaftlich befolgte Verfahren der diskursiven Einlösung von normativen Geltungsansprüchen. Ein unerwartetes Nebenergebnis unseres Versuchs, die Stufen des moralischen Bewußtseins aus der interaktiven Kompetenz abzulesen, besteht in dem Nachweis, daß Kohlbergs Stufenschema unvollständig ist“ (Habermas 1976b: 85). Zu diesem soll dann eine nächste Stufe hinzugefügt werden, die eine moralische und politische Freiheit als Horizont konzipiert und dieses erwähnte Programm einer universalen Sprachethik – die den Menschen als Mitglied einer fiktiven Weltgesellschaft betrachtet – gleichsam legitimiert (Habermas 1976b: 83).

bar sind. Das Erscheinen der entsprechlichten Medien Geld und Macht neutralisiert nicht nur die Intentionen der Teilnehmer an der standardisierten Interaktion, sondern stellt die Entwicklung ihrer kommunikativen Kompetenzen – schon in ihrem schwachen Sinne – als eine völlig *verzichtbare* Tätigkeit dar. Ob die Subjekte, die hinter der systemischen Stele stehen und sie ermöglichen, *gleichzeitig* die Stufe des konkret-operativen Denkens (kognitiv), die konventionelle Entwicklungsphase der Interaktion (interaktiv) und des moralischen Bewusstseins, die Stufe der propositional ausdifferenzierten Rede (sprachlich) sowie allgemein das Ende der soziozentrisch-objektivistischen Phase der Ich-Entwicklung erreichen, nach der die kommunikative Kompetenz in einem *schwachen* Sinne erworben wird, erweist sich als unbedeutend. Genauso wertlos wäre dann das Erlangen der kommunikativen Kompetenz in einem *starken* Sinne, wo das Subjekt zur Phase des formal-operationalen Denkens (kognitiv), der postkonventionellen Interaktion (interaktiv) oder des postkonventionellen moralischen Bewusstseins, der argumentativen Rede (sprachlich) und allgemein der universalistischen Ich-Entwicklung gelangt. Hinter den Medien Geld und Macht braucht es weder *erkenntnis-, sprach- und handlungsfähige* noch *diskursfähige* Subjekte. Selbstverständlich finden sich im Kapitalismus und bei der Machtausübung des modernen Staates Subjekte, die nebenbei ihre Ich-Entwicklungen zumindest zum Erwerb einer kommunikativen Kompetenz in einem schwachen Sinne erreicht haben. Vor allem in der Administration der Macht werden oft rhetorische Mittel benötigt. Doch diese werden in der faktischen Ausübung dieser Steuerungsmedien unnötig. Sowohl das Geld als auch die Macht basieren auf einem emergenten Koordinierungstyp, dessen Existenz als eine Vernetzung von Folgen instrumentellen Handelns begriffen wird, die gegenüber denjenigen Akteuren, die sie zu entstehen ermöglicht haben, indifferent wirkt.

Obwohl innerhalb dieser materiellen Dimension der Gesellschaft aus der systemtheoretischen Perspektive nur jene unabsichtlichen Folgen als wichtig betrachtet werden, werden aus der handlungstheoretischen Perspektive, die deren Entstehung erklärt, die instrumentellen Handlungen bzw. die zweckmäßige Struktur hervorgehoben. Wie oben gezeigt, ist das instrumentelle Handeln kein Beispiel sozialen Handelns (Habermas 1995a: 23; 1981a: 385). Es kann zwar mit sozialen Handlungen verknüpft sein, ist aber an sich kein soziales Handeln. Von daher auch seine Rolle in der systemischen Reproduktion der Gesellschaft, insofern es Handlungseffekte produziert, die aus „Handlungsergebnissen (soweit der gesetzte

Zweck realisiert worden ist), Handlungsfolgen (die der Akteur vorhergesehen und mitintendiert bzw. in Kauf genommen hat) und [besonders wichtig für die Emergenz des Systems; R.A.] Nebenfolgen (die der Akteur nicht vorhergesehen hat) [bestehen; R.A.]“ (Habermas 1981a: 385). Was sich aber in dieser instrumentellen Prozedur mit Bezug auf das Subjekt als zentral erweist, ist vor allem die *Fähigkeit* „zu Zwecksetzung und zielgerichtetem Handeln“ (Habermas 1981a: 151). In diesem Kontext kann nur die *kognitive Entwicklung* des Subjekts durch das Lernen von Fertigkeiten und Qualifikationen eine besondere Relevanz aufweisen. Habermas selbst hat dargestellt, in welcher Weise zwischen Kognition und instrumentellem Handeln ein besonderer Zusammenhang besteht (siehe Habermas 1977: 196; 1969b: 56). Wie Habermas behauptet, ergibt sich das instrumentelle Handeln „(logisch) aus den unter kognitiver Kompetenz aufgezählten Regelsystemen“ (Habermas 1977: 196), die mit Technologien, Kausalität und gesetzmäßiger Zusammenhang von Dingen und Ereignissen identifiziert werden. Der Kern des instrumentellen Handelns wird also von den entsprechenden Leistungen operativer Intelligenz (Habermas 1977: 202) oder, um bei den dargestellten Strukturen zu bleiben, des konkret-operativen Denkens gebildet. Ob das für die Entfaltung instrumenteller Handlungen notwendige Erlangen dieser kognitiven Phase in Korrespondenz mit der konventionellen Entwicklungsphase der Interaktion (interaktiv) und des moralischen Bewusstseins, mit der Stufe der propositional ausdifferenzierten Rede (sprachlich) und allgemein mit dem Ende der soziozentrisch-objektivistischen Phase der Ich-Entwicklung (was zusammen den Erwerb der kommunikativen Kompetenz in einem schwachen Sinne voraussetzt), ist zumindest wahrscheinlich, aber dennoch gleichgültig.

Wenngleich die Subjekte, die am System teilnehmen, die geschilderte, komplette Entwicklung erreichen haben können, wird diese in der *Standardisierung* der sprachlich vermittelten Kommunikation überflüssig. Das wird besonders bei der Betrachtung des Problems der Zurechnungsfähigkeit im System deutlich. Da, wo die Intentionen neutralisiert werden, kann keiner Verantwortlichkeit nachgespürt bzw. diese zugerechnet werden: Sie erstickt gleichsam in den kontingent entstandenen Vernetzungen von Handlungsfolgen. Die Möglichkeit, aus der Teilnehmerperspektive von Angehörigen der Lebenswelt mittels der sprachlich vermittelten Kommunikation an die Verantwortlichkeit der Betroffenen zu appellieren, verfügt im System über keine Korrelation. Habermas selbst scheint es gesehen zu haben: „Wenn Zurechnungsfähigkeit bedeuten soll, daß man sein Handeln

3. *Scheitern der Verdrängung in der zeitgenössischen Soziologie: Jürgen Habermas*

an (...) Geltungsansprüchen orientieren kann, dann erfordert eine vom kommunikativ hergestellten Konsens abgehängte, entweltlichte Handlungskordinierung keine zurechnungsfähigen Interaktionsteilnehmer“ (Habermas 1981b: 275). Die breite Entwicklung des Subjekts, sein Erwerb der kommunikativen Kompetenz sogar in einem schwachen Sinne, die die Zurechnungsfähigkeit hervorbringt, erweist sich als völlig *verzichtbar*. So entbehrlich wird sie, dass ein Kind, solange es kognitiv reif genug ist, sogar in Fällen, bei denen seine Entwicklung der verschiedenen Kompetenzen nicht stabil und äquivalent (synchron) ist bzw. es nicht so deutlich wird, dass es sich am Ende seiner soziozentrisch-objektivistischen Phase befindet, dennoch an Interaktionen systemischer Art teilnehmen kann. Das alltägliche Leben zeigt dies mit größter Evidenz. Während ein Kind, dessen kommunikative Kompetenz noch aussteht, nicht für seine Handlungen und Äußerungen verantwortlich gemacht werden kann – womit es keine Autonomie in der Lebenswelt haben kann –, kann das Kind, solange es ein kognitives Minimum erworben hat, auf dem systemischen Niveau funktional spezifische Handlungen durchführen. Es kann z.B. zu einem Kiosk an die Ecke gehen, um mit dem Medium Geld Süßigkeiten zu kaufen. Dort wird keine kommunikative Kompetenz bzw. keine Zurechnungsfähigkeit erwartet. Solange man bezahlen kann, ist man fähig genug.

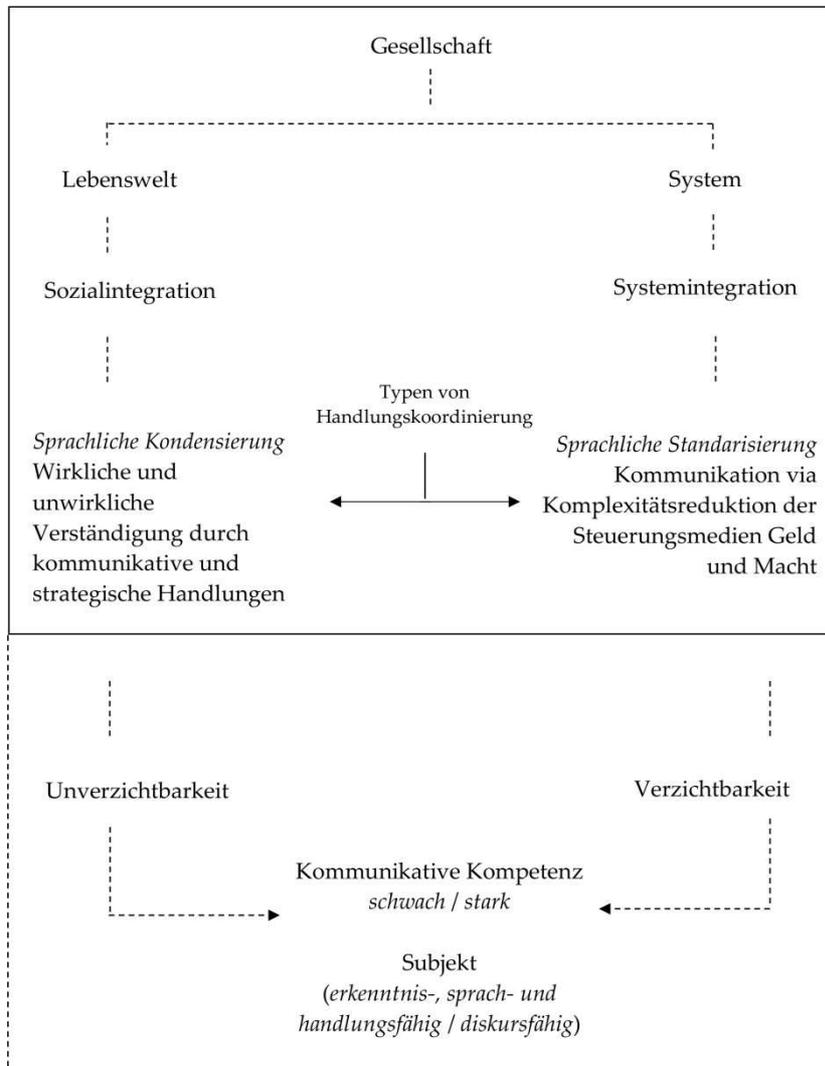


Abbildung 3.3: Soziale Dimension des Menschen; Quelle: R.A.

Auf diese Weise können einige vorläufige Konsequenzen gezogen werden. Bei Berücksichtigung der Unterscheidung *Unverzichtbarkeit/Verzichtbarkeit*, die in der Abbildung 3.3 allgemein zusammengefasst und in Verbindung zur Sozialtheorie gesetzt ist, wird es möglich, nach-

3. *Scheitern der Verdrängung in der zeitgenössischen Soziologie: Jürgen Habermas*

vollzuziehen, weshalb es denkbar erscheint, dass in der Lebenswelt mit einer weniger objektivierenden Praxis operiert wird. Auf diesem Niveau, auf dem die sprachlich vermittelte Kommunikation die Interaktionen kondensiert, wären die Subjekte in ihren Selbstobjektivierungen sich selbst noch nicht völlig fremd geworden (Habermas 1995a: 125). Hier wird eine soziale Sphäre erkennbar, in der das Subjekt, d.h. der am Sozialen teilnehmende Mensch, seine entwickelten Fähigkeiten, seine kommunikative Kompetenz – sei es in einem *schwachen* oder *starken* Sinne – realisieren kann. Obwohl dieser Zustand auf keinem Fall als idyllischer Ort angesehen werden darf, da sich solche Kompetenzen auch für Manipulationen und Ideologien eignen, ist es zumindest der Ort, wo sich die Hoffnungen entwickeln können. Es ist da, wo sich – im Rahmen der Komplexität und nach der Sicherung der materiellen Basis – die Freiheit entfalten kann. Auf der Seite des Systems kann die vorherige Feststellung es veranlassen, zu denken, dass die Standardisierung der sprachlich vermittelten Kommunikation als eine objektivierende Praxis betrachtet werden kann. Durch die entweltlichten Medien Geld und Macht würde eine Art von Entlastung von den eigenen Funktionen des menschlichen Organismus (Habermas 1969b: 56) in Gang gesetzt werden, womit nicht nur die kommunikative Kompetenz entbehrlich, sondern auch die auf deren Basis stehende, sprechende Kondition entwertet wird. So wird deutlich: außer der Tatsache, dass das Subjekt nicht alle seine kognitiven, interaktiven, moralischen und sprachlichen Kompetenzen entfaltet, würde dann im System seine sprechende Kondition, die es sogar aus der Natur heraushebt (Habermas 1969d: 163), durch die standardisierten Aufgaben objektiviert. Wie es später gezeigt wird (siehe unten Exkurs), ist es dieses allgemeine Verständnis der sozialen Dimension des Menschen, was die sozial entfremdenden Dynamiken erklärt. Sie muss existieren, bevor sie überhaupt entfremdet werden kann. Darin endet jedoch nicht alles. So wie es auch hinsichtlich der Entfremdung erkennbar wird, erschöpft sich diese anthropologische Betrachtung in dieser sozialen Dimension nicht.

III. Der Rohmensch als Leibsein

In seiner Beschäftigung mit der Entwicklungspsychologie, die er mit Blick auf die Theorie der sozialen Evolution durchgeführt hat, versucht Habermas über die *anthropologisch tiefsitzenden Strukturen* Rechenschaft abzulegen, die hinter seiner Theorie des kommunikativen Handelns stehen. Mit

diesem Rückgriff auf die Entwicklungspsychologie strebt Habermas danach, den normativen Gehalt kritischer Grundbegriffe zu explizieren, was zugleich die Befreiung des Historischen Materialismus von seinem geschichtsphilosophischen Ballast zur Folge haben kann (Habermas 1981b: 562). Reicht aber die Entwicklungspsychologie aus, um die normativen Grundlagen der Theorie des Kommunikativen Handelns erkennbar zu machen?

Ausgehend von den schon erwähnten soziologisch-anthropologischen Prämissen (siehe Kapitel 2), lässt sich mit Kant, aber auch mit der philosophischen Anthropologie im Allgemeinen, schnell zur Überzeugung gelangen, dass das Normative, wenn es sich um Elemente anthropologischer Art handelt, immer ein zweidimensionales Gesicht hat. Die berühmte vierte Frage der Kantischen Logik *Was ist der Mensch?* wird von der Anthropologie beantwortet, die ihrerseits von Kant zweidimensional verstanden wird. Auf der einen Seite gilt es eine physiologische Anthropologie – das erste Gesicht Janus' – zu betreiben, die auf die Erforschung dessen geht, „was die Natur aus dem Menschen macht“ (Kant 1983: 29) – womit eine physiologische Dimension des Menschen (als *Rohmensch*) hervorgehoben wird. Auf der anderen Seite ist eine pragmatische Anthropologie – das zweite Gesicht Janus' – hervorzuheben, die sich auf die Erforschung dessen konzentriert, „was er [der Mensch] als frei handelndes Wesen aus sich selber macht, oder machen kann und soll“ (Kant 1983: 29) – wobei dann eher eine kulturelle Dimension des Menschen hervorgehoben wird, dessen soziales Merkmal als *Subjekt* im soziologischen Kontext besonders zu unterstreichen ist (vgl. Kapitel 2, Abschnitt III).

Obwohl sich Habermas, wie gesehen, in seinen soziologischen Analysen mit dieser zweiten Dimension des Menschen befasst hat, scheint er die erste vernachlässigt bzw. verkannt zu haben. Dabei geht es nicht etwa darum, dass in seinem soziologischen Werk keine physiologische Dimension zu finden sei – nicht umsonst soll diese Untersuchung diesbezüglich etwas ans Licht bringen –, sondern darum, dass sie trotz ihrer Bedeutung keinen zur Auseinandersetzung mit der Entwicklungspsychologie vergleichbaren, ebenbürtigen Status zugesprochen bekommt. Was sich Habermas im Verlauf der Entwicklung seiner soziologischen Theorie nicht immer vor Augen gehalten hat, ist also, dass die obengenannten *anthropologisch tiefsitzenden Strukturen* ihre Wurzeln tiefer schlagen, als er dies in seinem Denken wahrnimmt oder gar einzuräumen bereit ist. So erhebt sich im Kontext einer soziologischen Anthropologie die Frage, ob ein bestimmtes soziales

3. *Scheitern der Verdrängung in der zeitgenössischen Soziologie: Jürgen Habermas*

Verständnis des Menschen nicht immer auf einem physiologischen basiert. Wie sieht dann der Mensch aus, bevor er zum Subjekt wird? Um es mit soziologisch-anthropologischen Worten zu formulieren: Wie wird die Transition vom *Rohmenschen* zum *Subjekt* in der soziologischen Theorie Habermas' vollzogen?

Die physiologische Dimension des Menschen in der Theorie Habermas' scheint keinen besonderen Platz innezuhaben. Die Tatsache, dass das soziale Handeln – in Form von instrumentellem, strategischem oder kommunikativem Handeln – die Grundlage von allem ist, was als sozial betrachtet werden kann, führt dazu, alles andere auszuschließen. Eines von diesen Elementen, das diesbezüglich außer Acht gelassen wird, ist der körperliche Bereich. Die Kritik – oft außerhalb der Soziologie geäußert – zielt darauf, dass in der Habermas'schen Interpretation der Mensch keine Gefühle, aber hauptsächlich keinen Körper zu haben scheint. Die ganze Persönlichkeitsstruktur wird laut Heller (1982: 22; Übersetzung R.A.) „dann mit Kognition, Sprache und Interaktion identifiziert“. Dieser Perspektive folgend, behauptet Dirk Jörke (2006; auch Schloßberger 2014), dass das Körperthema bis zu der Veröffentlichung von *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?*, wo sich Habermas mit der Gentechnik auseinandersetzt, keine Berücksichtigung findet. Wenn Jörke damit meint, dass diese Problematik vor der Erscheinung dieses Buches 2001 nicht *explizit* verarbeitet worden ist, ist dem nur zuzustimmen. Wenn er aber damit sagen will, dass in der Theorie Habermas' davor nichts vom Thema zu finden ist – was der Titel eines Abschnitts seines Aufsatzes andeutet³¹ –, lässt sich rasch zu einer anderen Meinung gelangen.

Zwar hat sich Habermas in diesem Werk zum ersten Mal *philosophisch* auf eine systematischere Weise mit der körperlichen Dimension befasst. Nichtsdestotrotz sollte jene *philosophische* Auseinandersetzung auf keinen Fall zu der Annahme führen, dass in der *soziologischen* Theorie Habermas' kein mit solchen philosophischen Überlegungen verbundenes physiologisches Menschenbild zu finden sei. Solch ein Bild wird vielmehr in seiner erwähnten Beschäftigung mit dem sozialen Handeln schnell bemerkbar. Hierin ist eine Begrenzung der körperlichen Seite festzustellen,

31 Der Titel lautet: *Habermas' Entdeckung des Leibes*. In diese Richtung geht auch der Titel des Aufsatzes Schloßbergers *Habermas's New Turn towards Plessner's Philosophical Anthropology*.

die sich im Kontext der hier gestellten Frage als folgenreich erweist. Während das soziale Handeln – in der allgemeinen Form zweckrationalen oder kommunikativen Handelns – im Mittelpunkt seiner Theorie des kommunikativen Handelns steht, werden die körperlichen Bewegungen bzw. die leibgebundenen expressiven Äußerungen vernachlässigt (Habermas 1995f: 353). Zwar nehmen die Körperbewegungen an den Handlungen teil – sei es kausal (instrumentell) oder semantisch relevant (strategisch/kommunikativ) –, sind aber an sich keine Handlung, sondern nur Element einer Handlung (Habermas 1981a: 144-146).

Aus einer erkenntnistheoretischen Perspektive korreliert diese Unterscheidung mit der Distinktion zwischen *Beobachten* und *Verstehen*. Während die Körperbewegungen beobachtet werden können, werden die sozialen Handlungen in ihrem Sinn verstanden. In diesem Punkt schließt Habermas an Weber an, dessen Begriff *soziales Handeln* ohne gemeinten Sinn kein soziales Handeln sein kann. Gibt es also eine Intention, kann auch von Verantwortlichkeit gesprochen werden, denn „ein tierischer Organismus kann nicht in demselben Sinn für sein Verhalten verantwortlich gemacht werden wie ein sprach- und erkenntnisfähiges Subjekt für seine Handlungen“ (Habermas 1995a: 13). Die Tatsache, dass Habermas *Sinn* als Grundbegriff der Soziologie ansieht und dass *eben dieser* als sprachlicher Sinn, mit Bezug auf die Bedeutung von Worten und Sätzen, eingeführt wird (Habermas 1995a: 12), erklärt zwar teilweise, wieso das Körperliche bzw. das Leibliche außer Acht gelassen wird, doch gibt sie zugleich Hinweise auf die allgemeine Position dieses Bereiches. Werden die sozialen Handlungen auf ein *erkenntnis-, sprach- und handlungsfähiges* Subjekt bezogen (siehe Abschnitt II), so werden die Körperbewegungen, die die Realisierung sozialer Handlungen ermöglichen, mit der leiblichen Konstitution dieses selben Subjektes verbunden. Und dies bedeutet nichts anderes, als dass hier das Einfallstor zur physiologischen Dimension der soziologischen Theorie Habermas' aufgestoßen wird. Das Subjekt ist eben kein abstraktes, sondern in seinem Körper inkarniert. So, wie es auf der einen Seite eine allgemeine kommunikative Kompetenz erwerben kann, ist auch auf der anderen Seite – und zum ersten Mal – diesem selben erkenntnis-, „sprach- und handlungsfähigen Subjekt seine eigene Natur als Leib und als Körper gegeben“, so Habermas (1973: 26).

Aus diesem Grund taucht eine wichtige Verknüpfung zur philosophischen Anthropologie auf. Die Betrachtung, die dem Leib und dem Körper eine bedeutende Rolle zuweist, führt zu Helmuth Plessner zurück, dessen

3. *Scheitern der Verdrängung in der zeitgenössischen Soziologie: Jürgen Habermas*

philosophische Anthropologie von Habermas nicht nur aufgrund politischer, sondern auch theoretischer Motive rezipiert wird. Wenn Habermas in den 60er Jahren auf die politisch konservative Sozialpsychologie von Arnold Gehlen „negativ fixiert“ ist (Habermas 2000: 14), nimmt er unverkennbar eine positive Haltung Plessner gegenüber ein, der in der Nachkriegszeit klar und deutlich die Frage nach der Genealogie des Faschismus stellt (siehe Habermas 1984: 127 ff.). Über diese sozio-politische Auffassung hinaus aber hat Habermas schon seit damals aus theoretischen Gründen die Plessnersche Behandlung der Leib/Körper-Problematik beachtet. Diese Behandlung wird in einer Unterscheidung zusammengefasst, die den Kern der philosophischen Anthropologie Plessners bildet und dann der Basis der physiologischen Dimension der Theorie Habermas' zugrunde liegt, nämlich: die Unterscheidung zwischen *Leibsein* und *Körperhaben* (vgl. Kapitel 2, Abschnitt II). Gewiss ist die Verschränkung von Leib und Körper ein Hauptthema der gesamten philosophischen Anthropologie (Eßbach 2007: 2-3; siehe auch Fischer 2006), doch findet sie eine besondere Stellung im Werk Plessners, der sie als Schlüssel für die Aufstellung seiner Konzeption der *exzentrischen Positionalität* des Menschen gebraucht.

Im philosophisch-anthropologischen Stil entwickelt Plessner seine Idee der *exzentrischen Positionalität* mit Bezugnahme auf Pflanzen, aber vor allem auf Tiere. Das Tier ist durch *zentrische Positionalität* „gekennzeichnet, über neuronale Rückkopplungsprozesse wahrnehmend und sich bewegend in Funktionskreisläufe mit differenzierter Umwelt eingefügt“ (Fischer 2006: 73). Das Tier bleibt auf die positionale Mitte, auf das absolute Hier-Jetzt in der Weise bezogen, dass es – rein physisch – sein Leib ist, ohne sich von ihm abzuheben. Es erlebt Inhalte im Umfeld, Fremdes und Eigenes, „es vermag auch über den eigenen Leib Herrschaft zu gewinnen, es bildet ein auf es selber rückbezügliches System, ein Sich, aber es erlebt nicht – sich“ (Plessner 1975: 288). Es kann keine Distanz zu seinem eigenen Leib nehmen. Im Gegensatz zum Tier, das dementsprechend auf das Hier und Jetzt – *zentrisch* – festgelegt ist, „ist das Leben des Menschen, ohne die Zentrierung durchbrechen zu können [was seine tierische Kondition kennzeichnet; R.A.], zugleich aus ihr heraus, *exzentrisch*. *Exzentrität* ist die für den Menschen charakteristische Form seiner frontalen Gestelltheit gegen das Umfeld“, so Plessner (1975: 291-292; Hervorhebung R.A.). Der Bruch, der mit der *Exzentrität* des Menschen gekennzeichnet wird, zeigt sich klar. Es ist nur der Mensch, der diesseits und jen-

seits seiner Mitte sein kann. Der Mensch lebt, erlebt und kann obendrein noch sein Erleben erleben, womit er über seine Mitte hinausgeht. Es ist nun diese Distanz zu ihm selbst, die in der Idee des *Körperhabens* zum Ausdruck gebracht wird. Der Mensch *ist* wegen seiner tierischen Kondition sein *Leib*, während er sich auch zu ihm als Körper *exzentrisch* wie zu einem Gegenstand verhalten kann (Habermas 1985: 369). In Worten Plessners:

„Der Exzentrizität der Struktur des Lebewesens entspricht die Exzentrizität der Lage oder der unaufhebbare Doppelaspekt seiner Existenz [als Leib und Körper] (...) als um eine absolute Mitte konzentrisch geschlossenes System in einem Raum und einer Zeit von absoluten Richtungen (...) [und] als Ding unter Dingen an beliebigen Stellen des Einen Raum-Zeitkontinuums (...). Deshalb sind beide Weltansichten notwendig, der Mensch als Leib in der Mitte einer Sphäre, die entsprechend seiner empirischen Gestalt ein absolutes Oben, Unten, Vorne, Hinten, Rechts, Links, Früher und Später kennt, eine Ansicht, die als Basis der organologischen Weltanschauung dient, und der Mensch als Körperding an einer beliebigen Stelle eines richtungsrelativen Kontinuums möglicher Vorgänge, eine Ansicht, die zur mathematisch-physikalischen Auffassung führt“ (Plessner 1975: 294).

Die *zentrische* Organisationsform des Menschen, die sich auf die Idee des *Leibseins* stützt, ist dadurch die Basis für seine *Exzentrizität*, die sich in der Form des *Körperhabens* niederschlägt. Die Exzentrizität muss in der Positionalität, im Körper gelebt werden. Nur solange der Mensch auch zentrisch gebunden (*leibgebunden*) ist, solange er körperlich Tier bleibt, kann er dann den wirklichen Bruch seiner Natur machen und sich exzentrisch von seiner Mitte distanzieren. Die *Weltoffenheit*, die dadurch ermöglicht wird, verankert sich also in diesem Abstand *im Körper zum Körper* (Fischer 2013: 43), der nur beim Menschen zustande kommen kann.

Ohne es ganz explizit oder in seinen *soziologischen* Schriften systematisch einzuführen, ist eine Aneignung dieser Distinktion seitens Habermas festzustellen. Die Kehrseite der erwähnten expliziten Vernachlässigung der leibgebundenen Ausdrücke (Habermas 1995f: 353) wird dementsprechend durch sie gebildet. Die oben genannte Aussage, dass die Körperbewegungen Element, aber an sich keine Handlung sind, wird anhand der Leibsein/Körperhaben-Unterscheidung sinnvoller. Während die Körperbewegungen in der Dimension des Leibseins Ausdruck finden, verstehen sich die Handlungen, solange sie als sinnhaft angesehen werden, als ein Ergebnis der Möglichkeit der sinnhaften Distanzierung, des Körperhabens. Ein Umstand, der, wie gesehen, in der leiblichen Konstitution verankert werden muss. Ohne Körperbewegung keine Handlung; *ohne Leibsein kein*

3. *Scheitern der Verdrängung in der zeitgenössischen Soziologie: Jürgen Habermas*

Körperhaben. Dieses Verständnis macht es deutlich, weshalb die Idee des Leibseins den Kern der physiologischen Seite des Menschenbilds Habermas' zum Ausdruck bringt. Sie steckt sowohl hinter dem instrumentellen als auch hinter dem strategischen und kommunikativen Handeln.

Im Kontext seiner Auseinandersetzung mit Marx und dessen vermeintlicher Reduktion der Praxis auf Arbeit verweist Habermas einerseits darauf hin, dass das instrumentelle Handeln schon die leiblichen Attribute „eines von seiner Umgebung abhängigen Organismus (sinnliche Rezeptivität, Bedürftigkeit, Emotionalität, Verletzbarkeit)“ (Habermas 1994: 38) voraussetzt. Sobald aber dieses instrumentelle Handeln an sich umgesetzt wird, muss dann das Subjekt darüber hinaus, wie Marx es bezüglich der Arbeit indiziert, die seiner Leiblichkeit angehörigen Naturkräfte, Arme und Beine, Kopf und Hand, in Bewegung bringen, um sein Ziel zu erreichen bzw. „sich den Naturstoff in einer für sein eignes Leben brauchbaren Form anzueignen“ (Marx 1971a: 192-193). Dass das Subjekt laut Marx durch diese Bewegung zugleich seine eigene Natur verändert, ist eine Konsequenz, die bedenklichen Charakter annehmen kann (siehe Exkurs) und auf die an dieser Stelle nicht einzugehen möglich ist. Festzustellen bleibt aber die physiologische Basis, die hinter dem instrumentellen Handeln steht. Der Funktionskreis instrumentalen Handelns „haftet an der artspezifischen körperlichen Organisation des Menschen als solcher [als *Rohmensch*; R.A.]“ (Habermas 1994: 57). „Ohne die bestimmte physische Ausstattung der Hominiden“ wäre also das zweckorientierte Handeln nicht möglich (Habermas 1994: 57).

Auf der anderen Seite besteht Habermas auch darauf, dass die Rede ohne die physische Ausstattung des Menschen nicht möglich ist. Außer-sprachliche variable Elemente wie die physische bzw. psychische Verfassung des Sprechers (Habermas 1971b: 102) sind *conditio sine qua non* für die Entwicklung sprachlich vermittelter Handlungen – seien sie strategischer oder kommunikativer Art. Ohne die Bewegung von „Kehlkopf, Zunge, Lippen usw. bei der Erzeugung phonetischer Laute; Kopfnicken, Achselzucken; Fingerbewegungen bei Klavierspiel, beim Schreiben, Zeichnen usw.“ (Habermas 1995e: 283) wäre die sinnhafte Kommunikation überhaupt nicht möglich. Bei allen diesen Konstruktionen und symbolischen Satzungen bleibt dennoch „das menschliche Lebewesen von Natur aus ‚gesetzt‘, in eine Lage, in eine Position gestellt, geworfen (...) seinsgebunden. Die durch Satzungen konstruierte, symbolisch geordnete Lebenswelt ist eingebettet in die komplexe Welt des Lebendigen, der Triebe,

der vorgefundenen Differenzierungen der Positionalität“, so Fischer (2013: 44). Es sind demnach immer noch positionell *exzentrische* Menschen, die ihre *leibliche* Mitte transzendieren, doch nicht völlig verlassen können, die zu kommunizieren in der Lage sind.

Diese ganze leibliche Dimension stellt daher die physiologische Basis dar, die hinter der soziologischen Architektur Habermas´ und seinem Subjektverständnis steht. Es sind diese „zentralnervös gesteuerten körperlichen Bewegungen“ das tierische Substrat, in dem Handlungen ausgeführt werden. Zwar lassen sich die Bewegungen, „mit denen ein Subjekt in die Welt eingreift (instrumentell handelt), von den Bewegungen unterscheiden, mit denen ein Subjekt eine Bedeutung verkörpert (sich kommunikativ äußert). Die Körperbewegungen bewirken beidemal eine physische Veränderung in der Welt; diese ist im einen Fall kausal, im anderen Fall semantisch relevant“, so Habermas (1981a: 144-145). Doch wie auch immer diese körperlichen Bewegungen als solche beschaffen sind, bringen sie letztendlich die physiologische Dimension des Menschen zum Ausdruck.

3. *Scheitern der Verdrängung in der zeitgenössischen Soziologie: Jürgen Habermas*

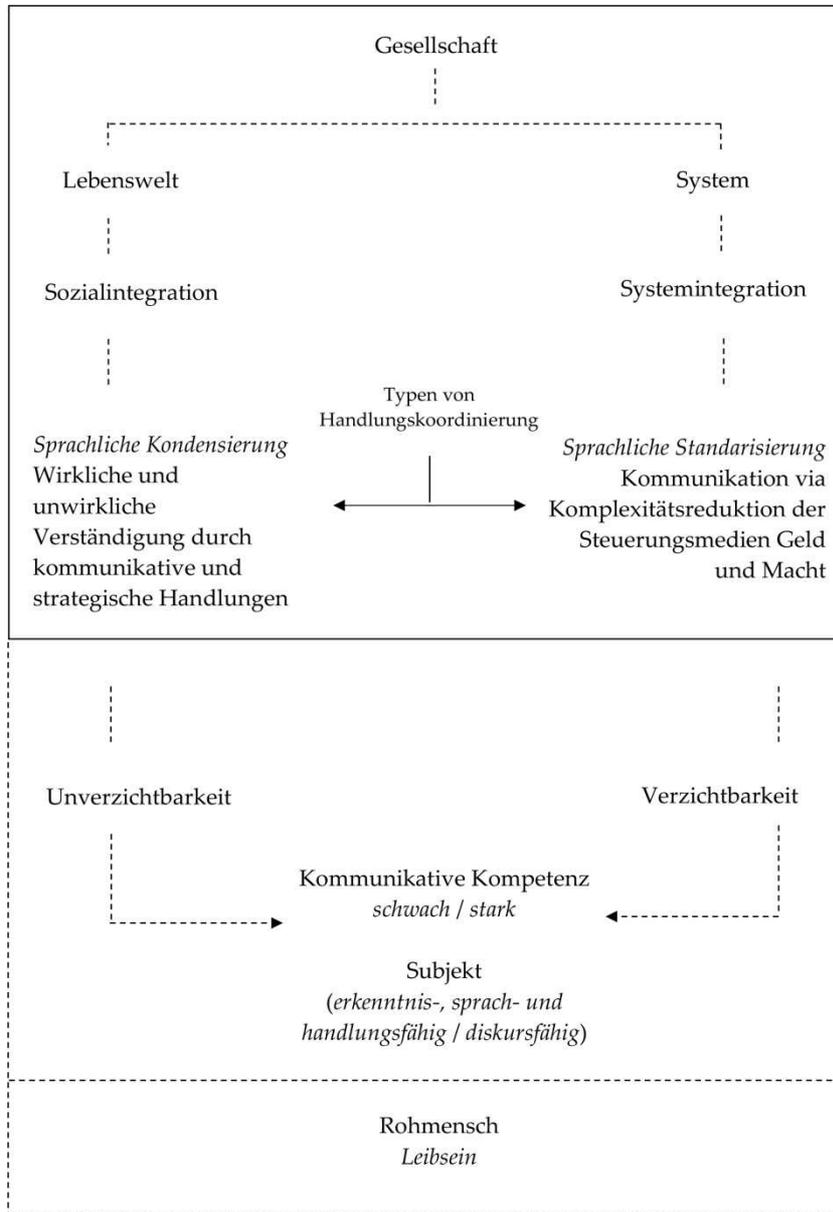


Abbildung 3.4: Physiologische Dimension des Menschen; Quelle: R.A.

Es ist nicht zuletzt diese leibliche Potenzialität, die die Entwicklung des Subjekts ermöglicht. Sie bildet den Kern des im soziologisch-anthropologischen Kontext definierten *Rohmenschen* der soziologischen Theorie Habermas' (vgl. Kapitel 2, Abschnitt II und III), der dann, in seiner Einbettung in die gesellschaftliche Wirklichkeit, zum Subjekt wird. Und dies kann sogar in den Habermaschen Überlegungen zur Entwicklungspsychologie, teils implizit, teils explizit, aufgefunden werden. Die leibliche Kondition des Menschen, die zu Beginn des Bildungsprozesses dem in seinem Leib verkörperten Ich seine abstrakte Besonderheit sichert (Habermas 1995c: 192) – was heutzutage in Gefahr geraten ist (siehe unten Exkurs) –, fungiert als Basis für eine Entwicklung, die mit der Formung des Subjekts – des genannten *erkenntnis-, sprach- und handlungsfähigen* bzw. des *diskursfähigen* Subjekts – endet. In dieser graduellen Entwicklung erscheint es möglich, zu erkennen, wie das Kind aufwächst und lernt, seine Perspektive zu dezentrieren. Es internalisiert die Differenz zwischen Leibsein und Körperhaben, zwischen „leibzentrischer Anschauung und exzentrischem Begreifen“ (Habermas 1977: 144), womit es zum Subjekt wird.

In der von Habermas beschriebenen symbiotischen Phase der Ich-Entwicklung wird die Struktur des *Rohmenschen* am reinsten ausgedrückt. Wie schon gesehen, kann das Kind in dieser Phase „den eigenen Körper nicht als Leib, als ein grenzerhaltendes System wahrnehmen. Die Symbiose zwischen Kind, Bezugsperson und physischen Umgebung ist so eng, daß im strikten Sinne von einer Abgrenzung der Subjektivität nicht sinnvoll gesprochen werden kann“ (Habermas 1976a: 14-15). In der nächsten Phase des Egozentrismus gelangt das Kind zu einer Differenzierung zwischen Ich und Umwelt, die immer noch nicht eindeutig und stabil ist. Hierin kann das Kind „Situationen nicht unabhängig von seinem eigenen Standpunkt wahrnehmen, verstehen und beurteilen: es denkt und handelt aus leibgebundener Perspektive“ (Habermas 1976a: 15), d.h. *zentrisch* an seine eigene Mitte angehaftet. Bei der soziozentrisch-objektivistischen Phase wird aber der *Bruch* zwischen Rohmenschen und Subjekt am Klarssten ausgedrückt. Zwar ist das Kind, schon geboren, kein Rohmensch mehr, da es unmittelbar – wenn nicht bereits im Bauch der Mutter – in eine Kultur bzw. in der Gesellschaft eingebettet worden ist. Doch ist es das Verlassen seines Egozentrismus, mit dem das Ich seine tierische Kondition bzw. die des Rohmenschen tatsächlich hinter sich lässt – ohne sie jedoch komplett zu verlassen –, und gleichsam die Tür zum Spielraum des

3. *Scheitern der Verdrängung in der zeitgenössischen Soziologie: Jürgen Habermas*

Subjekts geöffnet wird. Zu Beginn dieser Phase „hat das Kind den entscheidenden Schritt zum Aufbau eines Systems der Ich-Abgrenzungen getan: es differenziert nun zwischen wahrnehmbaren und manipulierbaren Dingen und Ereignissen einerseits, verstehbaren Handlungssubjekten und deren Äußerungen andererseits“ (Habermas 1976a: 15). Am Ende dieser Phase wird das Kind der Perspektivität seines Standpunktes bewusst und es lernt, seine Subjektivität gegenüber der äußeren Natur, der Gesellschaft und der Sprache abzugrenzen – was mit der Formung der Geltungsbasis der Rede einhergeht.

Die Rolle, die die Sprache darin für die Entwicklung und den Erwerb dieser formierten kommunikativen Kompetenz und des Systems der Abgrenzungen spielt, ist – wie dargelegt – ersichtlich. In der mit der soziozentrisch-objektivistischen Phase korrelierten Stufe der *ausdifferenzierten Rede* findet der Wunder der *sozialen* Menschwerdung statt. Das Kind, das physiologisch schon ein Mensch ist, verwandelt sich durch den Erwerb der Sprache bzw. durch die Beherrschung eines Systems von Sprechakten und der damit entstehenden *schwachen* kommunikativen Kompetenz in ein Subjekt, das sich von seiner Umwelt bewusst zu distanzieren und vernünftig zu handeln versteht. Das System von Abgrenzungen, das Habermas mit der Entwicklungspsychologie hervorhebt, erklärt sich, wie später zu vertiefen ist (siehe Schluss), als die wissenschaftliche Übersetzung des Begriffs der *Weltoffenheit*, die eben mit dem Erwerb der Sprache (Habermas) bzw. mit der Entwicklung der exzentrischen Positionalität (Plessner) erschlossen wird.

Aus diesem Grund tritt die Habermassche Aneignung von Plessner klarer zu Tage. An die Stelle der exzentrischen Positionalität tritt die Sprache. Plessner hat mit George Herbert Mead gesehen, dass das Besondere der menschlichen Sozialbeziehungen in der Reziprozität der Perspektiven liegt. Diese Reziprozität, die auf der Basis der Intersubjektivität steht, leitet Plessner aus der exzentrischen Position des Menschen ab. Darin hat das Spiegelbild eine entscheidende Bedeutung. „Indem ich mich im Spiegel sehe, erfahre ich mich über den im Spiegel gegenständlich gewordenen Leib, meinen Körper“ (Habermas 1984: 140). Nun ist, wie Habermas behauptet, die Möglichkeit der Perspektive des Körperhabens, „wie die kognitive Entwicklungspsychologie zeigt“, Ergebnis einer erworbenen „Fähigkeit zur objektivierenden Betrachtung des vorgängigen Leibseins“ (Habermas 2006: 89). Diese Fähigkeit fällt aber nicht vom Himmel, sondern etabliert sich durch den Erwerb der Sprache und der damit entstehen-

den kommunikativen Kompetenz (in einem schwachen Sinne). Der Mensch ist Leib seit seiner Geburt, doch kann er nur Körper haben, indem er durch die Sprache lernt, ihn zu beherrschen.

In diesem Sinne kann die Behauptung von Habermas verstanden werden, die er 1965 in seiner Frankfurter Antrittsvorlesung aufstellt, und zwar: „Das, was uns aus Natur heraushebt, ist nämlich der einzige Sachverhalt, den wir seiner Natur nach kennen können: *die Sprache*“ (Habermas 1969d: 163; H.i.O.). Es ist die Sprache, die den gesellschaftlichen Weg für den Rohmenschen eröffnet und ihm durch den Erwerb der kommunikativen Kompetenz die Möglichkeit verleiht, Subjekt zu sein, d.h. am Sozialen aktiv teilzunehmen. Wie gezeigt, kann diese Partizipation am Sozialen instrumentell oder kommunikativ vollzogen werden. Doch beide verankern sich – wenngleich die instrumentelle der kognitiven Entwicklung den Primat gewährt – in der Potenzialität und Entwicklung des Subjekts durch die Einbeziehung in Sprachspielen. So erweisen sich die physiologische und soziale Dimensionen des Menschen in der soziologischen Theorie Habermas' als intern verbunden. Der Rohmensch als Kind tritt, sobald er geboren ist, in einem Prozess der Subjektwerdung ein, in dessen Verlauf er sich später als Jugendlicher von seiner Umwelt zu distanzieren lernt und dementsprechend nicht mehr alles leibgebunden betrachtet. Dieser Schritt zur Perspektive des Körperhabens, die vom Subjekt gewonnen wird, enthält kein vollständiges Verlassen der Perspektive des Leibseins, jedoch ihre endgültige Dezentrierung. Das Subjekt ist immer noch ein physischer Rohmensch, aber es vermag über ihn hinauszureichen. Dadurch, dass er die Vollendung der soziozentrisch-objektivistischen Phase erreicht, gelangt er mittels der Sprache zur Basis einer kommunikativen Kompetenz in einem schwachen Sinne, die in ihrer vollständigen Entfaltung die lebensweltliche und in ihrer unvollständigen Entwicklung – durch den Primat der kognitiven Kompetenz – die systemische Reproduktion der Gesellschaft ermöglicht.

Von dieser Perspektive her kommt schließlich *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?*, wo Habermas sich *philosophisch* mit dieser Unterscheidung zwischen Leibsein und Körperhaben in systematischerer Weise beschäftigt hat, keine *soziologisch* besonders relevante Rolle zu, um diese physiologische Dimension aufzudecken. Zwar vertieft Habermas dort seine Beschäftigung mit der genannten Unterscheidung, doch findet sie von einem philosophischen Standpunkt aus statt. Hierbei geht es ihm um eine Auseinandersetzung mit der Gen-

3. *Scheitern der Verdrängung in der zeitgenössischen Soziologie: Jürgen Habermas*

technik, die die Möglichkeit von Eingriffen in die Ausstattung des Menschen erschlossen hat, aus verdinglichenden Elementen besteht und entfremdete Auswirkungen für das künftige manipulierte Subjekt zur Folge hat. Dass sich die Distinktion zwischen Leibsein und Körperhaben besonders für dieses Thema eignet, erklärt ihre Verwendung. Nichtsdestotrotz wird aus diesem selbst Grund klar, dass die sogenannte *Entdeckung des Leibes* (Jörke) keine *soziologische*, sondern nur eine *philosophische* sein kann. Sie bringt ans Licht, was vorher implizit in seiner soziologischen Theorie verborgen war. Sie macht philosophisch explizit, was soziologisch implizit vorgenommen worden ist. Wenn aber im Kontext einer soziologischen Anthropologie jene physiologische Seite des Menschen anhand der Betrachtung der *soziologischen Theorie* rekonstruiert werden soll, genügt dann die Tatsache nicht, dass Habermas zum Leiblichen Stellung bezieht. Es soll, wie es im vorliegenden Kapitel versucht wird, gezeigt werden, *warum* und vor allem *wie* das Leibliche bzw. das Leibsein im Zusammenhang seines Verständnisses *der sozialen Wirklichkeit* eine bedeutungsvolle Rolle spielt. Diese Funktion erklärt sich nicht durch eine Betrachtung seiner Kritik an der von ihm bezeichneten *liberalen Eugenik*, wie in seinem Werk zur Gentechnik geübt, sondern in Bezug auf ihre Relevanz für die Entstehung der Subjekte – zumindest der *erkenntnis-, sprach- und handlungsfähigen* Subjekte –, die dann auf der Basis der lebensweltlichen und systemischen Wirklichkeit – sei es durch die Entfaltung aller ihrer Fähigkeiten oder durch den Primat ihrer kognitiven Kompetenz – stehen.

Dass es bei dem Physiologischen um eine unentbehrliche Dimension geht, lässt sich beim Leitmotiv Habermas' rasch erkennen. So allgemein bedeutsam ist diese physiologische Dimension, dass die Sprache – und mit ihr die Vernunft – ohne sie nicht denkbar wäre. Die Rettung des Vernunftbegriffs, die Habermas zeitlebens umsetzen will, wird ja durch die Sprache und die Geltungsbasis der Rede gesteuert, doch im Leib inkarniert. Die vernünftige Praxis ist demnach keine metaphysische, sondern als eine in Geschichte, Gesellschaft, „Leib und Sprache konkretisierte Vernunft zu begreifen“ (Habermas 1985: 369). Ein Umstand, der, wie schon angedeutet, viel über die real operative Beziehung Habermas' zur (philosophischen) Anthropologie sagt.

IV. *Schluss*

Wie in der Einleitung des Kapitels dargestellt, macht sich Habermas im Anschluss an die *linguistische Wende* der Philosophie seit den 70er Jahren auf den Weg zur Aufstellung einer kommunikationstheoretisch ansetzenden, kritischen Sozial- und Gesellschaftstheorie, die seine in den 60er Jahren entwickelte Erkenntnisanthropologie – und damit seine philosophisch-anthropologischen Überreste – letztendlich verabschieden sollte. Es gilt seinerzeit, den erkenntnisanthropologischen Fehler (Brunkhorst) mit wissenschaftlichen Mitteln zu korrigieren. Diese angebliche Korrektur stützt sich auf die Entwicklung einer Universalpragmatik, auf eine Theorie der sozialen Evolution und auf die Vertiefung der Rezeption der Systemtheorie. Eine *Heilige Dreifaltigkeit*, die in der *Theorie des kommunikativen Handelns* ihre *Bibel* findet. Nichtsdestotrotz lohnt es sich, einmal mehr zu hinterfragen: Kann dieser *Fehler* zu damaliger Zeit richtig behoben werden? Kann eine Transformation, eine *gesellschaftliche* und zugleich *dialektische Transformation der Philosophie* in der Lage sein, keine Spuren zu hinterlassen? Kann eine Umwandlung so umgesetzt werden, dass keine Schatten des Umgewandelten zu erkennen sind? Kann die philosophische Anthropologie bzw. die Erkenntnisanthropologie im Kontext dieser *gesellschaftlichen Transformation der Philosophie* und der Aufstellung einer dezentralisierten Kommunikationstheorie wirklich und vollständig verlassen werden? Kann die Theorie des Kommunikativen Handelns, die als Krone dieser Bemühung erscheint, ohne ein implizites oder explizites Menschenverständnis vorgehen? Kann der von den Klassikern der Soziologie ererbte Versuch zur Verdrängung des Menschen kommunikationstheoretisch vollzogen und erfolgreich abgeschlossen werden? Was ist anderenfalls die Rolle, die dem Menschen und damit der philosophischen Anthropologie in der soziologischen Theorie Habermas' zu spielen übrigbleibt?

Wie dargelegt, ist die Erkenntnisanthropologie der Name, den die philosophische Anthropologie im Werk Habermas' annimmt. Dabei geht es gewiss nicht um eine Beschreibung des Kernes des Menschseins an sich, wie bei Scheler, Plessner und Gehlen, sondern um den Versuch im Kontext des Positivismusstreits, die *anthropologisch tiefsitzenden Erkenntnisinteressen* aufzudecken, die der menschlichen Gattung zukommen und durch eine soziale Betrachtung derselben gewonnen werden können. Die Erkenntnisanthropologie ist hierbei nicht nur wichtig, da sie die hypothe-

3. *Scheitern der Verdrängung in der zeitgenössischen Soziologie: Jürgen Habermas*

tisch allgemeinen Erkenntnisinteressen der menschlichen Gattung zum Ausdruck bringt, sondern auch, da sie dabei vorläufig die Medien bestimmt, mittels derer der Mensch zum sozialen Wesen bzw. zum Subjekt – mit solchen Erkenntnisinteressen – wird, nämlich Sprache, Arbeit und Interaktion/Herrschaft. Diese Dimension, die am Ende der erkenntnisanthropologischen Phase Habermas' in der Unterscheidung von Arbeit und Interaktion zusammengefasst und dann handlungstheoretisch übersetzt wird, macht nebenbei diesen Unterschied deutlich, der zwischen Erkenntnisanthropologie und philosophischer Anthropologie besteht. Während sich die erste auf eine soziale Dimension des Menschen bezieht, die anhand allgemeiner Bildungsprozesse inmitten des Gesellschaftlichen entsteht, enthält die philosophische Anthropologie außer dieser sozialen zugleich eine physiologische Dimension des Menschen (siehe Kapitel 2), die auf der Basis der genannten Subjektwerdung steht. Die philosophische Anthropologie birgt in sich stets ein zweidimensionales Menschenverständnis, so dass die Erkenntnisanthropologie nur einen Teil von ihr zu erfassen anstreben kann. Von daher sollte dann an jener Stelle, wo Habermas seine Kommunikationstheorie entfaltet, nicht nur die Frage nach dem Wirkungsraum der Erkenntnisanthropologie, sondern auch nach dem Platz der philosophischen Anthropologie gestellt werden. Wie sehen die Erkenntnisanthropologie und dann die philosophische Anthropologie aus, sobald die Theorie des kommunikativen Handelns entsteht? Um zu versuchen, diese und frühere formulierte Fragen im Kontext einer soziologischen Anthropologie zufriedenstellend zu beantworten, werden hier zwei kurze, abstrakte Reflexionen darüber angeboten, wie die bereits gezeigten sozialen [1] und physiologischen [2] Dimensionen des Menschen in der soziologischen Theorie Habermas' allgemein verstanden werden sollen. Während sich die erste auf die Überreste der Habermas'schen Erkenntnisanthropologie bezieht, verweist die zweite auf die – physiologische – Dimension, die bei der ersten ausgeblendet wird. Diese Reflexionen führen in der Folge zu einer These über die allgemein operative Stellung des Menschen und der philosophischen Anthropologie in der soziologischen Theorie Habermas' [3].

[1] Der Versuch, die Bedeutung herauszuarbeiten, die der Kern der Erkenntnisanthropologie – d.h. ihr soziales Verständnis des Menschen – wenn überhaupt, seit den 70er Jahren genießt, führt unausweichlich zu der Entwicklungspsychologie. Die Annäherung Habermas' an Impulsgeber

wie Piaget und Kohlberg wird im Rahmen der Notwendigkeit einer wissenschaftlichen Beschäftigung mit den normativen Grundlagen der Theorie des kommunikativen Handelns verständlich. Die im zweiten Abschnitt dargestellte Beschäftigung mit der Entwicklungspsychologie stellt jedoch klar, dass diese mehr über die Rolle der Erkenntnisanthropologie sagt, als das, was Habermas selbst dazu explizit einräumt. Wird der Form der von Habermas entwickelten Erkenntnisanthropologie im Vergleich zur Entwicklungspsychologie Rechnung getragen, erweist sich die zentrale Substanz als ähnlich, wenn nicht sogar als identisch. In der Auseinandersetzung mit der Entwicklungspsychologie erklärt Habermas, wie sich das Ich in Bezug auf die Realitäten der Kognition, der Interaktion und der Sprache formiert. Indem es sich von diesen Regionen distanziert, erwirbt es gleichzeitig die kognitive, die interaktive und die sprachliche Kompetenz – und so eine allgemeine kommunikative Kompetenz –, mit dem es als Subjekt gelten kann. Diese Struktur ähnelt aber sehr deutlich der Denkfigur, die er im Kontext seiner Erkenntnisanthropologie im Aufsatz *Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels Jenenser ‚Philosophie des Geistes‘* aufstellt. Bevor er zu einer Zweiteilung gelangt, der von Arbeit und Interaktion, erklärt Habermas, wie sich das Ich in Anknüpfung an Hegel auf der Basis einer Dialektik der Arbeit, der Interaktion (Kampf um Anerkennung) und der symbolischen Darstellung (Sprache) bildet. Diese Dreiteilung soziologischen Beigeschmacks ermöglicht nicht nur den Bruch mit der Kantischen Betrachtung des fertigen transzendentalen Subjekts, um es im sozialen Kontext zu betrachten, sondern liefert auch klare Indizien über die Habermassche Art der Erhaltung des erkenntnisanthropologischen Kerns. Während Kognition mit der Arbeit korrespondiert – was in der dargestellten Entsprechung von Kognition und instrumentellem Handeln deutlich geworden ist –, variieren Interaktion und Sprache kaum. Die Arbeit schlägt sich also in dem Erwerb einer kognitiven Kompetenz, die Interaktion/Herrschaft in dem Erwerb einer interaktiven und die symbolische Darstellung, also die Sprache, in dem Erwerb einer sprachlichen Kompetenz nieder. Die Ich-Entwicklung bzw. die Ich-Identität oder, wie Habermas damals darauf verweist, die *Identität des Ichs* spielt sich dann in diesen drei Entwicklungen ab, die zur Subjektwerdung führen.

Dadurch lässt sich eine ganze Logik kennzeichnen. Was in der Erkenntnisanthropologie mit Hegel und Husserl untermauert wird, wird jetzt hauptsächlich mit Piaget und Kohlberg begründet. Dadurch scheint sich der Gehalt der Erkenntnisanthropologie nicht so sehr wie ihre Form zu än-

3. *Scheitern der Verdrängung in der zeitgenössischen Soziologie: Jürgen Habermas*

dern. Zwar spricht Habermas seit den 70er Jahren immer weniger vom Gattungssubjekt, doch sieht es so aus, als ob dieses in seinem Kern immer noch da sei. Das dort sich formierende Subjekt ist in beiden Argumentationslinien kein fertiges oder „geborenes Subjekt“, doch immer noch ein transindividuelles Subjekt (Goldmann). Solange es in eine Kultur bzw. in der Gesellschaft hineingeboren wird, sieht sich das Ich, der Rohmensch, in einem nahezu einseitigen Prozess verwickelt, der es zum Subjekt, zu einem *erkenntnis-, sprach- und handlungsfähigen Subjekt* – wenn nicht gar zu einem *diskursfähigen Subjekt* – qualifiziert. Dieser Prozess scheint sogar einem bestimmten philosophisch-anthropologischen Begriff gerecht zu werden: Bei dem entstehenden System von Abgrenzungen, das diesem allgemeinen Prozess entspricht, worin sich eben „die Subjektivität der inneren Natur gegenüber der Objektivität einer wahrnehmbaren äußeren Natur, gegenüber der Normativität der Gesellschaft und gegenüber der Intersubjektivität der Sprache abgrenzt“ (Habermas 1995c: 194-195), würde sich nichts anderes als die *Weltoffenheit* des formierenden Subjekts bilden, das „nicht mehr trieb- und umweltgebunden, sondern ‚umweltfrei‘“ handelt (Scheler 2010: 28). Dass jene *Weltoffenheit* im soziologischen Kontext als *Gesellschaftsoffenheit* verstanden werden soll, ist dabei evident. Jenes Subjekt wäre dann imstande, sich bewusst von seiner – in diesem Fall – dreidimensionalen Umwelt und seinen eigenen Impulsen zunächst zu distanzieren, um sie nachfolgend entweder zu bekräftigen oder zu negieren. Nur solch ein Subjekt, das diese Distanz erreichen kann, könnte dann eine soziale *Welt* und – Plessner folgend – auch *Körper haben*.

Dies alles kann kein Zufall sein, sondern führt vielmehr zu der Annahme, dass Habermas durch seine Auseinandersetzung mit der Entwicklungspsychologie eine Art von *Verwissenschaftlichung* des erkenntnisanthropologischen Nukleus anstrebt. Die soziale Dimension des Menschen, die in der Erkenntnisanthropologie einen zentralen Platz einnimmt, wird in ihrer Substanz *wissenschaftlich* übersetzt. Mit diesen semantischen Änderungen versucht Habermas – in einem allgemeinen soziologischen Kontext integriert –, dem normativen Kern der Erkenntnisanthropologie Rechnung zu tragen, ohne dabei jedoch den Preis eines Rückfalls in Elemente metaphysischer Art zu bezahlen. Es geht also dabei nicht so sehr darum, dass er seine ersten theoretischen Überzeugungen radikal wechselt, als darum, dass sie in einem wissenschaftlichen Kontext – dem Geist der Klassiker der Soziologie folgend (Kapitel 1) – keinen Sinn machen könnten. Anhand dieses semantischen Schritts kann Habermas jenem erkennt-

nisanthropologischen Element nah bleiben und zugleich wissenschaftlich „akzeptabel“ sein. Dafür eignet sich die Rede vom Gattungssubjekt oder von anthropologisch tiefsitzenden Erkenntnisinteressen nicht mehr. An ihre Stellen treten ein *erkenntnis-, sprach- und handlungsfähiges Subjekt* – wenn nicht sogar ein *diskursfähiges Subjekt* – und anthropologisch tiefsitzende *Strukturen* ein, die jeden philosophisch-anthropologischen Verdacht entkräften sollen. Dass aber die Änderung der Verpackung den genannten Inhalt nicht betrifft, ist etwas, das – bis hierher unter verschiedenen Aspekten aufgezeigt – klar zum Vorschein kommt. Die dialektische Bewegung der Verwissenschaftlichung spricht für sich selbst. Das Verwissenschaftlichte kann nicht verschwinden, ohne gleichzeitig da zu sein (siehe Epilog).

[2] Beschränkt sich das erkenntnisanthropologische Bild vom Menschen auf seine soziale Dimension, verfährt Habermas auch so, wenn er sich mit der Entwicklungspsychologie auseinandersetzt. Dabei geht es ihm darum, den Prozess der Subjektwerdung zu beschreiben, innerhalb dessen der physiologischen Seite kein erheblicher Wert zugeschrieben wird. In Anbetracht der Kritik Habermas', die er in seinem Lexikonartikel an der philosophischen Anthropologie übt, könnte eine im soziologischen Kontext vollzogene Beschäftigung mit dieser Dimension einen Rückfall in eine Argumentation bedeuten, die von Habermas selbst damals aufgrund ihrer Unhistorizität kritisiert worden ist. Das erklärt im Übrigen, weswegen Habermas in seinem erkenntnisanthropologischen Moment paradoxerweise so kritisch gegenüber der philosophischen Anthropologie seinerzeit bleibt. Diese Art von Definitionen zielt auf Eigenschaften, die dem Menschen als *Gattung* zukommen und dementsprechend nicht einfach akzeptabel erscheinen. Wie im dritten Abschnitt gezeigt, hat dieser Abstand jedoch auf keinen Fall eine operative Vermeidung dieser Figur zur Folge gehabt. Der Rohmensch erweist sich nicht nur als Hintergrund des Subjekts, als seine physiologische „Ermöglichungsbedingung“, sondern zusätzlich sogar als potenzieller Teil der beschriebenen Ich-Entwicklung, in der das Kind zum *Erwachsenen* wird.

In diesem dialektischen Prozess sind die Würfel des Rohmenschen wie auch des Subjekts gefallen. Je inkludierter das Ich in der Gesellschaft ist, umso mehr Subjekt und umso weniger Rohmensch wird es. Dabei geht es nicht um die nebenbei auch soziologisch wichtige Frage nach der Distinktion Agency/Structure. Diese kann sich ihrerseits nur auf eine vorher be-

3. *Scheitern der Verdrängung in der zeitgenössischen Soziologie: Jürgen Habermas*

reits erfolgte Subjektwerdung stützen. Ohne die Subjektwerdung des Rohmenschen kann es dann weder Agency noch Structure geben. Bei diesem Subjektwerdungsprozess geht es Habermas zufolge vielmehr um einen Weg zum Erwerb eines *lógos*, der das Leben zwischen Menschen möglich macht. Wie dargelegt, verlässt das schon formierte Subjekt niemals seine tierische Kondition des Leibseins, doch wird diese im Dienst der Gesellschaft umgewandelt. Trotz ihres latenten Daseins darf diese Dimension nicht einfach außer Acht gelassen werden, als ob sie nicht existierte. Die leibliche Kondition des Menschen, die zugleich die Relevanz psychoanalytischer Interpretationen oder Standpunkte erklärt, betont nicht nur die Tatsache, dass es Elemente des eigenen Seins gibt, die sich der bewussten Kontrolle entziehen, sondern auch, dass diese zugleich zentraler Teil des Menschenseins sind. Sie fungieren als Teil einer Dimension, einer menschlichen Dimension, die ohne sie nicht entstehen kann: ohne Leibsein kein Körperhaben, ohne das Medium keine Form (Luhmann). Ob das Medium aber jemals die Position erreichen kann, die es in diesem Rollenspiel verdient, ist eine offene Frage, die in der Habermas'schen soziologischen Theorie keinen Diskussionsort hat – ohne deswegen aufzuhören, dort zu existieren. Die Tatsache, dass der Mensch zuallererst Leib sein muss, um dann denken und sprechen zu können, ist etwas, das, obwohl es in seiner Theorie implizit vorkommt, immer noch klarer ins Blickfeld gerückt werden kann.

[3] An anderer Stelle bereits erläutert, hat Habermas seit den 70er Jahren versucht, seine Aneignung der philosophischen Anthropologie – in Form der Erkenntnisanthropologie – zu überwinden. Kann aber erneut jene *philosophisch-anthropologische Versuchung* auf stringente Weise ersatzlos beiseitegelassen werden? So schwankend die Antwort auf diese Frage ist, so oszillierend ist auch die Rolle der philosophischen Anthropologie in Habermas' soziologischer Theorie. Zwei entgegengesetzte, dialektische Dynamiken sind dabei erkennbar. Auf der einen Seite lässt sich mit Habermas samt seiner argumentativen Flankierung auf Basis der soziologischen Tradition feststellen, dass der genannte anthropologische *Fehler* durch sozialwissenschaftliche Mittel korrigiert worden ist, solange er nicht vom Menschen ausgehen muss, um die soziale Wirklichkeit – d.h. die sprachlich vermittelte Kommunikation und das von ihr entstandenen zweidimensionalen Gesellschaftsverständnis (Lebenswelt/System) – zu erklären. Anhand der Aufstellung einer Universalpragmatik, einer Theorie der sozialen

Evolution und der Rezeption der Systemtheorie ist es unwiderlegbar, dass das in seiner erkenntnisanthropologischen Zeit ontologische und normative Menschenverständnis nicht nur dezentriert, sondern zumindest semantisch fallen gelassen wird. Mit der Annäherung an das Kommunikationsphänomen scheint das Verlassen dieser anthropologischen Motive gekennzeichnet zu sein. Die von Habermas als zentraler Forschungsgegenstand seiner Soziologie definierte *sprachlich vermittelte Kommunikation* wird dann nicht mehr durch anthropologisch tiefsitzende Interessen bzw. Strukturen erklärt, sondern durch den Verlauf derselben Kommunikation. Die Rede kann dann im soziologischen Kontext nicht mehr jene von Gattungssubjekt oder Gattungsgeschichte sein. Träger der sozialen Evolution sind die Gesellschaften selbst (vgl. Habermas 1976c; 1976d: 154), die aufgrund der kommunikativen Variationen zustande kommen. So wie Durkheim und im Allgemeinen die Klassiker der Soziologie die sozialen Tatsachen nur anhand sozialer Faktoren erklären wollten (siehe Kapitel 1), macht sich Habermas endgültig seit den 70er Jahren auf einen soziologischen Weg, der ihn mit Luhmann verbindet. Solange das Soziale und die Gesellschaft auf Kommunikationen basieren, können beide Niveaus nur durch ihre Formen und Dynamiken, durch – im Fall Habermas' – ihre Kondensierung oder Standardisierung, ihre Förderung oder Unterdrückung erläutert werden.

Auf der anderen Seite lässt sich gegen den allgemein in der Kritischen Theorie bestehenden Anthropologieverdacht (Raulet 2013: 33) behaupten bzw. die These aufstellen (vgl. Kapitel 5), dass der genannte Rückfall in das Anthropologische nicht zu vermeiden ist. Wie in den Abschnitten II und III hergeleitet, kann diese Beobachtung auf Habermas nur zum Teil angewendet werden, da er sie selbst akzeptiert, sofern es sich um die soziale Dimension des Menschen handelt. Die oben erwähnte Verwissenschaftlichung der philosophischen Anthropologie ist der beste Ausdruck dessen, dass sich Habermas der notwendigen Entfaltung anthropologischer Elemente beim soziologischen Vorgehen bewusst ist, ohne aber das ganze Bild explizit zu betrachten (vgl. die physiologische Seite des Menschen) bzw. ohne alle Konsequenzen dieser Entfaltung ziehen zu wollen. Natürlich kann durch eine Annäherung an die Sozialwissenschaft – in diesem Fall an die Entwicklungspsychologie – der Versuch unternommen werden, offensichtliche, anthropologisch tiefsitzende Strukturen, mit der die Theorie des kommunikativen Handelns rechnet, auf eine wissenschaftliche Weise zu erklären, doch bedeutet dies noch lange nicht, dass dadurch dem

3. *Scheitern der Verdrängung in der zeitgenössischen Soziologie: Jürgen Habermas*

argumentativen Gewicht und der Anziehungskraft dieser letztendlich philosophisch-anthropologischen Strukturen ausgewichen werden. Von daher rührt Habermas' schwankende Beziehung zur philosophischen Anthropologie, die mittels der soziologischen Anthropologie erkennbar wird: Habermas bricht mit der Semantik der philosophischen Anthropologie und ihrer Vorgehensweise – vom Menschen zur Gesellschaft –, ohne aber das Bollwerk ihres philosophischen Programmes schleifen zu können, d.h. die Neigung dazu, den Menschen zweidimensional zu definieren (siehe Kapitel 2). So wird der Mensch neu positioniert. Anstatt im Zentrum zu stehen, aus dem alles andere geklärt werden kann, wird er durch die Zurückweisung seines semantischen Backgrounds nach außen geschoben, ohne jedoch vollends *verdrängt* werden zu können. Der Mensch kommt dafür hinter dem Sozialbild, der sprachlich vermittelten Kommunikation), mit anthropologisch tiefsitzenden Strukturen vor, die nicht nur auf seine soziale, sondern auch auf seine physiologische Kondition verweisen. Dadurch wird eine ganze Logik luzid, die später allgemein zu thematisieren ist (siehe Kapitel 5), nämlich, dass sich der Mensch – ob akzeptiert oder nicht – als eine Art Ende oder Korollarium des soziologischen Vorgehens zeigt. Das Habermassche, zweidimensional philosophisch-anthropologische Bild des Menschen – seine kommunikative Kompetenz und seine leibliche Kondition – manifestiert sich als ein Ergebnis, das, solange es immer noch um Soziologie geht, nur *a posteriori* stattfinden kann. Habermas geht gewiss nicht vom Menschen aus, um die Gesellschaft zu erklären, wie die philosophische Anthropologie und teilweise er selbst in seiner erkenntnis-anthropologischen Zeit dies getan haben. Doch diese Achsendrehung in Richtung Kommunikationstheorie bedeutet nicht, dass das vorausgesetzte Ende – d.i. sein zweidimensionales Menschenverständnis – nicht vorhanden sei bzw. dass es kaum philosophisch-anthropologisch wirke. Der Mensch in der Theorie des kommunikativen Handelns, in der Soziologie Habermas' – und somit deren anthropologische Haltung – sind da und können sich – ob ignoriert oder wahrgenommen – ins Nirgendwo verflüchtigen. Inwiefern deren Dasein hilfreich oder problematisch für die Soziologie wirken kann, ist etwas, worauf nachfolgend eingegangen wird.

Exkurs: Ohne Anthropologie weder Entfremdung noch Verdinglichung

Die Begriffe der Entfremdung und der Verdinglichung haben in der modernen Philosophie trotz der unterschiedlichen Formen, die sie inzwischen angenommen haben, eine erhebliche Rolle gespielt. Obwohl sie seit längerer Zeit einen Platz in der Philosophiegeschichte einnehmen, kommt ihnen seit Hegel und vor allem seit Marx, der erstmals eine systematisch kritische Position ihnen gegenüber entwickelt, eine zentrale Stellung zu. Zwar können beide Begriffe abstrakt definiert werden: während sich das Konzept der Entfremdung auf das *außer sich Fühlen* oder *Sein* bezieht, verweist der Begriff der Verdinglichung auf eine bestimmte Art der Entfremdung, in der die Menschen oder ihre Beziehungen zueinander *zum Ding* werden bzw. *als Ding wahrgenommen* werden. Nichtsdestotrotz kommt es erst mit Marx dazu, dass beide Begriffe – obgleich zu unterschiedlichen Zeiten – ihre prägendste, miteinander verbundene Form annehmen. Für Marx ist die Geschichte der Menschheit, des Kapitalismus, eine Geschichte „der wachsenden Entwicklung des Menschen und gleichzeitig seiner wachsenden Entfremdung“ (Fromm 1988: 49) und Verdinglichung.

Einerseits zielt die Entfremdung bzw. die Selbstentfremdung, die mit Marx' *Ökonomisch-philosophische Manuskripte* korrespondiert und nahe bei Hegel und Feuerbach bleibt, konkret auf den vom Arbeiter erfahrenen Verlust seines Gegenstandes, seines Produktes (Marx 1968: 512), so dass der Mensch sich selbst „in seiner Aneignung der Welt nicht als Urheber erfährt“ (Fromm 1988, 49). Die Welt um ihn herum bleibt ihm – wie bei seiner Beschreibung der Naturwüchsigkeit und Fremdheit der Arbeitsteilung (vgl. Marx/Engels 1978) – dementsprechend fremd. Andererseits wird das Verdinglichungsphänomen, das eher mit Marx' *Kapital* korrespondiert und sich als besserer Ausdruck seines Historischen Materialismus versteht, in der konkreten Form des Warenfetischismus identifiziert. Dabei lässt sich eine aus der Entfremdung resultierende Logik innerhalb des Arbeitsprozesses kennzeichnen, in der die Produkte der menschlichen Tätigkeit eine eigene Dynamik annehmen, die den Arbeiter letztendlich unterwerfen und deren eigener Leben berauben. Dabei erscheinen die gesellschaftlichen Beziehungen ihrer Privatarbeiten nicht mehr als „gesellschaftliche Verhältnisse der Personen in ihren Arbeiten selbst, sondern vielmehr als sachliche Verhältnisse der Personen und gesellschaftliche Verhältnisse der Sachen“ (Marx 1971a: 87).

3. *Scheitern der Verdrängung in der zeitgenössischen Soziologie: Jürgen Habermas*

Die innere Verbindung beider Begriffe ist schon ersichtlich. Im Gegensatz zu den Ansichten, die den Übergang vom Begriff der (Selbst)Entfremdung zum Begriff des Warenfetischismus als die Transition des *humanistischen* zum *antihumanistischen Marx* betrachten (vgl. Althusser 1968; Ulrich 2002), sind beide Verständnisweisen zwei Seiten ein und derselben Medaille – und von daher ihres üblicherweise undifferenzierten Gebrauchs. Die Überlegungen mit anthropologischem Beigeschmack, die der junge Marx entwickelt hat, werden in seinem Materialismus nicht einfach per Handstreich gelöscht, sondern an seine neue Semantik angepasst. „Das, was Marx hier [in seiner späten Zeit; R.A.] als den ‚Fetischismus der Warenwelt‘ bezeichnet, ist nur der wissenschaftliche Ausdruck für dieselbe Sache, die er früher in seiner Hegelianisch-Feuerbachschen Periode als die ‚menschliche Selbstentfremdung‘ bezeichnet hatte“, so Karl Korsch (1967: 97-98).

Die Bedeutung dieser die Marxsche Theorie durchquerenden, zweidimensionalen Problematik zeigt sich aber auch in ihrer philosophisch bzw. soziologisch nachfolgenden Rezeption. So relevant beide Begriffe für Marx gewesen sind, so relevant sind sie auch für die später entstandene Kritische Theorie. Sowohl die Entfremdungs- als auch die Verdinglichungsphänomene sind von der Kritischen Theorie der Gesellschaft wiederaufgenommen und dazwischen auch, unter Berücksichtigung anderer, neuer Gesichtspunkte, uminterpretiert worden. Innerhalb dieser neuen Deutungen, die von Adorno und Horkheimer bis zu den zeitgenössischen Vertretern dieser Denktradition reichen (vgl. Rosa 2013), erweist sich aber das Projekt, das Lukács 1923 in *Geschichte und Klassenbewußtsein* unternimmt, als grundlegend. Dabei lässt sich besonders der Versuch kennzeichnen, die von Marx beschriebenen Phänomene der Entfremdung bzw. der Verdinglichung durch die Webersche Theorie der Rationalisierung zu lesen. Ursache der Entfremdung oder, wie Lukács es öfter benennt (Lukács 1923), der Verdinglichung, ist die kapitalistische Entwicklung, deren Kern durch eine zunehmende Rationalisierung charakterisiert wird (Brunkhorst 2014a). So betrachtet, kann die Rationalisierung, als das Schicksal unserer Zeit (Weber), nicht anders als die gemeinsame Formel für jene Prozesse sein, die Weber abwechselnd „Bürokratisierung, Industrialisierung, Entwicklung zum Kapitalismus, Spezialisierung, Säkularisierung, *Versachlichung*, Entzauberung, *Entmenschlichung* nannte“ (Käsler 1979: 172; Hervorhebung R.A.). Die zunehmende Rationalisierung, die

Weber in Bereichen wie der Wirtschaft, der Wissenschaft, des Rechts usw. untersucht, bedeutet ihm zufolge jedenfalls nicht

„eine zunehmende allgemeine Kenntnis der Lebensbedingungen, unter denen man steht. Sondern sie bedeutet etwas anderes: das Wissen davon oder den Glauben daran: daß man, wenn man nur wollte, es jederzeit erfahren könnte, daß es also prinzipiell keine geheimnisvollen unberechenbaren Mächte gebe, die da hineinspielen, daß man vielmehr alle Dinge – im Prinzip – durch Berechnen beherrschen könne. Das aber bedeutet: die Entzauberung der Welt. Nicht mehr, wie der Wilde, für den es solche Mächte gab, muß man zu magischen Mitteln greifen, um die Geister zu beherrschen oder zu erbitten. Sondern *technische Mittel* und *Berechnung* leisten das“ (Weber 1985c: 594; Hervorhebung R.A.).

Zwar hat Lukács seine vom Standpunkt dieser Rationalisierungsproblematik aus entwickelte Verdinglichungs- bzw. Entfremdungstheorie mit einer Klassenbewusstseinstheorie verbunden, die wegen ihres heute empirisch bewiesenen Scheiterns dies- und jenseits des Marxismus heftig kritisiert worden ist. Das von Lukács kolportierte Klassenbewusstsein, das dem Proletariat als Klasse zukommt, hat es „als Bewusstsein der arbeitenden Massen nie gegeben – auch nicht in außergewöhnlichen Lagen, weder nach den großen Kriegen noch in den großen Wirtschaftskrisen“, so Brunkhorst (2014a: 36). Die Relevanz seiner webermarxistischen Verdinglichungs- bzw. Entfremdungstheorie für die Kritische Theorie erweist sich jedoch als unwiderlegbar. So kennzeichnet es ihre Bedeutsamkeit, dass sie Brunkhorst zufolge allgemein als Teil des Kerns bzw. des im Sinne Lakatos´ zu lösenden Problems des Forschungsprogramms der Kritischen Theorie identifiziert worden ist. Entfremdung und Verdinglichung prägen seit der Lukácschen Formulierung den Kern „der großen systematischen Entwürfe, von der *Dialektik der Aufklärung* bis zum *Eindimensionalen Menschen*, von der *Kritik der Instrumentellen Vernunft* bis zum *Strukturwandel der Öffentlichkeit* und den Theorien über Motivationskrisen und die knapper werdende Ressource Sinn“ (Brunkhorst 2014a: 38; H.i.O.).

Die Habermassche Theorie bildet diesbezüglich keine Ausnahme. Von Anfang an beschäftigt sich Habermas direkt oder indirekt mit den mehr oder weniger in dieser Weise umrissenen Entfremdungs- bzw. Verdinglichungsphänomenen (vgl. Habermas 1996: 170-171). Schon in seinen frühen Schriften (vgl. Habermas 1970b) weisen seine Überlegungen einen gemeinsamen Nenner auf, wenn es um diese Problematik geht, nämlich eben der *technische Fortschritt* bzw. die *technische Rationalität*. Dabei ist

3. *Scheitern der Verdrängung in der zeitgenössischen Soziologie: Jürgen Habermas*

zwar eine allgemeine Konzeption der Entfremdung zu finden, bei der die verdinglichenden Effekte der Arbeitsorganisation (des *Werkraumes*), die Marx diagnostiziert, berücksichtigt werden (siehe Habermas 1970c [1954]; 1970e [1955]). Nichtsdestotrotz sind darin auch Unterschiede zur Marxschen Beobachtung zu bemerken (siehe auch dazu Outhwaite 2014). Bei jenen frühen Schriften lässt sich eine Kritik an der Technik und dem Pauperismus durchblicken, die, neben Marcuse, nicht etwa die *kapitalistische Form* des technischen Fortschritts bzw. der rationalisierten Arbeitsorganisation, sondern den technischen Fortschritt bzw. die rationalisierte Arbeitsorganisation *an sich* als ein Problem betrachtet. Aus diesem Grund erklärt sich auch seine damalige Kritik an Marx:

„Nie hat er [Marx; R.A.] nämlich den Gedanken aufgegeben, daß die ‚Maschinerie‘ jenes große Reservoir von Produktivkräften bietet, das allein durch die ‚kapitalistische Form der Aneignung‘ gefesselt ist – und daher auch durch ‚Aufhebung‘ dieser Form, durch Aufhebung des Privateigentums in Freiheit gesetzt werden kann. Nie hat Marx begriffen, daß diese ‚Maschinerie‘ (und das ganze gesellschaftliche System in ihrem Gefolge), daß die Technik selbst, und nicht erst eine bestimmte Wirtschaftsverfassung, unter der sie arbeitet, die Menschen, die arbeitenden wie die konsumierenden, mit ‚Entfremdung‘ überzieht. Ebenso wenig konnte er daher begreifen, daß die Menschlichkeit ihre Partie dort verlieren muß, wo die technischen Daten von vornherein als gut und ‚fortschrittlich‘ gelten, und wo sie deshalb in ihrem problematischen Zusammenspiel mit den ‚menschlichen Wesenskräften‘ gerade nicht wahrgenommen werden können“, so Habermas (1970e [1955]: 80).

Wenngleich Habermas am Ende der 60er Jahre u.a. in *Technik und Wissenschaft als Ideologie* eine neue Position einnimmt, die auf diese Marcusesche Säule verzichtet und sich auf die infektiösen oder kolonialisierenden Effekte jener Technik bzw. jener allgemeinen instrumentellen Rationalität in anderen Lebensbereichen (d.i. in der soziokulturellen Lebenswelt) konzentriert, wird sie damals noch unvollständig entwickelt. Sie befindet sich in einer diffusen Lage, die jedoch die Entfaltung einer seiner kommenden Stellungnahmen zur Entfremdung bzw. zur Verdinglichung zu antizipieren scheint. Zwei Positionen stehen übrigens zur Diskussion nach seiner kommunikationstheoretischen Wende, und zwar: die eben grob vorweggenommene gesellschaftstheoretische These der *Kolonialisierung der Lebenswelt durch systemische Imperative* sowie die Kritik an der *genetischen Manipulation des Menschen*. Wie werden die Entfremdung und die Verdinglichung bei diesen Analysen verstanden? Und wie sind sie mit der Habermasschen Menschenkonzeption verbunden? Was ist darin die Konnexion, die zwischen diesen Diskussionen und den philosophisch-

anthropologischen Dimensionen des Menschen (sozial und physiologisch) besteht? Auf dem Weg zur Problematisierung der Verbindungspunkte zwischen (philosophischer) Anthropologie und Entfremdung bzw. Verdinglichung in der Theorie Habermas' beschäftigt sich der vorliegende Exkurs mit der genannten Kolonialisierungsthese [I] und dem Problem der genetischen Manipulation [II]. Dabei soll gezeigt werden, wie in der Habermaschen Theorie eine starke philosophisch-anthropologische Dimension, ein bestimmtes Menschenbild vorausgesetzt werden muss, damit das Phänomen der Entfremdung bzw. der Verdinglichung begriffen oder erklärt werden kann. These dieses Exkurses ist dementsprechend, dass das Entfremdungs- oder Verdinglichungsphänomen ohne ein philosophisches bzw. philosophisch-anthropologisches Menschenverständnis keinen Erklärungswert hat. So nah beieinander sind beide, dass sich – wie bei Marx (vgl. Fromm 1988) – sogar über eine Art innere Verbindung bzw. Wahlverwandtschaft zwischen (philosophischer) Anthropologie und Entfremdung bzw. Verdinglichung sprechen lässt [III].

I.

Der Versuch, die gesellschaftstheoretische Diagnose der Habermaschen Theorie über die Entfremdung und Verdinglichung herauszustellen, führt zur These der Kolonialisierung der Lebenswelt durch systemische Imperative. Die Kolonialisierungsthese ergibt sich aus einer gesellschaftstheoretischen Beobachtung, die auf dem Verständnis der modernen Gesellschaft als zugleich Lebenswelt und System basiert und ihre sozialpathologischen Effekte zu erfassen sucht. Zwei Voraussetzungen sind in der Moderne jedoch zu erfüllen, bevor jene Kolonialisierung stattfinden kann. Erstens muss die emergente soziale Differenzierung so vertieft werden, dass es zu einer Entkoppelung von System und Lebenswelt kommt (Habermas 1981b: 229 ff.). Nur dadurch, dass System und Lebenswelt voneinander differenziert sind, können die Imperative der verselbständigten Subsysteme (Geld und Macht) von außen in die Lebenswelt eindringen (Habermas 1981b: 522; Brunkhorst 1983: 26). Die zweite notwendige Bedingung „ist eine ‚hochselektive‘, zugleich *verkürzte* und *unbegrenzt* fortschreitende *Rationalisierung der Lebenswelt*“ (Brunkhorst 1983: 26), die die Form einer internen Differenzierung in *Kultur*, *Gesellschaft* und *Persönlichkeitsstruktur* annimmt.

3. *Scheitern der Verdrängung in der zeitgenössischen Soziologie: Jürgen Habermas*

„Erst damit sind die Bedingungen einer *Kolonialisierung der Lebenswelt* erfüllt: die Imperative der verselbständigten Subsysteme dringen, sobald sie ihres ideologischen Schleiers entkleidet sind, *von außen* in die Lebenswelt – wie Kolonialherren in eine Stammesgesellschaft – ein und erzwingen die Assimilation; aber die zerstreuten Perspektiven der heimischen Kultur lassen sich nicht soweit koordinieren, daß das Spiel der Metropolen und des Weltmarktes von der Peripherie her durchschaut werden könnte“, so Habermas (1981b: 522; H.i.O.).

Bei der Beschreibung dieses Eindringens der systemischen Medien Geld und Macht in die Strukturen der Lebenswelt, das die Kolonialisierung kennzeichnet, bringt Habermas die kritische Entfremdungs- bzw. Verdinglichungstheorie unbestreitbar auf einen neuen Stand. Bei dieser Aktualisierung geht es Habermas um die Systematisierung einer Position, die er, wie angeführt, in *Technik und Wissenschaft als ‚Ideologie‘* nur unvollständig entwickelt hat und ihn nunmehr zu einem endgültigen Bruch mit seinen frühen Schriften führt. Die in diesen Schriften aufgestellte These, dass im *Werkraum* (Habermas 1970d [1958]), im *technischen Fortschritt* (Habermas 1970c [1954]), im *System* selbst Pauperismus bzw. Entfremdung und Verdinglichung zu sehen sind, kann nichts anderes als systematisch aufgegeben werden. Dass es dabei notwendigerweise um Entfremdung bzw. um Verdinglichung geht, scheint ihm damals offensichtlich. Nichtsdestotrotz hat dieses ganze Setting seit *Technik und Wissenschaft als ‚Ideologie‘*, vor allem aber seit *TkH*, keine Auswirkungen entfremdeten Charakters mehr in der Theorie zur Folge. Die Distanz Habermas' zu seiner frühen Zeit ist demnach deutlich. Nicht mehr der Effekt einer an sich entfremdeten Arbeitsorganisation (Celikates/Jaeggi 2009: 161) oder einer entkoppelten und in sich geschlossenen Verwaltung werden von Habermas als Beispiele der Entfremdung bzw. der Verdinglichung verstanden. „Nicht Komplexität, Bürokratie, Marktwirtschaft und Verrechtlichung an sich sind das Problem“ (Brunkhorst 2006: 53). Im *System* ist nunmehr laut Habermas keine Entfremdung bzw. Verdinglichung mehr zu sehen; beide Phänomene können hingegen nur in der erwähnten *Kolonialisierung* der Lebenswelt durch die systemischen Imperative stattfinden.

„Nicht die Entkoppelung der mediengesteuerten Subsysteme, und ihrer Organisationsformen, von der Lebenswelt führt zu einseitiger Rationalisierung oder Verdinglichung der kommunikativen Alltagspraxis, sondern erst das Eindringen von Formen ökonomischer und administrativer Rationalität in Handlungsbereiche, die sich der Umstellung auf die Medien Geld und Macht widersetzen, weil sie auf kulturelle Überlieferung, soziale Integration und Erzie-

„... spezialisiert sind und auf Verständigung als Mechanismus der Handlungskoordination angewiesen bleiben“, so Habermas (1981b: 488).

Erst dank der Unterwerfung der kommunikativ strukturierten Lebenswelt unter die Imperative verselbständigter Subsysteme entstehen also diese „für moderne Gesellschaften spezifischen Entfremdungsphänomene“ (Habermas 1995g: 486); und zwar mit sozialpathologischen Effekten. So wie bei den historisch-geographischen Kolonialisierungen kann diese Besetzung nicht induziert werden, ohne die Stammesgesellschaft zu zerreißen. Die Verletzung der Lebenswelt ist dabei keine ätherische und abstrakte, sondern eine wirkliche. Mit der Kolonialisierung der Lebenswelt durch systemische Imperative, die sich seit der Moderne von eben dieser Lebenswelt differenziert haben, ereignet sich nicht nur eine Atrophie, sondern auch eine degenerierende Beeinträchtigung ihrer drei Komponenten (*Kultur, Gesellschaft* und *Persönlichkeitsstruktur*). Das Eindringen von Geld und Macht in den lebensweltlichen Kontext hat daher eine Reihe von Reproduktionsstörungen zur Folge, die sich in den jeweils eigenen Bereichen von *Kultur, Gesellschaft* und *Persönlichkeitsstruktur*, und zwar als *Sinnverlust, Anomie* und *Psychopathologien* manifestieren (Habermas 1981b: 216; 1995g: 565). Beim *Sinnverlust* geht es um eine Störung der kulturellen Reproduktion, wonach die in diese Probleme verwickelten Akteure „den mit neuen Situationen auftretenden Verständigungsbedarf aus ihrem kulturellen Wissensvorrat nicht mehr decken [können]. Die als gültig akzeptierten Deutungsschemata versagen und die Ressource ‚Sinn‘ verknappt“ (Habermas 1981b: 212-213). Bei der *Anomie* handelt es sich um eine Störung der sozialen Integration, wonach die in diesen Konflikten beteiligten Akteure „den mit neuen Situationen auftretenden Koordinationsbedarf aus dem Bestand an legitimen Ordnungen nicht mehr decken [können]. Die legitim geregelten sozialen Zugehörigkeiten reichen nicht mehr aus und die Ressource ‚gesellschaftliche Solidarität‘ verknappt“ (Habermas 1981b: 213). Bei den *Psychopathologien* geht es letztendlich um Störungen des Sozialisationsvorgangs, wonach die Fähigkeiten der Akteure nicht mehr dafür ausreichen, „die Intersubjektivität gemeinsamer definierter Handlungssituationen aufrechtzuerhalten“ (Habermas 1981b: 213). Die mit der systemisch induzierten Kolonialisierung entstehenden Krisen werden dadurch auf Kosten einer allgemeinen Pathologisierung der Lebenswelt aufgefangen. Habermas hat diese Diagnose folgenderweise zusammengefasst:

3. *Scheitern der Verdrängung in der zeitgenössischen Soziologie: Jürgen Habermas*

„Diese Bereiche der kulturellen Überlieferung, der sozialen Integration über Werte und Normen, der Erziehung, der Sozialisation der nachwachsenden Generationen sind aber, wenn ich das ontologisch sagen würde, ihrer Natur nach darauf angewiesen, daß sie über das Medium des kommunikativen Handelns zusammengehalten werden. Wenn in diese Bereiche jetzt die Steuerungsmedien Geld und Macht eindringen, (...) dann werden nicht nur Traditionen aufgerollt, sondern Grundlagen einer bereits rationalisierten Lebenswelt angegriffen – auf dem Spiel steht die symbolische Reproduktion der Lebenswelt“ (Habermas 1996: 194-195).

Diese dreidimensionale Verkörperung der Entfremdungsphänomene wird zwar anhand einer sozialen Betrachtung erklärt, doch ist sie ohne eine Verbindung zu *anthropologisch tiefsitzenden Strukturen* nicht fassbar. Die Enteignung und Benachteiligung der Lebenswelt schwebt nicht bezuglos im Nichts, sondern kann schließlich nur in Verbindung mit dem Menschen verstanden und begriffen werden, der die Lebenswelt erst mit *Leben* erfüllt. Jede Komponente dieser Lebenswelt, der durch die Kolonialisierung geschadet wird, hat, wie oben erklärt, eine Korrelation mit den Entwicklungsbahnen des *Subjekts* – d.h. mit der beim *Subjekt* entstehenden kommunikativen Kompetenz. Während die *Kultur* mit der kognitiven Entwicklung des Ichs korreliert, korrespondiert die *Gesellschaft* mit der interaktiven Entwicklung und die *Persönlichkeitsstruktur* mit der allgemeinen Ich-Entwicklung (der Entwicklung der Subjektivität). Diese drei Instanzen entwickeln sich im Medium der Sprache, dank der sprachlichen Entwicklung, die ermöglicht, dass sich jede Komponente zu den anderen nicht als Umwelt verhält. Mit all dem wird die Beeinträchtigung der Lebenswelt deutlicher. Jeder Verdinglichungseffekt in der Lebenswelt würde schließlich das Substrat der Kompetenzen einschränken, die das *Subjekt* in seiner Entwicklung erwirbt bzw. erworben hat. Dabei geht es also nicht lediglich um den Verzicht darauf, vollkommenen Gebrauch von jenen Kompetenzen zu machen, wie bloß in der systemischen Sphäre festgestellt werden kann, sondern um ihre invasive Schädigung, sobald eben jene systemischen Medien Geld und Macht – gegebenenfalls auch das Recht – Wurzeln in Handlungsbereichen schlagen, die bislang an die Lebenswelt gebunden und demnach auf sprachliche Verständigung als Mechanismus der Handlungskoordination angewiesen geblieben sind.

Dieser Situation kann selbstverständlich auch im Alltag nachgespürt werden. Solch eine Dynamik ist heutzutage – um ein Beispiel zu nennen – in der Universität und sogar in der Schule zu sehen, wo die wissenschaftliche bzw. pädagogische Kommunikation von ihren kommunikativen Le-

bensquellen abgeschnitten und der Logik von Geld- und Warenströmen assimiliert wird. Dabei reicht es aus, auf einen der Lernzielpläne oder Standardtests zu blicken, um „schlagartig zu erkennen, dass die *monetäre Kolonialisierung*“ nicht nur die Universität und die Schulen „der *Warenform* (Adorno)“ unterwirft (Brunkhorst/Müller-Doohm 2009: 11), sondern auch eine mögliche, tiefe Umformung des *Subjekts* zur Folge haben kann. Auf diese Weise bleibt die Frage zu klären, inwiefern die Medien Geld und Macht die dargestellten Lernprozesse der Individuen (i.e. kognitive, interaktive und sprachliche Entwicklungsprozesse) beeinträchtigen bzw. demontieren können, bei denen sie zu *Subjekten* werden. Die Transzendenz solch einer Frage ist offensichtlich. Dabei wäre, wie gesagt, nicht mehr die Rede davon, dass die Sprache – wie bloß beim System – standardisiert gebraucht und die kommunikative Kompetenz kontrahiert wird, sondern dass letztere sogar in ihrer Basis zersplittern könnte. Zwar wäre dann ein neuer Subjektwerdungsprozess zu sehen, der den *Rohmenschen* für die Gesellschaft präpariert. Doch: *Für welche Gesellschaft?* und *Was für ein Subjekt würde da vorbereitet werden?* sind die Fragen, die angesichts der gegenwärtigen Prozesse auf diesem Sektor gestellt werden können. Wenn sich jedoch verdeutlicht, dass diese Art von Kolonialisierung die Entwicklung noch auf ein weitaus bedenklicheres Niveau lenken kann, gewinnen diese Fragen noch mehr an Bedeutung.

II.

Mit Habermas und Gehlen von der internen Konnexion der Technik und der Struktur zweckrationalen Handelns bzw. Denkens ausgehend, fällt es nicht schwer, nachzuvollziehen, weshalb die Kolonialisierung des Systems und dessen instrumentelle Logik bislang noch ungeahnte Niveaus erreichen können. Der lebendige Ausdruck dieser besonders konkreten Kolonialisierung des Zweck-Mittel-Kalküls findet sich, im Kontext der Entwicklung der Präimplantationstechnik und der Stammzellenforschung, in dem 2001 in *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?* von Habermas analysierten Fall der Manipulation der genetischen Ausstattung des Menschen. Obwohl die Diskussion um die Gentechnik und ihre liberale Umsetzung in Weltregionen wie den USA zu jener Zeit eigentlich bereits entschieden war, so dass die Frage eher nach dem *Wie* jener Implementierung herausgestellt worden ist, steckt sie damals in Deutschland noch in ihren Anfängen. Dabei geht es zu damaliger

3. *Scheitern der Verdrängung in der zeitgenössischen Soziologie: Jürgen Habermas*

Zeit nicht um eine Verständigung darüber, wie das *shopping in the genetic supermarket* stattfinden soll (Habermas 2006: 128), sondern um die aufkeimende Frage danach, *ob* sie überhaupt zustande kommen soll. Der Anstoß zur Diskussion stammt sowohl aus der Evidenz und den Möglichkeiten der hochentwickelten Gentechnik, als auch aus der Anregung, die Peter Sloterdijk 1999 mit seiner Rede – in gleichem Jahr als Buch erschienen – *Regeln für den Menschenpark* provoziert hat. Anhand einer auf Heidegger gestützten Kritik an dem Humanismus und einer Rezeption der Idee des Übermenschen Nietzsches plädiert Sloterdijk mit dem dort ausgebreiteten Konzept der *Anthropotechnik* für die Möglichkeit einer „genetischen Reform der Gattungseigenschaften“ (Sloterdijk 1999: 46), die, analog zu Platon in seiner politischen Reflexion, in der Vorstellung eines Menschenparks zusammengefasst wird. In diesem Zoo neuer Art gehe es „um eine systematische Neu-Züchtung von urbildnäheren Menschenexemplaren“ (Sloterdijk 1999: 50), die zu einer bestmöglichen Art von Homöostase kommen kann, solange „die beiden relativen Optima der Menschenartung, die kriegerische Tapferkeit einerseits, die philosophisch-humane Besonnenheit andererseits gleichkräftig in das Gewebe des Gemeinwesens eingeschlagen werden“, so Sloterdijk (1999: 53). Unbesehen dessen, ob sich Letztgenanntes als bloße Spinnerei, Schimäre oder gar als eine echte Möglichkeit erweist, kann das Bemühen Habermas´ in seinem genannten Buch, die Gefahr und die Konsequenzen solch einer genetischen Manipulation ans Licht zu bringen, als seine kritische Antwort verstanden werden. Dabei geht es Habermas erstens darum, solche ungehemmten Interventionen in die Ausstattung des Menschen, die er im Gegensatz zur *therapeutischen* als *liberale Eugenik* identifiziert (Habermas 2006: 38), aufzudecken, und zweitens darum, ihre vermuteten moralischen Konsequenzen für die Gattung hervorzuheben. Wenn sich, wie anzunehmen und weiterhin zu argumentieren ist, das Erste auf die Verdinglichung der menschlichen Spezies bezieht [a], verweist das Zweite auf jene entfremdeten Überreste, die das Selbstverständnis des am Sozialen teilnehmenden Subjekts als verantwortlich handelnde Wesen affizieren (Habermas 2006: 28) [b].

[a] Habermas´ Analyse der Möglichkeit freier Eingriffe in die genetische Konstitution des Menschen basiert auf der im dritten Abschnitt dargestellten Rezeption der phänomenologischen Distinktion Plessners zwischen *Leibsein* und *Körperhaben*. „Ihren Körper ‚hat‘ oder ‚besitzt‘ eine Person [bzw. ein Subjekt; R.A.] nur, indem sie dieser Körper als Leib – im Voll-

zug ihres Lebens - ,ist““ (Habermas 2006: 89). Wie oben gezeigt, ist „das Körperhaben erst Ergebnis einer im Jugendalter erworbenen Fähigkeit zur objektivierenden Betrachtung des vorgängigen Leibseins“ (Habermas 2006: 89). Primär ist es der Erfahrungsmodus des Leibseins, „aus“ dem heraus die Ich-Entwicklung bzw. die Subjektwerdung lebt. Mit der Geburt beginnt ein Abgrenzungsprozess, bei dem die rohmenschliche Dimension (das Leibsein) des formierenden Subjekts (das Körperhaben) hinter sich gelassen wird – ohne jedoch vollkommen beiseitegelassen werden zu können. Dabei bekommt die Differenzierung zwischen dem Naturschicksal eines Rohmenschen und dem Sozialisationschicksal eines entstehenden Subjekts eine große Bedeutung. Im Augenblick der Loslösung aus der Symbiose mit der Mutter tritt das Kind laut Habermas in eine Welt von Subjekten ein, „die ihm *begegnen*, die es anreden und mit ihm sprechen können (...). Erst in der Öffentlichkeit einer Sprachgemeinschaft bildet sich das Naturwesen [der Rohmensch; R.A.] zugleich zum Individuum und zur vernunftbegabten Person [bzw. zum Subjekt; R.A.]“ (Habermas 2006: 65). In diesem symbolischen Netzwerk „der reziproken Anerkennungsbeziehungen kommunikativ handelnder Personen wird das Neugeborene [der Rohmensch; R.A.] als ‚einer‘ oder ‚eine von uns‘ identifiziert und lernt nach und nach, sich selbst zu identifizieren“ – und zwar gleichzeitig als Subjekt, als Teil oder Mitglied seiner sozialen Gemeinschaft und als „unverwechselbar einzigartiges, zugleich moralisch unvertretbares Individuum“, so Habermas (2006: 66).

Ausgerechnet diese Unterscheidung zwischen der Natur, die wir sind (Rohmensch), und der sozial formierenden Kondition, die wir haben bzw. erwerben (Subjekt), scheint aber mit der genetischen Manipulation des künftigen Neugeborenen diffus zu werden. Ein verdinglichender Faktor tritt zwischen diese Unterscheidung. Mit der Befähigung und Bereitschaft dazu, in die Naturanlage des Menschen genetisch – ohne kurative, sondern mit optimierenden Absichten – zu intervenieren, nimmt der genetische Eingriff Habermas zufolge die Form einer *Technisierung* der menschlichen Natur an, die sich als Ergebnis eines Zweck-Mittel-Kalküls versteht. Anders „als bei der klinischen Intervention wird dann das genetische Material aus der Sicht eines instrumentell Handelnden manipuliert, der im Objektbereich nach eigenen Zielsetzungen ‚kollaborativ‘ einen erwünschten Zustand herbeiführt“, so Habermas (2006: 92-93). Dabei läuft alles auf eine Verdinglichung des Menschen hinaus, die sich erstens als Selbstinstrumentalisierung und Selbstoptimierung darstellt, zweitens von den Prä-

3. *Scheitern der Verdrängung in der zeitgenössischen Soziologie: Jürgen Habermas*

ferenzen und Wertorientierungen Dritter bestimmt wird und drittens – und noch wichtiger – den Gattungsstatus des Menschen überhaupt (als Rohmensch) affiziert.

Indem diese liberale Eugenik umgesetzt wird bzw. medizinische Außenseiter heute schon „am reproduktiven Klonen menschlicher Organismen arbeiten, drängt sich die Perspektive auf, dass die Menschengattung ihre biologische Evolution bald selbst in die Hand nehmen könnte“ (Habermas 2006: 42). Dadurch, dass der Mensch diese Art der *Selbsttransformation der Gattung* in Angriff nimmt, nehme er gleichzeitig eine neue Rolle im Werdegang der Naturgeschichte an, und zwar als *Mitspieler der Evolution* – wenn nicht theologisch gar als *Mitwirkender Gottes*. Dabei würde der Mensch jene physische Basis, die seine Spezies von Natur aus ist, zur Disposition stellen (Habermas 2006: 53), womit die „anthropologisch tiefsitzende kategoriale Unterscheidung“ (Habermas 2006: 121) zwischen unverfügbarer Naturbasis und freiem Sozialraum ausfällt. Die Gentechnik verschiebt somit die Grenze zwischen dem *Reich der Notwendigkeit* und dem *Reich der Freiheit*, womit gleichzeitig die grundlegende Distinktion der Kantischen philosophischen Anthropologie zwischen physiologischer und pragmatischer Anthropologie keinen Sinn mehr zu machen scheint. Nach Kant zielt die physiologische Anthropologie auf die Erforschung dessen, „was die Natur aus dem Menschen macht“ (Kant 1983: 29), während sich die pragmatische Anthropologie auf die Erforschung dessen orientiert, „was er [der Mensch] als frei handelndes Wesen aus sich selber macht, oder machen kann und soll“ (Kant 1983: 29). Welchen Charakter soll aber die physiologische Anthropologie annehmen, wenn der Mensch an die Stelle der Natur eintritt? Als diejenige anthropologische Richtung, die sich damit beschäftigt, was *der Mensch aus dem Menschen* macht? So ist schließlich die pragmatische Anthropologie geprägt. Sobald die Manipulation des menschlichen Genoms stattfindet, wird auf diese Weise diese kategoriale Unterscheidung zwischen Objektivem und Subjektivem, Naturwüchsigem und Gemachten, physiologischer und pragmatischer Anthropologie mit einem Schlag ausgelöscht. So wahrscheinlich die Umsetzung dieser liberalen Eugenik sein mag, so klar ist dann „das Verschwimmen der Grenze zwischen der Natur, die wir *sind*, und der organischen Ausstattung, die wir uns *geben*“ (Habermas 2006: 44). Die Rohmensch/Subjekt-Unterscheidung scheint demzufolge dann auch keine grundlegende Rolle mehr zu spielen (vgl. Kapitel 2). Mit dem Eingriff in die physiologische Ausstattung des Menschen wird die Figur

des Rohmenschen so affiziert, dass sie nicht mehr *roh* zu sein scheint. Das *Leibsein* des Rohmenschen wird also willentlich vom Menschen modifiziert, sodass es unvermeidlich dem *Körperhaben* des handelnden Subjekts nach- und untergeordnet wird. Und dies kann vom künftigen *manipulierten* Subjekt nicht ohne relevante Folgen erlebt werden.

[b] Diese erwähnte räumliche Überlagerung vom *Reich der Freiheit* zum *Reich der Notwendigkeit*, vom *Gemachten* zum *Naturwüchsigen*, vom *Körperhaben* zum *Leibsein*, vom *Subjekt* zum *Rohmenschen* stößt laut Habermas in dem Maß, „wie sich dem eugenisch manipulierten Heranwachsenden sein Leib auch als etwas Gemachtes enthüllt, mit der vergegenständlichenden Perspektive von Herstellern oder Bastlern zusammen“ (Habermas 2006: 90) – mit gravierenden Konsequenzen. Diese genetische Verdinglichung verschwindet nicht, sobald die Ich-Entwicklung anfängt und das Subjekt formiert wird, sondern lastet weiter auf jenem wie ein *Mantel* der Entfremdung. Die obengenannte Entdifferenzierung der Unterscheidung zwischen dem *Hergestellten* und dem *von Natur aus Gewordenen*, die „für unser Selbstverständnis als Gattungswesen konstitutiv ist“ (Habermas 2006: 83), bedeckt auch die Lebenswelt und ihre Voraussetzungen, und zwar auf zwei Arten. Auf der einen Seite verändert Habermas zufolge diese Entdifferenzierung von un verfügbarer Naturbasis und freier Entscheidung die Gesamtstruktur der moralischen Erfahrung. Das zugrundeliegende Problem der genetischen Intervention stellt das normative Selbstverständnis in Frage. Bisher konnte laut Habermas immer davon ausgegangen werden, dass „die genetischen Anlagen des Neugeborenen und damit die organischen Ausgangsbedingungen für dessen künftige Lebensgeschichte der Programmierung und absichtlichen Manipulation durch andere Personen entzogen sind (...). Unsere Lebensgeschichte ist aus einem Stoff gemacht, den wir uns ‚zu Eigen machen‘ und im Sinne Kierkegaards ‚verantwortlich übernehmen‘ können“ (Habermas 2006: 29). Die Unverfügbarkeit der Naturbasis ist eine Bedingung, unter der wir erstmals uns allein als Autoren des eigenen Lebens verstehen können. Sie ist aber zugleich eine notwendige Voraussetzung für das *Selbstseinkönnen*, das Habermas mit Kierkegaard als die Antwort auf die ethische Grundfrage nach dem Gelingen und Misslingen des eigenen Lebens identifiziert. Nun wird deutlich, dass mit der Kenntnis von der Programmierung des eigenen Genoms diese Selbstverständlichkeit bezüglich der Eigentümlich-

3. *Scheitern der Verdrängung in der zeitgenössischen Soziologie: Jürgen Habermas*

keit des eigenen Leibes zerstört werden kann, und zwar mit parallelen Konsequenzen für die soziale Sphäre des Subjekts.

Auf der anderen Seite hat eben das Verschwinden der Grenze zwischen Naturwüchsigem und Gemachtem, solange sie als die Basis für die Gleichberechtigung der Mitglieder der moralischen Gemeinschaft gekennzeichnet wird (Habermas 2006: 77), die Herstellung eines neuen Typus asymmetrischer Verhältnisse zwischen Subjekten bzw. Personen zur Folge. Indem einer für einen anderen eine laut Habermas

„tief in dessen organische Anlagen eingreifende Entscheidung trifft, wird die unter freien und gleichen Personen grundsätzlich bestehende Symmetrie der Verantwortung eingeschränkt. (...) Der heranwachsende Jugendliche wird eines Tages selbst die Verantwortung für seine Lebensgeschichte und für das, was er ist, übernehmen können. Er kann sich nämlich reflexiv zu seinem Bildungsprozess verhalten, ein revisionäres Selbstverständnis ausbilden und auf sondierende Weise die asymmetrische Verantwortung, die Eltern für die Erziehung ihrer Kinder tragen, retrospektiv ausgleichen. Diese Möglichkeit einer selbstkritischen Aneignung der eigenen Bildungsgeschichte ist gegenüber genetisch manipulierten Anlagen nicht in derselben Weise gegeben. Vielmehr würde die erwachsende Person blind von der nicht revidierbaren Entscheidung einer anderen Person abhängig bleiben und keine Chance haben, die für einen Umgang unter peers notwendige Symmetrie der Verantwortung auf dem retroaktiven Wege einer ethischen Selbstreflexion herzustellen“ (Habermas 2006: 31).

Es ist genau diese Unmöglichkeit einer selbstkritischen Aneignung der eigenen Bildungsgeschichte, die die Entstehung asymmetrischer Beziehungen ermöglicht, was von den künftigen *manipulierten* Subjekten als Entfremdung erlebt wird, insofern das, was vorher als Selbstverständlichkeit erschienen ist, komplett zerschlagen wird. Das Subjekt, das sich im eigenen Leib zu Hause fühlen sollte (Habermas 2006: 101), konfrontiert sich in der Feststellung seiner eigenen wahren Kondition als genetisch manipuliertes mit der Fremdheit der Entscheidung eines Dritten, die jetzt im und damit am eigenen Leib inkarniert ist.

Die Besonderheit dieser gentechnisch umgesetzten Verdinglichung liegt auf der Hand. Anders als beim traditionellen Marxismus, der beispielsweise die Arbeit als eine gegenwärtig verdinglichende Praxis bewertet hat, die sich dennoch mit der Aufhebung ihrer Form zur selbstverwirklichenden Arbeit umwandeln und so ihre entfremdenden Spuren hinter sich lassen kann, erweist sich der verdinglichende Akt der genetischen Manipulation als eine Sackgasse. Der dabei entstehende Verdinglichungsprozess ist nicht nur erschütternd, sondern auch irreversibel. Da, wo die Verdingli-

chung bei der physiologischen Ausstattung des Menschen stattfindet, kann es kein Zurück mehr geben. *Gott spielen* mit der Evolution mangelt nicht an Risiko. Wer mit dem Feuer spielt, kann sich die Finger verbrennen. Die Verdinglichung schlägt sich in einer Entität nieder, die bisher solcher entfremdeten Dynamik immer entzogen war, nämlich im Leib. Der genetisch modifizierte Leib erweist sich daher als die konkrete Verkörperung der technischen Verdinglichung. Die entfremdeten Überreste schöpfen sich jedoch, wie gezeigt, nicht dabei aus.

Mit der Verdinglichung des Rohmenschen wird beiläufig das künftige Entfremdungsgefühl erschlossen, bei dem sich das Subjekt *außerhalb seiner selbst* erkennt. Das Subjekt, das seiner vorangegangenen Manipulation bewusst wird, entwickelt eine Art von Entfremdungsbewusstsein, das dem vorgelagerten Verdinglichungsakt Rechnung trägt. So materiell die Verdinglichung ist, so irreversibel und klar wird dieses Entfremdungsbewusstsein. Die Möglichkeit, jene fremde und entfremdete Entscheidung eines Dritten aufzudecken bzw. ihr gegenüberzustehen löst dennoch das Problem nicht. Die Wahrheit kann auch als Problem bzw. als Gefängnis erlebt werden. Das erklärt, wieso – abgesehen von den realen Gründen – die Entfremdung gegebenenfalls auch als angenehm erfahren werden kann (Marx/Engels 1972b: 37). Ob es aber besser ist, ein wahres Leben mit oder ein falsches Leben ohne Bewusstsein möglicher Entfremdungsphänomene zu führen, erweist sich als so schwierig zu beantworten wie paradox an sich. Die Schwierigkeit dieser Dichotomie ergibt sich wahrscheinlich daraus, dass die Antwort auf diese Frage direkt oder indirekt davon abhängt, wie das menschliche Leben überhaupt begriffen wird.

III.

Durch die kurze Analyse der Kolonialisierungsthese der Lebenswelt und die Diskussion um die genetische Manipulation des Menschen ist klar hervorgetreten, wie der technische Fortschritt – unbesehen seiner Form – unterschiedliche Areale des Menschlichen modifiziert hat, und zwar mit erheblichen Auswirkungen. Sei es durch die Kolonialisierung der systemischen Imperative in die Lebenswelt oder durch die Intervention in die genetische Ausstattung des Menschen, es ist dargelegt worden, wie die Phänomene der Entfremdung und der Verdinglichung in zwei verschiedenen Kontexten der Theorie Habermas' stattfinden. Zwar können beide undifferenziert, wie bei der Beschäftigung mit der Kolonialisierungsthese, oder

3. *Scheitern der Verdrängung in der zeitgenössischen Soziologie: Jürgen Habermas*

unterschiedlich, wie bei dieser Darstellung der Analyse Habermas' der genetischen Manipulation, angewendet werden. Doch beide bleiben in jedem Fall zwei Seiten ein und derselben Medaille³². Da, wo es Verdinglichung gibt, gibt es Entfremdung und normalerweise auch umgekehrt. Was ist aber, alles in allem, das, was hinter diesem ganzen Szenario steckt?

Bei der Betrachtung der verschiedenen Entfremdungs- und Verdinglichungsdynamiken wird es klarer, was auf dem Spiel steht. Wie beobachtet, haben die Kolonialisierung der Lebenswelt und die genetische Intervention keine abstrakte, sondern konkrete und sichtbare Auswirkungen zur Folge, die nichts Anderes als *den Menschen* auf eigene Weise affizieren. Im Kontext der Kolonialisierungsthese ist es einerseits aufgezeigt worden, wie die systemische Logik die Lebenswelt affiziert. Dabei wird eine invasive Schädigung des Menschen in jenem symbolischen Raum eindeutig konstatiert: Jeder Verdinglichungseffekt in der Lebenswelt, der sich in Störungen der *Kultur* (Sinnverlust), der *Gesellschaft* (Anomie) und der *Persönlichkeitsstruktur* (Psychopathologien) manifestiert, schränkt schließlich nicht nur die Verwendung, sondern auch das Substrat der Kompetenzen (d.h. der kognitiven, interaktiven, subjektiven und sprachlichen Kompetenzen) ein, die das Subjekt in seiner Entwicklung erwirbt bzw. erworben hat. Eine tiefgreifende Beeinträchtigung der gesamten kommunikativen Kompetenz (des Subjekts) wird demnach ermöglicht. Im Kontext der Diskussion um die genetische Manipulation des Menschen ist andererseits eine Benachteiligung des Menschen zu sehen, die – über die Kondition des Menschen als soziales Wesen hinaus – den Gattungsstatus des Menschen (als Rohmenschen) betrifft. Dabei wird die Naturanlage des Menschen, seine leibliche Kondition als Selbsttransformation der Gattung so von den Präferenzen und Wertorientierungen eines Dritten modifiziert, dass der Unterschied zwischen *Gemachtem* und *Naturwüchsigem*, dem *Körperhaben* und dem *Leibsein* nicht mehr vorhanden zu sein scheint.

32 Habermas selbst trifft keine systematische Unterscheidung zwischen beiden, zumindest was jene Diskussionen betrifft. Wenn es sich in der Kolonialisierungsthese nicht lohnt, zwischen Entfremdung und Verdinglichung zu unterscheiden, da beide stattfinden, ist hier dennoch im Kontext der Diskussion um die genetische Manipulation versucht worden, beide Begriffe leicht zu differenzieren, um den Unterschied zwischen einem konkreten Verdinglichungsakt und seinen nachträglichen entfremdeten Auswirkungen zu betonen. Jedoch bleiben beide, wie gesagt, immer noch zwei Seiten einer einzigen Münze.

Zwar bringt dieses verdinglichende Phänomen, wie schon gezeigt, Entfremdungseffekte für das künftige Selbstverständnis des manipulierten Subjekts mit sich, doch diese werden als Nebenwirkungen eines einzigartigen Aktes konzipiert, der grundsätzlich die menschliche Gattungsbasis (d.i. die Naturwüchsigkeit seiner leiblichen Spezifität) verdinglicht.

Mit all dem wird klarer, wo das Gewicht dieser Phänomene herrührt. Sowohl bei der Entfremdungs- bzw. Verdinglichungsdiagnose im Kontext der Kolonialisierung der Lebenswelt als auch im Rahmen der Diskussion um die genetischen Eingriffe in die Ausstattung des Menschen ist der *Mensch* derjenige, der als Gegengewicht wirkt. Wird die Entfremdung bzw. die Verdinglichung aus einem abstrakten Standpunkt betrachtet, lässt sich leicht feststellen, dass sie nur eine Seite der Distinktion bzw. der Medaille abbildet, deren andere Seite vom *Menschen* geprägt wird. Wenn sich aus der Revidierung der Entfremdungs- und Verdinglichungsphänomene in der Theorie Habermas' etwas ergibt, so ist es die Bedeutung des erwähnten anthropologischen Gegengewichts. Um es mittels einer Phrase zu fokussieren: *ohne (philosophische) Anthropologie gibt und kann es keine Entfremdungs- bzw. Verdinglichungsdiagnose geben*. Anderenfalls: *Was ist das, was entfremdet bzw. verdinglicht wird?* Um es in Bezug auf die Habermas'sche Theorie aufzuzeigen: Es ist nur die anthropologische Prämisse, dass das völlige soziale Menschsein (Subjekt) insbesondere in der Entfaltung seiner kommunikativen Kompetenz (in den Sprachspielen) stattfindet, was die entfremdete bzw. degenerierende Form der Kolonialisierung der Lebenswelt erklären kann. Bezüglich der genetischen Manipulation erweist es sich deutlich, dass nur eine starke physiologische Konzeption des nicht manipulierten Menschen (des Leibseins als Verkörperung der Idee des Rohmenschen) das Phänomen der Verdinglichung beim manipulierten Menschen zum Ausdruck bringen kann. Wenn auf diese Weise die systemische Logik und deren Kolonialisierung der Lebenswelt entfremdend für die soziale Dimension des Menschen (Subjekt) wirkt, konzentriert sich der verdinglichende Akt der genetischen Manipulation – wenn nicht exklusiv, so zumindest hauptsächlich – auf die physiologische Dimension des Menschen (Rohmensch). Ohne eine Voraussetzung bezüglich der Form, die der Mensch *an sich* annimmt, wäre dann nicht mehr möglich, zu diagnostizieren, ob er entfremdet oder verdinglicht wird.

In diesem Sinn kann übrigens Habermas' explizite Wiederaufnahme der philosophisch-anthropologischen Motive in seiner Auseinandersetzung mit der Gentechnik – z.B. anhand der Idee der *Gattungsethik* – keine

3. *Scheitern der Verdrängung in der zeitgenössischen Soziologie: Jürgen Habermas*

Überraschung sein. Die Beschäftigung Habermas' mit den *anthropologisch tiefsitzenden Fragen* (Habermas 2006: 59) dieser Situation ist der lebendige Ausdruck entweder einer Bewusstwerdung oder, wie anzunehmen, einer Akzeptanz der anthropologischen Elemente, die hinter seiner Theorie und jedem Entfremdungs- oder Verdinglichungsphänomen stehen. Die Anthropologie bzw. der Mensch ist nur die *positive* Seite einer Distinktion, die durch die *negative* Seite der Entmenschlichung (in Form einer Entfremdung und einer Verdinglichung) ergänzt wird. Daran ist nichts *Falsches* oder *Schlechtes*. Diese Konnexion bedeutet nicht, dass die Habermas'sche Theorie notwendigerweise ihre Ansprüche nach wissenschaftlicher Objektivität aufgeben muss, sondern vielmehr, dass sie akzeptieren soll, dass eine Verdrängung des Menschen ohne seine vorherige Einbeziehung nicht möglich ist. Die Entfremdungs- bzw. Verdinglichungsdiagnose ist an sich, von Marx bis Lukács, immer eine *negative* Diagnose gewesen, die daher den Menschen im Mittelpunkt setzt, nicht um seine Umgebung auszublenden, sondern, um ihn in deren Kontext zu bewerten und so seine Verbindung mit ihr besser zu begreifen (siehe Exkurs im Kapitel 1).

Das Problem der technisch-instrumentellen Rationalität ist dann kein Abstraktes, sondern, wie hinsichtlich ihres sozialen und genetischen Ausdrucks beschrieben, ein reales und am Menschen messbares. Die im technischen Fortschritt inkarnierte instrumentelle Logik wirkt in dem Sinne als Katalysator der Entfremdungs- und Verdinglichungsphänomene, in welchen sich der *Mensch* verliert. Die alte Marxsche Sentenz über diese, wenngleich ökonomisch betrachteten, Phänomene in *Ökonomisch-philosophische Manuskripte* lautet: „Der Arbeiter produziert das Kapital, das Kapital produziert ihn, er also sich selbst, und der Mensch als Arbeiter, als Ware, ist das Produkt der ganzen Bewegung“ (Marx 1968: 523). Sie beruht auf der Kritik an der Religion. So wie Feuerbach es deutlich gemacht hat, ist es auch für Marx der Mensch, der Gott macht und nicht umgekehrt. Diese Kritik an der Religion ist, wie Marx zu Recht gesehen hat, nicht umsonst „die Voraussetzung aller Kritik“ (Marx 1961b: 378). Versucht man, jene Struktur in der Habermas'schen Theorie zu identifizieren, wird es klar, wie sich diese *ganze Bewegung*, von der Marx spricht, neue, aktuellere Formen angenommen hat. Um die genannte Sentenz umzuschreiben: Der am Sozialen teilnehmende Mensch (das Subjekt) erzeugt das Geld, die Macht und die Möglichkeit genetischer Manipulation, das Geld, die Macht und die genetische Manipulation produzieren ihn (als

Subjekt bzw. als Rohmensch), er also sich selbst, und der Mensch als Subjekt und als Rohmensch ist das Produkt der ganzen Bewegung.

Die Geschwindigkeit dieser technisch-instrumentellen Dynamik wird demnach, wie laut Marx' Diagnose, mit emergenten Eigenschaften ausgestattet. Dabei wird eine sachliche Spirale in Gang gesetzt, deren Urheber und Vollzieher zwar die Menschen sind, die aber ihres Willens und Bewusstseins durch die Dinge beraubt worden sind (Kosík 1973: 191). Diese ganze Logik entzieht sich der Entscheidungsmacht der Menschen, um sich letztendlich, wie Hans Freyer – paradoxerweise nah der frühen Kritischen Theorie – treffend bemerkt hat, an der Technik auszurichten: „Der Mensch fragt nicht mehr das Mittel, ob es tauglich sei, sondern das Mittel fragt den Menschen, ob er es nicht einschalten wolle, da er es doch könne. Knöpfe, auf die man drücken kann, locken, verführen. Sie präformieren fast die Entscheidung; je größer der Effekt ist, der durch sie ausgelöst werden kann, desto mehr“, so Freyer (1956: 167). In diesem Verführungs- und Zwangscharakter der Technik einer sich selbst entfremdeten Gesellschaft (Horkheimer/Adorno 2013: 129) scheint die alte praktische Frage Kants *Was soll ich tun?* keinen Sinn mehr zu haben. „Die Frage, ob der Mensch nicht eines Tages wollen wird, bloß weil er kann“ (Freyer 1956: 167), scheint nicht nur gestellt, sondern sogar von den Fakten, wie sich an der Kolonialisierungstheorie und der genetischen Manipulation beobachten lässt, bereits affirmativ beantwortet worden zu sein.

Die Macht des Könnens enteignet den mutmaßlichen Entscheider von seiner Kraft zum Dezidieren und degradiert ihn, ob er es will oder nicht, ob er es weiß oder nicht, zur Verrichtung bloßer *Ermöglichungsaufgaben*. Im Universum der instrumentellen Technik geht der Mensch in einen *Eigenschaftenverleiher* über, der lediglich deren Anwendung möglich macht. Marx bemerkt bereits: „Dem Menschen, der nichts mehr ist als Arbeiter, und als Arbeiter sind seine menschlichen Eigenschaften nur da, insofern sie für das ihm fremde Kapital da sind“ (Marx 1968: 523). Gegenüber dieser Reduktion und Beschränkung des Menschen, die nicht von der Theorie, sondern von der Wirklichkeit selbst vollzogen wird (Kosík 1973: 88), versucht das radikale Denken als Kritik, die Sache an der Wurzel zu erfassen (Marx 1961b: 385). Und die Wurzel aller gesellschaftlichen Dinge ist, wie Bloch es paraphrasiert hat, der Mensch (Bloch 1969: 145). Dabei wird alles zusammengefasst: *In der Entfremdungs- bzw. Verdinglichungskritik ist es nichts Anderes als der Mensch, der darin zurückgeholt werden muss*. Von daher ist es kein Zufall, dass die Marxsche Kritik der

3. *Scheitern der Verdrängung in der zeitgenössischen Soziologie: Jürgen Habermas*

Religion mit der Schlussfolgerung endet, „daß der *Mensch das höchste Wesen für den Menschen sei*, also mit dem *kategorischen Imperativ*, *alle Verhältnisse umzuwerfen*, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist“ (Marx 1961b: 385; H.i.O.). Die Herausforderung bedeutet, die Entfremdungs- bzw. Verdinglichungsumstände zu überwinden, um die Rückkehr des Menschen zu sich selbst zu ermöglichen. Die Wahlverwandtschaft wird somit deutlicher: Da, wo die Entfremdungs- und die Verdinglichungskritik zustande kommen, wird ein anthropologischer Aufschrei ausgestoßen, damit der Mensch nicht verloren geht. Ob die Möglichkeit einer Befreiung in einer durch die Kunst oder die Philosophie generierten Verfremdung liegt, die die von Kosík verstandene *Pseudokonkretheit* der entfremdeten alltäglichen Welt enthüllt und so, wie Octavio Paz (1984 [1957]: 138 ff.) bezüglich des Surrealismus behauptet, die Realität dazu zwingt, ihren Anschein zu zerstören und sich selbst zu sein, um das wirklich *Konkrete* zu erreichen, um die Lebenswelt von der technisch-instrumentellen Logik zu dekolonialisieren, ist eine theoretische Frage mit praktischem Antwortbedarf.

Die Stellung des Menschen in der zeitgenössischen Soziologie

4. Scheitern der Verdrängung in der zeitgenössischen Soziologie: Niklas Luhmann

Beim Versuch, den Wendepunkt zu rekonstruieren, an dem die Theorie Niklas Luhmanns, so wie sie heute besteht, entstanden ist, lässt sich schnell bemerken, wie prägend die Auseinandersetzung mit einem der beiden zentralen Figuren gewesen ist, die auf Luhmann den größten Einfluss ausgeübt haben, nämlich Talcott Parsons. Das Buch von 1984 *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie* (im Folgenden kurz *Soziale Systeme*), das das Hauptbild einer neuen soziologischen Theorie zum Ausdruck bringt, erklärt sich als Ergebnis einer langen Diskussion, die Mitte der 60er Jahre beginnt, innerhalb welcher Parsons den wichtigsten Gegenpol bildet und demnach als *eine Diskussion im eigenen Haus* bezeichnet werden kann. Die Grundlagen dieses soziologischen Hauses sind von einer allgemeinen Theorie geprägt, die gewisse Vorläufer im Funktionalismus des 19. Jahrhunderts aufweist, aber erst im 20. Jahrhundert einen Platz in Disziplinen wie u.a. der Biologie, Psychologie, Neurologie, Ökonomie und eben der Soziologie einnimmt, nämlich von der Allgemeinen Systemtheorie. Als wichtigster der soziologischen systemtheoretischen Vorläufer des 19. Jahrhunderts ist nicht so sehr Durkheim, sondern eher Spencer zu identifizieren (siehe Kapitel 1; vgl. Kunczik 2002: 81, Jonas 1981: 296-331). Die Relevanz seiner funktionalistischen und zugleich positivistischen Herangehensweise zeigt sich in einer schon erkennbaren und im 20. Jahrhundert tieferen Aneignung von naturwissenschaftlichen Beschreibungsweisen – besonders aus der Biologie –, die es seinerzeit möglich gemacht haben, die Gesellschaft *organizistisch* zu betrachten, das heißt: durch ein Organisationsprinzip zu betrachten, das eine strenge Differenzierung zwischen dem Ganzen und seinen Teilen trifft (vgl. Spencer 1889b; Durkheim 1970). Damit wird ein wichtiges Element einer neuen wissenschaftlichen Betrachtungsweise konstituiert. Dieses von Spencer oft genannte *Anordnungsprinzip*, das „die Individualität eines Ganzen im Unterschied von den Individualitäten seiner Theile ausmacht“ (1889b: 4), entspricht dem, was dann in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts als „*Organisationsform der komplexen Wechselbeziehung zwischen einzelnen Elementen*“ (Kneer/Nassehi 2000: 21; H.i.O.) bezeichnet wird und eben den wesentlichen Gegenstand der u.a. durch Ludwig von Bertalanffy ent-

stehenden Allgemeinen Systemtheorie markiert. Dabei, wie ursprünglich bei Spencer und dann bei Parsons sowie Luhmann vertieft bzw. – nochmals – modifiziert, geht es um eine Umstellung von der bloßen Analyse der Teile hin zu einer Analyse der Relationen dieser Teile und des dadurch formierten ganzen *Systems*. Der Begriff des *Systems* wird auf diese Weise bereits definiert „als eine Anzahl von in Wechselwirkung stehenden Elementen $p_1, p_2 \dots p_n$ charakterisiert, durch quantitative Maße $Q_1, Q_2 \dots Q_n$ “ so Bertalanffy (1951: 115); Elemente, die aufgrund der mathematischen Abstraktion jener erwähnten Definition u.a. ein psychologisches, biologisches, neurologisches, ökonomisches bzw. soziologisches Korrelat finden könnten.

Das bis zu den 50er Jahren wichtigste soziologische Korrelat befindet sich in Parsons' Werk. Drei Phasen seines Gedankengangs sind darin hervorzuheben. Die erste Phase wird im Rahmen einer voluntaristischen Handlungstheorie entwickelt, die 1937 ihren Höhepunkt in *The Structure of Social Action* findet und eine Dekade lang dauert. Dabei stellt Parsons die berühmte Konvergenzthese auf, die durch eine Kritik und gegenseitige Ergänzung des utilitaristischen Positivismus und des objektivistischen Idealismus zur fundierten Idee des *unit act* gelangt. Während in dieser ersten Phase die Handlung zentral ist – nach dem Motto *action is system* –, nimmt in der zweiten Phase, die sich vor allem 1951 in *The Social System* im Kontext des Strukturfunktionalismus erkennen lässt, die Handlungsorientierung in Form von *pattern-variables* an Bedeutung zu. Dabei führt Parsons drei Systemreferenzen ein: ein soziales, ein kulturelles und ein Persönlichkeitssystem. Wenige Jahre später, in der dritten Phase, fügt Parsons aber andere wichtige Änderungen an diesem dreisystemigen Modell hinzu, die ihn 1956 in *Economy and Society* zum bekannten AGIL-Schema bringen. Das AGIL-Schema ist ein funktional analytischer Rahmen, der durch die Systematisierung von vier Funktionen das sogenannte *allgemeine Handlungssystem* ausdrückt. Das von Parsons neu eingeführte Verhaltenssystem entspricht der Funktion der *Adaptation*, das Persönlichkeitssystem korrespondiert mit der Funktion des *Goal-attainment*, das soziale System entspricht der Funktion der *Integration* und das kulturelle System korrespondiert schließlich mit der Funktion der *Latent pattern maintenance*. Die Komplexität seines Werkes erreicht dadurch ihren Gipfel. Alle Funktionen des *allgemeinen Handlungssystems* können Parsons zufolge *autologisch* innerhalb des sozialen Systems – so das Ökonomische System (A), das politische System (G), das Gemeinschaftssystem (I) bzw.

das Treuhandssystem – oder über sie hinaus – so das physiko-chemische System (A), das organische System (G), das Handlungssystem (I) bzw. das telische System (L) – projiziert werden. Wenn das Erste ihn dazu führt, eine neuartige Theorie *symbolischer Tauschmedien* zu entwickeln, die in Form von Geld, von Macht, von Einfluss und von Wertbindung jedem sozialen Subsystem gerecht wird, ermöglicht ihm das Zweite, eine universalistische Konzeption der *Conditio Humana* zu entfalten.

Jede Opposition benötigt ihren Antipoden. So wie u.a. Spencer, Weber, Durkheim, Marshall und Pareto als wichtige Gegenpole für Parsons fungieren, erweist sich Parsons selbst, wie erwähnt, als der relevanteste anfängliche soziologische Gegenpol Luhmanns. Die schon genannte *Diskussion im eigenen Haus*, die den ersten Entwicklungsgang Luhmanns kennzeichnet, schließt durch Negation an den späten Strukturfunktionalismus Parsons' an. Wenn die strukturell-funktionale Perspektive den Kern des Parsonsschen Denkens ausdrückt, dessen Korollarium sich im AGIL-Schema befindet, wird diese von Luhmann als Ausgangspunkt benutzt, um seine prinzipiellen Kritiken an ihrem Strukturbegriff sowie ihrer kausalwissenschaftlichen Methode zu entfalten und damit seinen Aufhebungsversuch zu unternehmen. Die Theorie sozialer Systeme von Parsons „ist eine strukturell-funktionale Theorie. Das heißt, sie ordnet den Strukturbegriff dem Funktionsbegriff vor. Sie setzt soziale Systeme mit bestimmten Strukturen voraus und fragt dann nach den funktionalen Leistungen, die erbracht werden müssen, damit die Systeme erhalten bleiben“ so Luhmann (1974d: 113). Den Vorrang kann dabei nur der Strukturbegriff besitzen. Und dies ist es, was durch eine Umkehrung der Betonung erst gelöst werden soll. Diesbezüglich ist aber Luhmann zufolge vorsichtig vorzugehen. Das Risiko der bislang üblichen Kritiken, die das konzeptuelle Fundament zu ersetzen versuchen, bei anderen – dem Strukturfunktionalismus gegenüber – äquivalenten Mängeln zu enden, ist hoch. Es führt nicht weiter, so Luhmann (1974d: 114), „die erkannten Lücken oder Einseitigkeiten der Systemtheorie in eine Gegentheorie umzumünzen: so die Integration durch Konflikt, so die Ordnung durch Wandel zu ersetzen. Auf diese Weise läßt man den Universalitätsanspruch fallen und bezieht vom Gegner das, worüber man sich geärgert hatte: die Einseitigkeit“.

Es bleibt alles in der systemtheoretischen Familie. Die Kritik der strukturell-funktionalen Theorie muss nach Luhmann demnach darauf bestehen, nicht bei den genannten Mängeln, „sondern bei dem Grund dieser Mängel anzusetzen. Nur so ist es möglich, das Ziel einer einheitlichen so-

ziologischen Theorie im Auge zu behalten und die Mittel zur Erreichung dieses Zieles zu verbessern“ (1974d: 114). Auf diese Weise geht es Luhmann dabei nicht um eine theoretisch basale Änderung, sondern vielmehr um eine Perspektivschiebung, die, wie gesagt, erst den Strukturbegriff neu einordnen soll. Jene Kritik an Parsons wird so 1970 durch einen programmatischen Abschnittstitel Luhmanns Aufsatzes *Soziologie als Theorie sozialer Systeme* zusammengefasst: *Von strukturell-funktionaler zu funktional-struktureller Systemtheorie*. In Luhmanns Worten:

„Der Grund für die Mängel der strukturell-funktionalen Systemtheorie liegt in ihrem Prinzip selbst, darin nämlich, daß sie den Strukturbegriff dem Funktionsbegriff vorordnet. Dadurch nimmt die strukturell-funktionale Theorie sich die Möglichkeit, Strukturen schlechthin zu problematisieren und nach dem Sinn von Strukturbildung, ja nach dem Sinn von Systembildung überhaupt zu fragen. Eine solche Möglichkeit ergibt sich jedoch, wenn man das Verhältnis dieser Grundbegriffe umkehrt, also den Funktionsbegriff dem Strukturbegriff vorordnet. Eine funktional-strukturelle Theorie vermag nach der Funktion von Systemstrukturen zu fragen, ohne dabei eine umfassende Systemstruktur als Bezugspunkt der Frage voraussetzen zu müssen“ (1974d: 114).

Die Betonung auf den Funktionsbegriff zu legen, ist nicht folgenlos, sie hat wichtige Auswirkungen für die funktionale Methode, die dadurch in Gang gebracht wird. Die Diagnose Luhmanns ist klar. Der Übergang von strukturell-funktionaler zu funktional-struktureller Systemtheorie impliziert notwendigerweise den Sturz des wissenschaftlich kausalen Approachs (1974a: 15). Dieser von Luhmann genannte *kausalwissenschaftliche Funktionalismus* Parsons', dessen Untersuchungen nicht nur auf die Suche „nach möglichst exakt feststellbaren Beziehungen zwischen Ursachen und Wirkungen als Deutungsgrundlage des sozialen Geschehens“ (1974b: 43) abzielen, sondern sich auf Leistungen beziehen, „die für die Erhaltung sozialer Systeme bedeutsam sind“ (1974b: 37), soll nicht länger beibehalten werden. Führt die Emphase auf dem Strukturbegriff zu einer kausalen, führt die Betonung auf dem Funktionsbegriff zu einer radikaleren vergleichenden Methode. Der kausalwissenschaftliche Funktionalismus, der sich als Theorie sozialer Systeme „unter dem Aspekt ihrer Bedürfnisse und der relativ dauerhaften Leistungen (Strukturen)“ (1974b: 31) bis dahin darstellt, wird auf diese Weise durch einen *Äquivalenzfunktionalismus* ersetzt (1974a: 15, 23), der – wie allgemein im Funktionalismus – immer noch Probleme von Problemlösungen unterscheidet, ohne jedoch die Erhaltung sozialer Systeme zu beachten – d.h. mit einem anderen Akzent (Nassehi 2012: 83).

Die Bestandsformel wird demnach durch eine klarere Problemformel verdrängt, die auf ihre Abstraktion und Kontingenz setzt. Der Gewinn solch einer funktional radikalisierten Methode liegt in der Fixierung des Bezugspunkts bzw. des Problems, das an sich genauso kontingent wie seine Lösung ist, gegenüber welchem es – Luhmann bleibt damals immer noch an die Idee des Handlungssystems gebunden – zugleich verschiedene Möglichkeiten des Handelns gibt, die als *funktional äquivalent* behandelt werden. Fixiert man das Problem X – wie z.B. das spätere Luhmannsche Problem der Fortsetzung oder des Abbrechens der Reproduktion der Elemente eines Systems (2012: 86) –, sind A und B funktional äquivalente Möglichkeiten, sofern sie beide imstande sind, X zu lösen (vgl. 1971b: 89). Die Radikalisierung dieser funktionalistischen Methode ist für sein ganzes Werk und seine nachträgliche Neuentwicklung folgenreich. In dieser *Kunst des Vergleichens* liegt im Übrigen ein wichtiger Teil der normativen Enthaltensamkeit Luhmanns. Das Setzen des Gegenstandes in das Licht anderer Möglichkeiten, das diese Art Distanzierung dem Beobachteten gegenüber schafft, wäre nach Luhmann Grund genug, um auf die Notwendigkeit der von Max Weber geforderten Werturteilsfreiheit der Wissenschaft zu bestehen. „Weil nämlich die Problemlösungen in der gewählten abstrakten Perspektive funktional äquivalent sind, gibt es vom Einzelproblem aus gesehen keine Möglichkeit, zwischen ihnen zu entscheiden“, so Luhmann (1974b: 38). In der Theorie sozialer Systeme soll es dann nur darauf ankommen, die funktional äquivalenten Möglichkeiten, die als Problemlösungen erschlossen werden, zu verdichten, anstatt sie kritisch in Betracht zu ziehen³³.

33 Die logischen Schwierigkeiten dieser Betrachtung sind jedoch offensichtlich. Um diese kompakt darstellen zu können, ist eine abstrakte Unterscheidung hilfreich, und zwar die Unterscheidung zwischen – wissenschaftlich innerer – Enthaltensamkeit und Kritik. Wenn z.B. Enthaltensamkeit und Kritik tatsächlich *funktional äquivalent* sind, solange die Soziologie doch durch beide Ansätze betrieben und dementsprechend in Gang gesetzt werden kann, wie könnte der Systemtheoretiker der Enthaltensamkeit einen vorrangigen Wert verleihen, ohne die funktionalistischen Warnungen zu übersehen, die sich aus dem Letzten ergeben? Wie lässt sich dann zwischen Enthaltensamkeit und Kritik so frei entscheiden? Obwohl sich die funktionalistische Analyse der durch Enthaltensamkeit mobilisierten Neutralisierung moralischer Fragen oft bedient hat, muss dies – gerade wenn sie offen für andere Möglichkeiten ist – nicht notwendigerweise so geschehen. Das ist, was schon bei Cassirers Verschränkung von *Funktion* und *Legiti-*

Um diesen Problemkomplex kreisen die soziologischen Auseinandersetzungen Luhmanns bis zum Ende der 70er Jahre. Zwar hat er schon wichtige Unterscheidungen getroffen, wie u.a. die von *System* und *Umwelt*, oder *psychische* und *soziale Systeme*, aber sie haben damals noch keinen systematischen bzw. eigenen Charakter. Erst Anfang der 80er Jahre, nachdem seine funktional-strukturelle Phase an Bedeutung verloren hat (Stichweh 2003: 208), avanciert Luhmann zur Systematisierung seiner eigenen Perspektive. So wie Habermas drei Jahre früher seine *Theorie des kommunikativen Handelns* vorlegt und damit die Pfeiler seiner soziologischen Theorie aufrichtet, veröffentlicht Luhmann 1984 *Soziale Systeme*, ein Werk, das von ihm selbst wegen seines grundlegenden Charakters hervorgehoben worden ist. Allgemein betrachtet, ist *Soziale Systeme* einerseits das Buch, mit dem Luhmann die Soziologie im Ganzen durch systemtheoretische Begriffe neu orientieren, wenn nicht sogar neu begründen will. Nach Luhmann steckt die Soziologie damals in einer Theoriekrise (2012 [1984]: 7; 1987a: 56), die den Soziologen immer wieder zu den Klassikern zurückführt. Dabei gilt es seinerzeit als die Aufgabe, „schon vorhandene Texte zu sezieren, zu exegieren, zu rekombinieren“ (2012: 7), um das zu schaffen, was man sich nicht selbst zutraut. Das Komplexitätsdefizit, in dem sich Luhmann zufolge die Soziologie befindet, soll auf einen Schlag beglichen werden. Parsons selbst entzieht sich der Kritik nicht. Spezifisch gesehen bedeutet *Soziale Systeme* andererseits das Korollarium einer, wie erwähnt, langen der Systemtheorie innewohnenden Diskussion, bei der die ersten Fundamente eines neuen durchbrechenden Theorieprojekts aufgebaut werden. In einem Interview 1985 befördert Luhmann selbst diese Interpretation: „Ich habe bei Büchern und Aufsätzen keine Perfektions-Vorstellung, wie manche, die meinen, bereits bei dem ersten Buch ein endgültiges Werk schreiben zu müssen. Was ich bisher geschrieben habe, ist alles noch Null-Serie der Theorieproduktion –mit Ausnahme vielleicht des zuletzt erschienen Buches ‚Soziale Systeme‘ (...) es ist jedenfalls der Ausgangspunkt für die Publikationen aus dem Nachlaß, wenn

mation – d.i. von der funktionalen Analyse alternativer Möglichkeiten mit der Legitimation dieser jeweiligen Erfahrungsweisen – zu sehen ist (Brunkhorst 2013: 290 ff.) und heutzutage in bestimmten ethisch offenen Beobachtungen innerhalb der Systemtheorie aufgefunden werden kann (vgl. Mascareño 2006a). Kritik ist der funktionalistischen Analyse keineswegs ontologisch fremd.

man so will“ (1987b 142). *Soziale Systeme* versteht sich, so Luhmann (1997: 11) dreizehn Jahre später, als jenes „Einleitungskapitel“ der Publikation einer Theorie der Gesellschaft, die 1969 angekündigt worden ist und die neben dem genannten „Einleitungskapitel“ eine Darstellung des Gesellschaftssystems – die in *Die Gesellschaft der Gesellschaft* veröffentlicht ist – und der wichtigsten Funktionssysteme der Gesellschaft enthält – gemeint sind dabei die Bücher zu den verschiedenen Funktionssystemen, wie u.a. die *Wirtschaft der Gesellschaft*, das *Recht der Gesellschaft*, usw..

Jeder Neubeginn fängt mit einem revolutionierenden Akt bzw. mit einer Differenz (Luhmann) an. Der Neubeginn, den Luhmann proklamiert, stellt sich als *Paradigmenwechsel* innerhalb der erwähnten Allgemeinen Systemtheorie dar, der die Pfeiler einer neuen soziologischen Theorie setzen will und auf der Annäherung an Disziplinen außerhalb der Soziologie wie u.a. die Thermodynamik, die Biologie, die Neurophysiologie, die Zellentheorie, die Computertheorie, die Informationstheorie und die Kybernetik beruht (vgl. 2012: 27). Zwei theoretische Bewegungen erweisen sich in diesem von Luhmann angekündigten Projekt als relevant:

Erstens wird im Anschluss an die Kybernetik zweiter Ordnung (Heinz von Foerster) und in Abstand zum schon erwähnten alten *Paradigma des Ganzen und seiner Teile* (Spencer) die Leitunterscheidung der Systemtheorie bestimmt, die, wie erwähnt, in früheren Aufsätzen nur unsystematisch vorgekommen ist, nämlich die Unterscheidung von System/Umwelt. Nach Luhmann hatte eine Tradition, „die aus der Antike überliefert war und älter ist als die begriffliche Verwendung des Terminus ‘System’ (...) von Ganzheiten gesprochen, die aus Teilen bestehen“ (2012: 20). Das alles sei aber nicht mehr als Gegenstand von Erinnerungen. Die Systemtheorie löst sich von dieser Denkweise dementsprechend dadurch, dass sie „die traditionelle Differenz von Ganzem und Teil durch die Differenz von System und Umwelt ersetzt“ (2012: 22, auch 37). Diese paradigmatische Unterscheidung versteht sich dann als der Ausgangspunkt jeder systemtheoretischen Analyse. Das, was also bis dahin mit der Differenz von Ganzem und Teil gemeint ist, „wird als Theorie der Systemdifferenzierung reformuliert und so in das neue Paradigma eingebaut. Systemdifferenzierung ist nichts anderes als die Wiederholung der Differenz von System und Umwelt innerhalb von Systemen“ (2012: 22). Aus diesem Grund besteht ein differenziertes System nicht mehr, wie bei Spencer oder Durkheim, aus einer gewissen „Zahl von Teilen und Beziehungen zwischen Teilen; es besteht vielmehr aus einer mehr oder weniger großen Zahl von operativ verwend-

baren System/Umwelt-Differenzen, die jeweils an verschiedenen Schnittlinien das Gesamtsystem als Einheit von Teilsystem und Umwelt rekonstruieren“ (2012: 22); System/Umwelt-Beziehungen, die nicht ontologisch, sondern konstruktivistisch zu verstehen sind. Zwar geht Luhmann im Gegensatz zu Parsons davon aus, dass es Systeme gibt (2012: 30) und diese nicht analytisch zu begreifen sind, aber das alles hängt notwendigerweise von der Perspektive des Beobachters ab. Sowohl System als auch Umwelt werden in Bezug auf das jeweilige andere konstruiert:

„Kein System kann unabhängig von seiner Umwelt gegeben sein, denn es entsteht dann, wenn seine Operationen eine Grenze ziehen, die das System von dem unterscheidet, was als Umwelt ihm nicht angehört (...) Die Umwelt ist ihrerseits nicht ‚an sich‘ Umwelt, sondern immer Umwelt eines Systems, für das sie das Außen (‚alles übrige‘) ist. In bezug auf ein System gehört alles, was nicht in das System hineinfällt, zur Umwelt – die dann für jedes System eine andere ist“ (Baraldi/Corsi/Esposito 1997: 195-196).

Zweitens wird im Anschluss an die Denkanstöße der Biologen Humberto Maturana und Francisco Varela der Übergang von offenen (Parsons) zu selbstreferentiellen Systemen durchgeführt. *Autopoiesis* ist dabei der Schlüsselbegriff. Das Wort *Autopoiesis*, wie Maturana (2004) selber erklärt hat, ist eine Worterfindung, die die von ihm oft benutzte Idee einer zirkulären Organisation [*organización circular*] ersetzen muss und sich – wenigstens am Anfang – auf Lebewesen beschränkt. Dabei wird die *Autopoiesis* als ein Organisationsprinzip verstanden, das darauf verweist, dass die Elemente eines – in diesem Fall – lebendigen Systems, aus denen es besteht und mit denen es sich reproduziert, vom lebendigen System selbst erzeugt werden (vgl. Maturana/Varela 2004). In dem Sinne kann *Autopoiesis* als Selbsterzeugung bzw. Selbstherstellung begriffen werden. Die Wichtigkeit des Begriffs *Autopoiesis* für die Theorie Luhmanns, die allerdings immer als Theorie *sozialer Systeme* nachzuvollziehen ist (vgl. Stichweh 2003: 209), wird hierbei deutlich. Das Prinzip der Selbstproduktion und Reproduktion der konstitutiven Einheiten des lebendigen Systems durch seine Elemente selber wird in der Soziologie weder analogisch noch metaphorisch eingeführt (1987d: 307). Es wird vielmehr, wie bei anderen Konzepten – wie u.a. Sinn, strukturelle Kopplung, usw. –, übertragen bzw. abstrahiert (2008d: 56). Dadurch konstituiert sich der Kern des *Paradigmenwechsels*. Da *autopoietische Systeme* sich selbst herstellen und reproduzieren, lassen sie sich, anders als bei Parsons, als geschlossene Systeme kennzeichnen. „Insofern operieren *autopoietische Systeme* selbstbezüglich oder selbstreferentiell (...) Damit kennen *autopoietische Systeme* in Be-

zug auf ihre Organisationsweise weder Input noch Output. Alles, was sie zur Erhaltung ihrer Organisation benötigen, erzeugen sie selbst“ (Kneer/Nassehi 2000: 50) – obwohl dafür ein gewisser Austausch mit der Umwelt notwendig wird. Die Reichweite der tellurischen Kraft der Bewegung, die die Einführung des Autopoiesis-Begriffs ausgelöst hat, ist leicht bemerkbar. Mit der Idee der Autopoiesis werden andere Konzepte in Verbindung gebracht – innerhalb welcher ein Bestimmtes herausgestellt wird: In einer Theorie operationell geschlossener sozialer Systeme kann die Rede nicht länger von *interchange* zwischen *personality* und *social systems* (Parsons) bzw. von psychischen und sozialen Systemen (Luhmann) sein – wohl aber von Interpenetration bzw. (mit Maturana und Varela) von struktureller Kopplung (siehe Abschnitt II). Die autopoietische Wende, „die mit dem Konzept des selbstreferentiellen, autopoietischen Systems durchgeführt ist“ (2012: 86), entspricht demnach einer Reformulierung und Systematisierung von beiden systemischen Referenzen und ihrer Beziehungen zueinander. Sowohl psychische als auch soziale Systeme bestehen aus selbstreferentiellen Operationen, die gegenseitig intransparent sind und sich der jeweiligen anderen bloß durch Bereitstellungen fremder Komplexität bedienen (strukturelle Kopplungen).

Zu diesem zweidimensionalen „Paradigmawechsel in Richtung auf System/Umwelt-Konzept und Theorie selbstreferentieller Systeme“ (2012: 90) kann aber noch eine *dritte* theoretische Entscheidung hinzugefügt werden, die, wenngleich sie nicht mit Bezug auf die Allgemeine Systemtheorie getroffen wird, erhebliche Konsequenzen für die *soziologische* Systemtheorie hat. Das ist die Entscheidung für die Kommunikation als elementare Einheit sozialer Systeme. Mündlich behauptet Luhmann, so Stichweh (2003: 212), am Ende der 70er und am Anfang der 80er Jahre oft, „er zögere hinsichtlich der Entscheidung, ob er für *Handlung* oder für *Kommunikation* optieren solle“. Obwohl der Schatten Parsons' beim Handlungsbegriff damals immer noch wahrnehmbar ist, gelingt es Luhmann in *Soziale Systeme*, weiter aus diesem herauszutreten: Darin präsentiert Luhmann erstmals eine Kommunikationstheorie, die Kommunikation als die Basisoperation autopoietischer sozialer Systeme auffasst und alles andere in die Umwelt setzen lässt (siehe Abschnitt I). So beispielsweise die psychischen Systeme, die – als die Bewusstseinsysteme der Menschen – eine eigene (autopoietische) Operationsweise darstellen. Wird die soziale Wirklichkeit durch Kommunikationen – und nur durch Kommunikationen – in Gang gebracht, werden die psychischen Systeme durch Gedanken

in Bewegung gesetzt. Zwar verweist Luhmann an verschiedenen Stellen auf andere Eigenschaften des Bewusstseins wie u.a. Vorstellungen (2012: 355-356) oder Wahrnehmungen (2008c: 45). Er deutet sogar 1991 im Vortrag *Die operative Geschlossenheit psychischer und sozialer Systeme* eine gewisse Unzufriedenheit mit diesen Definitionen an, deren Kern wahrscheinlich durch die von der zweiten Persönlichkeit, die auf Luhmann den größten Einfluss ausgeübt hat, nämlich von Edmund Husserl formulierte allgemeine Idee intentionaler (gerichteter) Akte besser zum Ausdruck gebracht werden kann³⁴. Das verweist in die Richtung einer anderen Eigenschaft, die er schon in *Soziale Systeme* nennt, und zwar der Fähigkeit zur Zwecksetzung, welche nur im Bewusstsein aufkommen kann (2012: 358). Was jedoch dabei deutlich wird, ist die Geschlossenheit des internen Prozessierens der psychischen Systeme, die, so wie bei den sozialen Systemen, alles andere außerhalb ihrer Grenzen, in die Umwelt, exmittieren. Da jedes System sein eigener Gott ist, und keine Chance hat, operativ über seine egozentrische Stellung hinauszugehen, bleiben psychische und soziale Systeme füreinander taub. Während das soziale System nicht denken kann, kann das psychische System nicht kommunizieren (2008e: 118).

Das alles bleibt aber nicht ohne erhebliche Konsequenzen für eines der Leitmotive seiner Theorie, die weiterhin in Frage zu stellen ist, nämlich für seinen angekündigten *radikalen Antihumanismus* (1997: 35; eine kritische Betrachtung in Habermas 1985: 426-445), der bei der Kritik an der soziologischen Klassik und dem Erkenntnisstand der Soziologie der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts besonders stark vorkommt. Der Anspruch Luhmanns auf eine Neubegründung der Soziologie gewinnt zugleich an Bedeutung. Die alteuropäische Tradition, die laut Luhmann an sich huma-

34 „Man spricht von Wahrnehmen, Denken, Fühlen, Wollen als verschiedenen ‚Fähigkeiten‘ des Bewußtseins und läßt dabei offen, was denn die Einheit (der Operationsweise) des Bewußtseins ist. Sicher geht es um ein Prozessieren von Aufmerksamkeit, aber welches Wort sollte man wählen, um dies zu bezeichnen? Ich habe vorgeschlagen, von Denken zu sprechen, bin damit aber nicht sehr zufrieden. Husserl hatte, und das wäre ein weiterer ernstzunehmender Kandidat, von intentionalen (gerichteten) Akten gesprochen. Dahinter steckt die Einsicht, daß das Bewußtsein immer ein Bewußtsein von Phänomenen ist, also mit einem ständigen Prozessieren von Selbstreferenz (Bewußtsein) und Fremdreferenz (Phänomenen) zu tun hat, und daß Intentionalität eben die Form ist, die diese Differenz als Einheit operabel macht“, so Luhmann (2008b: 31).

nistisch gewesen ist und großen Einfluss auf den soziologischen Kanon ausgeübt hat, bestehe darauf, dass der Mensch „innerhalb und nicht außerhalb der sozialen Ordnung stand. Er galt“ mit Bewusstsein und Körper als „Bestandteil der sozialen Ordnung, als Element der Gesellschaft selbst“ (2012: 286). Wird aber von den zentralen Prämissen der Systemtheorie ausgegangen, d.h. von der Leitunterscheidung System/Umwelt und der Selbstreferentialität autopoietischer Systeme, kann der Mensch nichts anderes als aus der Gesellschaft exkommuniziert (Farzin 2008: 2924 ff.) und nirgendwo anders als in deren Umwelt gesetzt werden. Da der Mensch nicht kommunizieren kann (2008c: 38, 45), kann er Luhmann zufolge nicht mehr als Maß der Gesellschaft angesehen (2012: 289) und damit das *humanistische Vorurteil* der alteuropäischen Tradition, das von der Soziologieklassik reproduziert worden sei, nicht länger aufrechterhalten werden. Die Idee, dass die Gesellschaft „aus konkreten Menschen und aus Beziehungen zwischen Menschen“ besteht (1997: 24) wird demnach als solche zurückgewiesen und als disziplinäre Erkenntnisblockade betrachtet (1997: 23 ff.; 2008g: 159).

Auf diese Weise scheint Luhmann kommunikationstheoretisch zu erlangen, was dennoch – ob Luhmann selbst es gesehen hat oder nicht – auch in der Geschichte der Soziologie als Anspruch besteht, und zwar die *Verdrängung* (siehe Kapitel 1), die *Abschaffung* (Tenbruck 1984) oder, wie Gumpłowicz treffend 1891 behauptet hat, die *Opferung* des Menschen um der Erkenntnis der Soziologie willen. Der Ausschluss des Menschen aus der Kommunikationsdynamik und damit aus der Gesellschaft scheint diese ebenso disziplinär verankerte theoretische Bewegung zu krönen, bei der der Mensch methodologisch gesehen „zu einer bedeutungslosen Null herab[sinkt]“ (Gumpłowicz 1928: 192) und „der soziale Prozess, nicht der Einzelmensch das Element der Gesellschaft ist“ (von Wiese 1933: 26). Der Mensch steht außerhalb der Gesellschaft und kann weder etwas sagen, noch etwas tun, um wieder hineinzugelangen. Die Radikalisierung der kommunikativen Wende der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts, die über die von Habermas hervorgehobene Relevanz der Sprache hinausgeht und eine völlig emergente soziale Realität auf der Basis der Gleichursprünglichkeit von Kommunikation und Funktion schafft (Brunkhorst 2014a: 104), löse den Menschen in Ereignisse kommunikativer Art auf, ohne ihm Verteidigungsmöglichkeiten zu geben.

Kann aber eine Auflösung so umgesetzt werden, dass keine Spuren des Aufgelösten zu erkennen sind? Kann eine antihumanistische Theorie in

der Lage sein, den Menschen wirklich zu verdrängen? Kann die kommunikative Wende der Systemtheorie, die als Krone dieser Bemühung erscheint, ohne ein implizites oder explizites Menschenverständnis vorgehen? Was kommuniziert außerdem der bewusste Versuch Luhmanns, nicht vom Menschen zu sprechen? (2008j: 260, 2009). Was ist dann die Rolle, die dem Menschen und damit der (philosophischen) Anthropologie in der soziologischen Theorie Luhmanns zu spielen übrigbleibt? Auf der Suche nach einer Problematisierung der Stellung, die der Mensch in der Systemtheorie Luhmanns hat, gilt es, im Kontext einer soziologischen Anthropologie als rekonstruktives Forschungsprogramm (vgl. Kapitel 2), das zweidimensionale (Vor-)Verständnis des Menschen (sozial und physiologisch) nachzubilden, das hinter seiner Idee des Sozialen steht. Wenn, wie die soziologische Anthropologie behauptet, jede soziologische Theorie stets eine zweidimensionale Idee des Menschen voraussetzen muss, damit das Soziale und die moderne Gesellschaft überhaupt entstehen bzw. begriffen werden können, ist demnach das Ziel, nach diesen anthropologischen Prinzipien zu suchen, die teils mit der Aufstellung von Luhmanns Kommunikationstheorie und teils mit der konsequenten Setzung des Menschen in die Umwelt der Gesellschaft hinter sich gelassen würden.

Das Leitmotiv der hier vorliegenden Untersuchung stützt sich demnach auf zwei Fragen, die Luhmann selbst 1964 im Aufsatz *Funktionale Methode und Systemtheorie* stellt, nämlich: „welche Aussage über sich selbst und über die Welt [gibt] der Mensch in seine Wissenschaftskonzeption hinein[?]“ (1974b: 48); und zweitens, „welche Selbstprojektion des Menschen [steht] hinter diesen Annahmen [wissenschaftlich fundierter Prämissen?; R.A.]“ (1974b: 35). Auf der Basis solch eines Verfahrens lässt sich nicht nur beurteilen, ob die von Luhmann angestrebte Verdrängung des Menschen aus seiner soziologischen Theorie mit dem Ziel, sich dadurch von der alteuropäischen Tradition bzw. von ihrer humanistischen Anthropologie zu entfernen, effektiv ist, sondern auch – und noch wichtiger – ob das Letzte überhaupt umgesetzt werden kann oder nicht. Diesbezüglich ist es relevant, zu erwähnen, dass die auf diese Weise zu vollziehende Analyse der Theorie Luhmanns, wie bei Habermas (vgl. Kapitel 3), systematischer und keineswegs historischer oder chronologischer Natur ist, wenngleich sich gegebenenfalls auf bestimmte historisch chronologische Umstände verweisen ließe. Zweck ist demnach, das sozialtheoretische Niveau der Theorie Luhmanns zu rekonstruieren, um seine

(philosophisch-) anthropologische Dimension herauszuarbeiten (siehe Kapitel 2, Abschnitt I).

Um dieses Ziel zu erreichen, setzt das Kapitel mit einer Rekonstruktion und kurzen Darstellung der Operation an, die das Soziale und damit die Gesellschaft in Gang bringt, nämlich die *Kommunikation*. Dabei wird gezeigt, wie Luhmann die alte Metapher der Übertragung gleichsam fallen lässt, um die Kommunikation – über jede Ontologie hinaus – als Einheit von drei Selektionen, und zwar Information, Mitteilung und Verstehen, zu begreifen [I]. Nach der Darstellung dieses sozialtheoretischen Niveaus ist auf die erste Dimension des Menschen einzugehen, die hinter dem Konzept der *Kommunikation* steht, nämlich die soziale Dimension. Von der soziologisch-anthropologischen Perspektive ausgehend, soll hierbei die Idee einer *Sinnkompetenz* herausgestellt werden, die den sozialen Menschen, d.h. den am Sozialen teilnehmenden Menschen (das *Subjekt*), als *sinnhaften Selektor* kennzeichnet [II]. Anhand einer Rekonstruktion der hauptsächlich bei Menschen entfalteten autopoietischen Elemente, die von der Kommunikation notwendigerweise vorausgesetzt werden, damit sie entstehen kann, gilt es konsequent, die physiologische Dimension des Menschen darzustellen, die, der soziologischen Anthropologie folgend, beim Begriff des *Rohmenschen* zusammengefasst werden kann (siehe Kapitel 2). Dabei wird begründet, dass der sogenannte *Rohmensch* der Theorie sozialer Systeme als eine Art *rudimentäre Einheit der Autopoiesis des Bewusstseins und der Autopoiesis des Lebens* begriffen werden kann. Dank dieser Darstellung wird es dann möglich sein, zu zeigen, wie die Transition vom vorsozialisierten Menschen (*Rohmenschen*) zum sozial teilnehmenden Menschen (*Subjekt*) systemtheoretisch zu verstehen ist [III]. Zum Schluss erfolgt der Versuch einer Diagnose über die allgemeine Rolle und Stellung des Menschen in der soziologischen Theorie Luhmanns. Darin wird die Ambivalenz aufgezeigt, in der sich die Luhmannsche Soziologie befindet: Kein Außen ohne Innen. Obwohl Luhmann den Menschen außerhalb der Gesellschaft setzt, kann jene Entscheidung nur vollzogen werden, indem er bei der Theorie intensiv einbezogen wird. Dem Ziel Luhmanns, auf jeden Bezug mit einer philosophischen bzw. philosophisch-anthropologischen Idee des Menschen zu verzichten, wird ein vereinigendes Menschenbild seiner Systemtheorie gegenübergestellt [IV].

I. Das Soziale als Kommunikation

Die Entscheidung, die Kommunikation anstatt die Handlung als Element sozialer Systeme zu konzipieren, die Luhmann in *Soziale Systeme* fällt und unten wieder thematisiert wird, um den Platz der Handlung innerhalb der Kommunikation zum Ausdruck zu bringen, ist nicht ohne Folgen oder, wie Luhmann sagen könnte, ohne Differenzen zu verstehen. Wenn am Anfang die Differenz und nicht die Identität steht (2012: 112), soll ihr überall nachgeforscht werden können: auch in der Struktur der Kommunikation selbst. Die kritische Diagnose Luhmanns ist diesbezüglich sehr klar: Das übliche Verständnis der Kommunikation ist in dem Identitätsschema zu stark verhaftet. Dabei wird sich, so Luhmann (2012 [1984]: 193; 2008h: 168), einer Metapher der *Übertragung*, oder wie Maturana und Varela ebenso 1984 in *El árbol del conocimiento* es bezeichneten, einer *Röhrenmetapher* [*metáfora del tubo*] bedient, bei der die Kommunikation als jener Prozess verstanden wird, bei dem Nachrichten oder Informationen von einem Absender auf einen Empfänger bzw. von einem Subjekt auf ein anderes Subjekt übertragen werden (2012: 193; 2008h: 168; Maturana/Varela 2003 [1984]: 130).

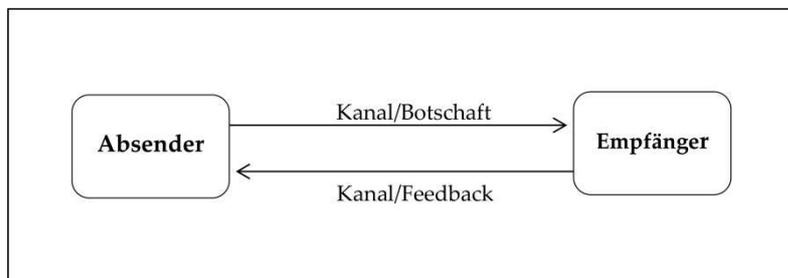


Abbildung 4.1: Übertragungsmetapher der Kommunikation; Quelle: R.A.

Von dieser Metapher her, die nah der Kommunikationsmedien entstanden ist, wird das angeblich Kommunizierte (eine Information) durch einen Kanal bzw. durch das Rohr (Maturana und Varela) von der einen zu der anderen Seite übertragen. Dabei ist jedoch, wie in der Abbildung 4.1 zu sehen, zu viel Ontologie impliziert. „Sie suggeriert, daß der Absender etwas übergibt, was der Empfänger erhält“ (2012: 193) und dementsprechend nicht von der Dynamik selbst hergestellt wird. Das macht dieses

Kommunikationsschema unbrauchbar, solange der Absender nichts weg-gibt, was er selbst verliert. Die gesamte Dingmetaphorik des Besitzens, des Habens, des Übertragens, des Gebens und Erhaltens usw., ist demnach ungeeignet für das Verständnis von Kommunikation (2012: 193). Zu viel Identität und zu wenig Differenz stecken dahinter. Die Metapher der Übertragung pumpt sozusagen die Identität des Übertragenen auf, als ob „die übertragene Information für Absender und Empfänger dieselbe sei“ (2012: 194), ohne Rücksicht auf die Interpretationsmöglichkeiten der Beteiligten zu nehmen. Von daher ist es verständlich, dass dieses Kommunikationsverständnis das Wesentliche der Kommunikation „in den Akt der Übertragung, in die Mitteilung [legt]“ (2012: 193; auch Maturana/Varela 2003: 130), ohne auf denjenigen zu achten, der die Botschaft empfängt und konstruiert. Die Mitteilung ist aber Luhmann zufolge „nichts weiter als ein Selektionsvorschlag, eine Anregung. Erst dadurch, daß diese Anregung aufgegriffen, daß die Erregung prozessiert wird, kommt Kommunikation zustande“ (2012: 193-194).

Die Tatsache, dass die Kommunikation als die Essenz des Sozialen (1987a: 54) bzw. als die Operation des sozialen Systems identifiziert wird, ohne welche die Gesellschaft nicht denkbar ist (1997: 13), verlangt eine grundlegende Korrektur dieser Prämissen. Ausgehend von der Rezeption und der eigenen Verarbeitung des *Sinnbegriffs* Husserls, der auf der Basis der Unterscheidung von Aktualität und Potenzialität stets den Verweis auf andere Möglichkeiten impliziert und zur Selektion zwingt (siehe Abschnitt II), definiert Luhmann die Kommunikation als ein Prozessieren bzw. als eine Synthese von Selektionen (2012: 194; 2008e), bei denen mindestens zwei Beteiligte (*Ego* und *Alter*) in eine kommunikative Dynamik eintreten. Es sind drei Selektionen, die in dieser Synthese stattfinden: *Information*, *Mitteilung* und *Verstehen*. Information ist nach diesem Verständnis als eine Selektion aus einem bekannten oder unbekanntem Repertoire von Sachverhalten zu begreifen. Es kann z.B. kommuniziert werden, dass eine Person in einem Arbeitsverhältnis, aus welchen Gründen auch immer, entlassen bzw. befördert wird. „Ohne diese Selektivität der Information kommt kein Kommunikationsprozeß zustande“ (2012: 195). Die Mitteilung wird als eine Selektion nachvollzogen, die bezüglich des Verhaltens stattfindet, das die vorher ausgewählte Selektion von Information mitteilt. Die Information einer Entlassung bzw. einer Beförderung kann auf diese Weise schriftlich, mündlich und, noch dazu, angedeutet oder direkt mitgeteilt werden. Entscheidend für das Entstehen der Kommunikation ist

dennoch die dritte Selektion, die Luhmann als *Verstehen* identifiziert und formal begreift. Verstehen geht in dem Maß über die Unterscheidung Verstehen/Missverstehen hinaus, dass das Vorkommen einer Kommunikation „nicht mehr von einem *adäquaten* Verständnis des zweiten an der Kommunikation beteiligten Systems abhängt“ (Stichweh 2003: 213; H.i.O). Sogar wenn das verstehende Ego (2012: 238) auf eine gute Nachricht des mitteilenden Alter (2012: 195, 238) – z.B. der Beförderung – enttäuscht oder traurig reagiert, handelt es sich dabei dennoch um formales Verstehen und d.h. um empirisch umgesetzte Kommunikation. Ob das hierbei abstrahierende Verstehen dem *Mittgeteilten* entspricht oder nicht, ist eine andere Frage, die das kommunikative Szenario an sich nicht betrifft. Die nachfolgende Abbildung fasst dies alles zusammen:

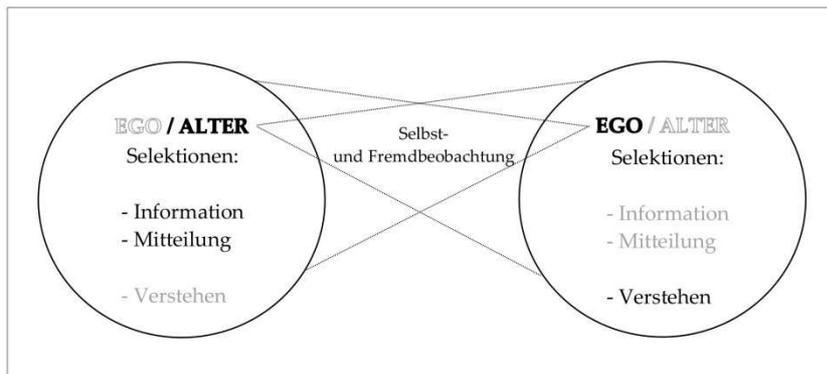


Abbildung 4.2: Kommunikation als Synthese dreier Selektionen; Quelle: R.A.

Wichtig in diesem Zusammenhang ist es allerdings, zu berücksichtigen, dass nach Luhmann von Kommunikation nur gesprochen werden kann, sobald die drei Selektionen stattgefunden haben. Und das bedeutet: „Es gibt keine Information außerhalb der Kommunikation, es gibt keine Mitteilung außerhalb der Kommunikation, es gibt kein Verstehen außerhalb der Kommunikation“, was jedenfalls nicht kausal gedeutet werden kann, als ob die Information „die Ursache der Mitteilung und die Mitteilung die Ursache des Verstehens sein müßte“ (2008e: 113-114). *Kommunikation ist immer koordinierte Selektivität*. An dieser Stelle müssen sowohl die konstruktivistischen als auch die emergenten und autopoietischen Elemente des kommunikativen Szenarios hervorgehoben werden. Insoweit die Über-

tragungsmetapher fallengelassen wird, lässt sich weder von einer ontologisch verstandenen Information noch von einer kollektiv eindeutigen Mitteilung, noch, wie gesehen, von einem materiell *richtigen* Verstehen reden. Information, Mitteilung und Verstehen sind Selektionen, die unabdingbar kommunikativ von den Beobachtern konstruiert werden, sobald Information von Mitteilung unterschieden wird und dadurch dem Verstehen eingeräumt wird. Daraus folgt, dass, wie in der Einleitung dargestellt, die Kommunikation „*nur als selbstreferentieller Prozeß möglich ist*“ (2012: 198; H.i.O).

Die Kommunikation hat kein entsprechendes Umweltkorrelat. Natürlich müssen mindestens zwei psychische Systeme an der Kommunikation beteiligt bzw. – nach Maturana und Varela – gekoppelt sein (2008e; siehe Abschnitt II), die mit einer privilegierten Position die Letzte stören, reizen bzw. irritieren können, aber sie bleiben dabei jedoch in der Umwelt der dadurch entstehenden sozialen Dynamik. Das gleiche gilt auch für das Leben und andere weitere Kommunikationsbedingungen. Ohne Leben wäre Kommunikation unmöglich (siehe Abschnitt III). Sie ist aber auch „ohne Kohlenstoff, ohne gemäßigte Temperaturen, ohne Erdmagnetismus, ohne atomare Festigung der Materie nicht möglich“, so Luhmann (2008e: 110-111). Die Aufzählung der Voraussetzungen der Kommunikation kann *ad infinitum* fortgesetzt werden. Wichtig ist dennoch, zu verstehen, dass weder psychische noch lebendige oder Systeme ähnlicher Art kommunizieren können. Nur die Kommunikation kann kommunizieren (1992a: 31; 1997: 90; 2008c: 38; 2008e: 109; 2008j: 258; 2012: 607). Sie wirkt auf diese Weise ausdifferenzierend und zugleich emergent, solange sie erst durch die vollständige Synthese von Information, Mitteilung und Verstehen erzeugt werden kann. Die Ausdifferenzierung, die diese Realität *sui generis* ermöglicht, bezieht sich demnach und damit „auf die Geschlossenheit des Zusammenhanges der Selektionen, auf die darin liegende Selektion der Selektionen“ (2012: 200). Kommunikation ist von daher ein völlig „eigenständiger, autonomer, selbstreferentiell-geschlossener Vorgang des Prozessierens von Selektionen“ (2012: 205), die ihren Charakter als Selektionen nie verlieren und erst mit dem Verstehen zustande kommen. Sie fließt aus diesem Grund genau in die inverse Richtung als das, was die Übertragungsmetapher angegeben hat – „d.h. nicht mehr Absender → Kanal/Botschaft → Empfänger; ihre Richtung wird entgegengesetzt konzipiert: Information/Mitteilung (Alter) ← Verstehen (Ego), da Ego dasjenige ist, das jenes komplettiert-konstruiert-zurechnet, worum es sich

bei der Kommunikation handelt“ (Mascareño 2006b; Übersetzung R.A.). Und da Ego einen gewissen Vorrang im kommunikativen Prozess hat, kann der Letzte sogar entstehen, ohne das Alter die Absicht hatte, über etwas Bestimmtes zu kommunizieren. Die Intentionalität Alters verbleibt deshalb in seiner Selbstreferenz, womit sich die Kommunikation von den Motiven und Ideen der *Kommunikatoren* (2012: 195) befreit. Kommunikation ist also „ohne Mitteilungsabsicht möglich, wenn es Ego gelingt, eine Differenz von Information und Mitteilung gleichwohl zu beobachten“, so Luhmann (2012: 208).

Die dreistellige Einheit von Information, Mitteilung und Verstehen ähnelt übrigens der Ansicht von Karl Buhler, der unter dem Gesichtspunkt unterschiedlicher Funktionen sprachlicher Kommunikation von Darstellung, Ausdruck und Appell spricht (vgl. 2008e: 113; 2008h: 178; 2012: 196), aber auch teilweise der Theorie Habermas' (siehe Kapitel 3), der zur doppelten Struktur der Rede, d.h. zum propositionalen Gehalt der Sachverhalte und zur illokutionären Dimension der Intersubjektivität die auf dem Verständnis beruhende Ja/Nein-Stellungnahme hinzufügt (siehe auch Brunkhorst 2014a: 107). Die Ähnlichkeiten sind jedoch formal und mit vielen Abstrichen zu betrachten. Der Kommunikationsbegriff Luhmanns grenzt sich vor allem dadurch von beiden ab, dass er, obwohl er durch die Sprache komplexer wird, auch ohne Sprache möglich ist. Diesbezüglich ist Luhmann sehr deutlich: „Kommunikation ist unter der gleichen Bedingungen auch ohne Sprache möglich, etwa durch ein Lächeln, durch fragende Blicke, durch Kleidung, durch Abwesenheit und ganz allgemein und typisch durch Abweichen von Erwartungen, deren Bekanntsein man unterstellen kann“ (2012: 208). Entscheidend ist dabei, wie schon angedeutet, die dritte Selektion (Verstehen), bei der die Unterscheidung der Information von ihrer Mitteilung von einem Ego beobachtet wird (2012: 195, 208).

Zwei relevante Elemente ermöglicht aber die Sprache laut Luhmann innerhalb der Kommunikation. Erstens, die Ausdifferenzierung von Kommunikationsprozessen aus einem Wahrnehmungs- bzw. Interaktionskontext, was zur systemischen Ausdifferenzierung (2012: 210) bzw. zur Systembildung (1975: 9-21) beiträgt. Und zweitens, die Möglichkeit einer gewissen Reflexivität der Kommunikation, bei der die Kommunikation selbst thematisiert und zum Gegenstand von Mitteilungen gemacht wird. Das Letzte ist ohne Sprache kaum möglich, „da das bloß Wahrgenommene als Kommunikation nicht eindeutig genug ist für weitere kommunika-

ve Behandlung“, so Luhmann (2012: 210). Es ist die Sprache, die die Kommunikation über Kommunikation ermöglicht; eine komplexe Dynamik, die (im Unterschied zu basaler Selbstreferenz) von Luhmann als *reflexive Kommunikation* (2012: 199) bzw. als *Diskussion* (1971c: 316) bezeichnet wird. Die – sogar semantischen – Ähnlichkeiten zur Unterscheidung Habermas' zwischen den Sphären des *kommunikativen Handelns* und des *Diskurses* sind offensichtlich. Während das kommunikative Handeln in diesem Kontext der basalen Selbstreferenz entspricht, bei der Ego und Alter über ein bestimmtes Thema kommunizieren, korrespondiert der Diskurs mit der reflexiven Kommunikation, mit der *Diskussion!*, bei dem Ego und Alter die vorher naiv vorausgesetzten Geltungsansprüche thematisieren (Habermas) bzw. um Kommunikation bitten, fragen oder erläutern, „wie etwas gemeint gewesen war“ usw. (Luhmann 2012: 211). Erst Sprache sichert diese Reflexivität, bei der sich der Kommunikationsprozess auf sich selbst bezieht.

Obwohl die Sprache die Komplexität der Kommunikation als *Selektivitätsverstärkung* noch erhöht (1971b: 43-44; 1971c:318), ist aber bei aller Kommunikation mit einer Verlustquote zu rechnen. Nicht jede Kommunikation ist erfolgreich. Im Kontext der Evolution bzw. einer Betrachtung der Kommunikation selbst als evolutionäre Errungenschaft wird klar, dass sie eine Mehrzahl von Hindernissen oder Unwahrscheinlichkeiten notwendigerweise überwinden muss, damit sie überhaupt emergieren kann. Dabei identifiziert Luhmann drei Unwahrscheinlichkeiten. Die erste bezieht sich auf das *Verstehen*. Zurückversetzt an den Nullpunkt der Evolution, ist es laut Luhmann (2012: 217) „zunächst unwahrscheinlich, daß Ego überhaupt *versteht*, was Alter meint – gegeben die Trennung und Individualisierung ihrer Körper und ihres Bewußtseins“. Die zweite Unwahrscheinlichkeit verweist auf das *Erreichen* von Adressaten. Wenngleich dieses Hindernis die Interaktionssysteme nicht betrifft, da bei ihnen die Aufmerksamkeit der Beteiligten durch ihre Anwesenheit praktisch garantiert wird, berührt es insbesondere sowohl Organisations- als auch Gesellschaftssysteme. Wenngleich die Kommunikation *transportabel* ist, wird in diesen Zusammenhängen unwahrscheinlich, dass sie Aufmerksamkeit findet, solange die Personen immer etwas anderes zu tun haben können (2012: 218). Die dritte Unwahrscheinlichkeit der Kommunikation bezieht sich schließlich auf den *Erfolg* der Kommunikation. Selbst wenn die bereits erwähnten Unwahrscheinlichkeiten überwunden werden können – d.h., dass die Kommunikation weit entfernte Adressaten *erreicht*

hat, die sie *verstanden* haben –, ist damit, so Luhmann, „noch nicht gesichert, daß sie auch angenommen und befolgt wird. Im Gegenteil: ‚Jedes ausgesprochene Wort erregt den Gegensinn‘“ (2012: 218; siehe auch Brunkhorst 2014a: 107 ff.). Diesbezüglich geht Luhmann, ähnlich wie Habermas, davon aus, dass der Erfolg einer Kommunikation nur zustande kommt, wenn Ego „den selektiven Inhalt der Kommunikation (die Information) als Prämisse eigenen Verhaltens übernimmt“ (2012: 218), d.h. durch das Annehmen und die Umsetzung des Sinnangebots. Allgemein betrachtet, verstehen sich die drei genannten Unwahrscheinlichkeiten nicht nur als Hindernisse der Kommunikation, sondern auch als generelle Schwellen der Entmutigung. Und dies wird sogar im Alltag sichtbar. Wer eine Kommunikation für aussichtslos (2012: 218) bzw. für verständnisunmöglich (Habermas 1995a: 114) hält, unterlässt sie. „Ohne Aussicht auf Verständnis [bzw. auf Erfolg; R.A.] würde sie gar nicht stattfinden“ (2012: 208).

Wie aber eröffnet sich im Lauf der Evolution der Weg, diese Unwahrscheinlichkeiten effektiv zu überwinden? Um diese Fragen zu beantworten, hat Luhmann die Idee und die Leistungsfähigkeit der *Medien* hervorgehoben. Die Medien sind nach Luhmann diejenigen evolutionären Errungenschaften, die eben an jenen Bruchstellen der Kommunikation ansetzen und funktionsgenau dazu dienen, „Unwahrscheinliches in Wahrscheinliches zu transformieren“ (2012: 220). Bezogen auf die drei genannten Hindernisse der Kommunikation unterscheidet Luhmann entsprechend drei verschiedene Medien. Das erste Medium, das auf das Verstehen verweist und seine Selektivität durch die Benutzung akustischer bzw. optischer Zeichen steigert, ist, wie schon angedeutet, die *Sprache* (1997: 205 ff.; 2012: 220). Sie stellt dabei ihre Komplexität zur Verfügung, ohne die das Verstehen unter komplizierten Umständen nur schwierig denkbar ist. Auf der Basis der Sprache ist die Entwicklung des zweiten Mediums zu begreifen, und zwar der *Verbreitungsmedien* wie Schrift, Druck und Funk – wobei man angesichts der aktuellen Entwicklungen auf diesem Feld ein langes *und-so-weiter* hinzufügen könnte (vgl. Baecker 2012). Erlangt wird mit all diesen Medien eine immense und jedem Tag größere Ausdehnung der Reichweite des Kommunikationsprozesses, die ihrerseits – besonders durch die heutzutage zu beobachtenden sozialen Netzwerke – auf den Inhalt der Kommunikation zurückwirkt. Die Schwierigkeit, die die Unwahrscheinlichkeit des Erfolgs enthält, macht es schließlich im Verlauf der Evolution notwendig, dass eine *Konstellation* von Medien entwickelt

wird. Im Anschluss an Parsons' Idee der *symbolischen Tauschmedien* identifiziert Luhmann die Transformation der Unwahrscheinlichkeit in Wahrscheinlichkeit des Erfolgs einer Kommunikation in der Entwicklung von *symbolisch generalisierten Kommunikationsmedien*, die in der Gesellschaft funktionsgenau operieren, um zur Annahme eines Sinnangebots zu motivieren (1997: 316 ff.). Dabei verwenden die Medien Generalisierungen, um „den Zusammenhang von Selektion und Motivation zu symbolisieren, das heißt: als Einheit darzustellen“ (2012: 222). Damit steigert sich der Erfolg der Kommunikation und zugleich werden die Chancen zur Bildung sozialer Systeme auf die entsprechenden Funktionen hin orientiert.

In der von Luhmann in Verbindung u.a. zu Durkheim identifizierten *funktional differenzierten Gesellschaft* sind verschiedene symbolisch generalisierte Kommunikationsmedien entstanden, die funktionspezifisch – meistens, doch nicht immer je nach einem sozialen System – zur Annahme motivieren und funktional äquivalent zu verstehen sind (1997: 332). Nennenswerte Beispiele sind: die Wahrheit in der Wissenschaft, das Eigentum/Geld in der Wirtschaft, die Macht in der Politik, das Recht im Rechtssystem, der Glaube in der Religion, usw.. Damit diese Medien entstehen können, müssen allerdings zwei Bedingungen inmitten des kommunikativen Ereignisses als eine Einheit von Information, Mitteilung und Verstehen erfüllt werden. Auf der einen Seite muss das Unwahrscheinlichkeitsproblem in die Sozialform der, auch aus Parsons entnommenen und re-konzeptualisierten, *doppelten Kontingenz* gebracht werden, die bei den Positionen und Verhältnissen von Ego und Alter entsteht. Die in der Kommunikation selbstkonstituierte Zweiheit von Ego/Alter wird gebraucht, damit die sozialen Systeme strukturdeterminierte Systeme sein können, ohne aber Elemente von außen zu importieren. Anders kommt, so Luhmann, „eine spezifisch *soziale* Lösung des Problems nicht zustande“ (1997: 333; H.i.O.). Auf der anderen Seite muss nach Luhmann klargestellt werden, wo die Verantwortung für die Selektion liegt, deren Einfluss dann motivieren soll. Das entscheidende Wort ist darin *Zurechnung*. Die Selektion muss durch Beobachtung *zugerechnet* werden. Die Funktion des Beobachtens ist darin besonders relevant, da Zurechnungen „niemals das innere Geschehen (die Autopoiesis) der beteiligten Systeme, sondern nur ihr Verhalten“ betreffen (1997: 333), welches observiert wird. Dabei schließen die verschiedenen Medien an eine Binarisierung an, die auf zwei Möglichkeiten der Zurechnung beruht, die ihrerseits auf zwei von den drei kommunikativen Selektionen abzielen: internale und externale Zurech-

nung (Information bzw. Mitteilung). Eine Distinktion, die mit Bezug auf die schon vor *Soziale Systeme* entwickelte Unterscheidung von Erleben und Handlung zu verstehen ist und die unten bei den Schematismen nochmals aufgegriffen wird (siehe Abschnitt II). Während der Akzent bei einer internalen Zurechnung auf das Erleben (Information) gesetzt wird, liegt die Betonung bei der externalen Zurechnung auf der Handlung (Mitteilung). „Wenn eine Selektion (von wem immer) dem System selbst zugerechnet wird, wollen wir von *Handlung* sprechen, wird sie der Umwelt [bzw. der Welt³⁵; R.A.] zugerechnet, von *Erleben*“ (1997: 335). Erleben und Handeln sind also Zurechnungsformen, die für beide Seiten (Ego/Alter) gelten, nicht aus einer ontischen Differenz von Seinsqualitäten verstanden werden (Stichweh 2003) und der doppelten Kontingenz ausgesetzt sind³⁶ (1971b: 62-63).

Bei den eben erfolgten Anmerkungen zur Transformation der Unwahrscheinlichkeiten (Verstehen, Erreichbarkeit und Erfolg) in Wahrschein-

35 So Luhmann noch in den 70er Jahren.

36 Anhand dieser Unterscheidung wird die Möglichkeit sozialer Systembildung durch die symbolisch generalisierten Kommunikationsmedien deutlicher. Die sozialen Systeme, die durch die genannten Medien (Wahrheit, Eigentum/Geld, Macht, Recht, usw.) in Gang gebracht werden, bringen demnach Selektionen hervor, die, wie gesagt, „entweder als Handeln aufgefaßt und dann dem System zugerechnet werden, das man für diese Handlungen verantwortlich machen will; oder sie werden als Erleben klassifiziert, womit sie der Welt [der Umwelt; R.A.] zugerechnet, also als Informationen über objektive Weltzustände aufgefaßt werden, die nicht auf die Handlungen eines in diese Situation involvierten Systems bezogen werden dürfen“ (Stichweh 2003: 211-212). Je nachdem, ob Alter und Ego als erlebend oder handelnd konditioniert sind, werden die von Luhmann definierten vier Zurechnungskonstellationen komponiert, die mit den verschiedenen Medien korrespondieren. Erstens löst Alter durch Kommunikation seines Erlebens ein entsprechendes Erleben von Ego aus (Wahrheit; Werte); zweitens führt das Erleben des Alter zu einem entsprechenden Handeln des Ego (Liebe); drittens wird das Handeln des Alter von Ego nur erlebt (Eigentum/Geld; Kunst); und viertens veranlasst das Handeln des Alter ein entsprechendes Handeln von Ego (Macht; Recht). Bei *Entsprechung* ist jedenfalls keine Ähnlichkeit oder Wiederholung gemeint, sondern „nur Komplementarität. Denn eine Kommunikation hat Erfolg, wenn ihr Sinn als Prämisse weiteren Verhaltens übernommen und in diesem Sinne Kommunikation durch andere Kommunikationen fortgesetzt wird“, so Luhmann (1997: 337).

lichkeiten der Kommunikation, die die *Sprache*, die *Verbreitungsmedien* und die *symbolisch generalisierten Kommunikationsmedien* – als evolutionäre Errungenschaften – ermöglichen, werden allerdings Spuren einer gewissen Unterscheidung von Konstitution (Operation) und Beobachtung (Zurechnung) sichtbar, die vor allem bei der Darstellung der symbolisch generalisierten Kommunikationsmedien herausstechen. Diese Distinktion betrifft jedenfalls den Kern des Luhmannschen Kommunikationsbegriffs und spielt sich im sozialen Kontext durch eine entsprechende und nicht immer eindeutige systemtheoretische Unterscheidung von Kommunikation und Handlung ab. Zieht man die Stellen in Betracht, bei denen sich Luhmann mit dem Kommunikationsbegriff systematischerweise beschäftigt (vgl. 2008e; 2012: 191-241), wird es klar, dass die begriffliche Dualität Kommunikation-Handlung eine komplexe und manchmal diffuse Spannung enthält. Zwar wird die Zögerung Luhmanns, auf die hier in der Einleitung verwiesen wird, Kommunikation oder Handlung als Element autopoietischer sozialer Systeme zu konzipieren, mit *Soziale Systeme* und der Entscheidung für die Kommunikation fallen gelassen. Dies heißt aber noch lange nicht, dass damit der Handlungsbegriff aus der Theorie verschwindet. Nach Luhmann teilen sich vielmehr Kommunikation und Handlung unterschiedliche Rollen, die trotz der Differenzen miteinander verbunden bleiben. Obwohl der basale Prozess sozialer Systeme, der die Elemente erzeugt, „aus denen diese Systeme bestehen“, unter den neuen Umständen und konzeptuellen Ansichten Luhmanns „nur Kommunikation sein [kann]“ (2012: 192), vermag diese nicht einfach von der Handlung getrennt – wohl aber unterschieden – zu werden, als ob diese mit der angekündigten Entscheidung, wie per Handstreich, ausgelöscht werden könnte.

Luhmann ist sich dessen bewusst, was für eine Rolle die Handlung beim Sozialen spielt. In der Gesellschaft, stellt Luhmann fest, werden Kommunikationsszenarien jederzeit auf die Handlungen reduziert, die im Kern (Mitteilung) oder in der Peripherie (Anschlussakte) der Kommunikation vorkommen. So werden, um beim oben genannten Beispiel zu bleiben, Beförderungs- oder Entlassungsankündigungen hauptsächlich auf den Moment der Mitteilung beschränkt, bei der der Chef einen Brief abgibt, ein besonderes Gespräch führt oder alles einfach durch die verantwortliche Abteilung klären lässt. Als Schlüsselfaktor darin zählt demnach die Mitteilung. Sie wird *kausal* als Realitätsschöpferin angesehen, von der alles andere abhängt. Wieso aber kommt dies zustande? Die Antwort ist laut

Luhmann klar: Obwohl es einerseits evident ist, dass die Operationsbasis des Sozialen nur bei der Kommunikation zu finden ist, wird andererseits damit nicht ausgeschlossen, dass dieser kommunikative Prozess in seiner Selbstbeobachtung in anderen Elementen, in diesem Fall in Handlungen, dekomponiert wird. Zwar ist diese Reduktion auf Handlung, wie erläutert, nicht operativ korrekt:

„Die Kommunikation bezieht mehr selektive Ereignisse in ihre Einheit ein als nur den Akt der Mitteilung. Man kann den Kommunikationsprozeß deshalb nicht voll erfassen, wenn man nicht mehr sieht als die Mitteilungen, von denen eine die andere auslöst. In die Kommunikation geht immer auch die Selektivität des Mitgeteilten, der Information, und die Selektivität des Verstehens ein, und gerade die Differenzen, die diese Einheit ermöglichen, machen das Wesen der Kommunikation aus“, so Luhmann (2012: 225-226).

Aber sie ist auch nicht als Beobachtung völlig inkorrekt. Während die Kommunikation auf die operative Konstitution des Sozialen verweist, beziehen sich die Handlungen auf Beobachtungsergebnisse, die durch Semantik entstehen. Während auf diese Weise Kommunikation die elementare Einheit der Selbstkonstitution darstellt, ist Handlung „die elementare Einheit der Selbstbeobachtung und Selbstbeschreibung sozialer Systeme“ (2012: 241). So verhalten sich beide miteinander wie (operativ) konstituierende und durch Beobachtung konstituierte Elemente sozialer Systeme (2012: 325). Und das erklärt nebenbei, weshalb sich auf der Basis der Kommunikation ein soziales System als *Handlungssystem* konstituiert. Es bereitet in sich selbst, durch Reduktion von Komplexität, eine Beschreibung vor, um damit die Reproduktion des Systems zu steuern (2012: 227-228). Entsteht das konstituierende Element sozialer Systeme durch die schon erwähnte emergente Synthese von Information, Mitteilung und Verstehen, kann das konstituierte Element derselben sozialen Systeme nur durch *Zurechnungsprozesse* – d.h. durch Handlungen – erscheinen. „Sie kommen dadurch zustande, daß Selektionen, aus welchen Gründen, in welchen Kontexten und mit Hilfe welcher Semantiken („Absicht“, „Motiv“, „Interesse“) immer, auf Systeme zugerechnet werden“ (2012: 228) – was im Fall der symbolisch generalisierten Kommunikationsmedien besonders deutlich wird. Es kommt im Rahmen dieser Begriffsbildung letztlich darauf an, dass Selektionen auf Systeme – bzw. auf Handlungen –, nicht auf deren Umwelten, bezogen werden. Eine Reduktion, die, obwohl die Kommunikation empirisch hilft, diese in ihrer Operationsweise nicht berührt. Dennoch wird damit nicht alles ausgesagt.

II. Das Subjekt auf der Basis der Sinnkompetenz

Bei der Betrachtung u.a. der Idee der Kommunikation als Einheit von drei Selektionen (Information, Mitteilung und Verstehen), wird es klar, dass der Kern der Theorie sozialer Systeme Luhmanns soziologischer Art ist. Noch radikaler als Habermas avanciert Luhmann zu einer weiteren Systematisierung des Charakters *sui generis* der sozialen Wirklichkeit, der, wenngleich er bei den Klassikern der Soziologie bereits präsent ist (siehe Kapitel 1), wohl aus der Luhmannschen Perspektive her vielmehr als bloße Absicht angesehen wird. Das Verständnis der Kommunikation auf der Basis kontingenter Selektionen, die allgemein kommunikativ prozessiert werden und alles andere als Teil der Umwelt des Sozialen erkennen lassen, transformiert die alte soziologische Trennung von Individuum und Gesellschaft. Sie wird nicht mehr als Problem, sondern als Prämisse aufgefasst. Während das Individuum – und damit der Mensch – operativ denkt und nicht kommunizieren kann, kommuniziert die Gesellschaft, ohne dabei denken zu können. Der schon bei den Klassikern beschriebene Versuch zur Verdrängung des Menschen aus der Soziologie findet hierbei sein deutlichstes zeitgenössisches Beispiel. Da sich die Soziologie mit der sozialen Wirklichkeit beschäftigt, lohnt es sich gar nicht, einen Gedanken an das Problem des Menschen zu verlieren. Davon ausgehend macht es für Luhmann keinen Sinn, Einladungen zu akzeptieren, die ihn „veranlassen wollen, über den Menschen zu sprechen“ (2009: 98). Solange der Mensch sich – in Form des psychischen Systems bzw. des Körpers – in der Umwelt der Gesellschaft aufhält, gibt es keinen Grund dafür, die alteuropäische Tradition, die Luhmann zufolge immer humanistisch bzw. menschenzentriert geprägt ist, weiter zu fördern.

Ist aber die dargestellte Definition von Kommunikation als Synthese von drei Selektionen konzipierbar, ohne ein bestimmtes Bild des Menschen – der sozialen Fähigkeiten des Menschen – vorauszusetzen? Kann der Mensch aus dieser kommunikationstheoretisch konstruierten Realität wirklich *verdrängt* werden? Ausgehend von den soziologisch-anthropologischen Prinzipien (siehe Kapitel 2), lässt sich gleich eine noch schärfere oder klarere Frage stellen, nämlich: welche *soziale(n)* Kompetenz(en) soll der Mensch besitzen, damit die Kommunikation und deshalb die verschiedenen sozialen Systeme entstehen können? Aus diesem Grund lautet dabei, wie Karel Kosík es 1967 formuliert, die primäre Frage „nicht: Was ist der Mensch?, sondern: Wie muß der Mensch ausgestattet sein,

damit das System (...) in Gang gebracht werden und als Mechanismus funktionieren kann?“ (Kosík 1973: 89-90). Zwar hat Kosík seinerzeit das System der ökonomischen Beziehungen im Kopf, doch verliert die Frage gleichwohl auch im hier ausgeführten Zusammenhang nicht an Bedeutung. Jene Fragen, die hier im Kontext einer soziologischen Anthropologie beim *Subjekt* identifiziert werden, führen, wie dargestellt (vgl. generelle Einleitung), nicht zu der – in der Luhmannschen Semantik – humanistischen Tradition zurück, um den Menschen zu *retten*, sondern vielmehr zur Überlegung nach den im Menschen *sozial* entwickelten Voraussetzungen der *beschriebenen* gesellschaftlichen Wirklichkeit (Kommunikation) überhaupt. Obwohl es scheint, mit dem Ausschluss des Menschen aus der Gesellschaft den erwähnten Fragen jede Relevanz zu nehmen – wobei sogar behauptet worden ist, dass bei Luhmann kein (soziales) Menschenbild aufgefunden werden könne (Mayntz 2001: 7) –, ist der Versuch zu unternehmen, so wie Luhmann kontraintuitiv vorzugehen. Der rekonstruktiven Struktur der soziologischen Anthropologie folgend wird es klar, dass die dargestellte Form des Kommunikationsbegriffs Luhmanns bestimmte Hinweise auf die soziale Seite des Menschen gewährt, die in der Theorie sozialer Systeme präsupponiert wird. Jene wird, wie weiterhin zu sehen ist, in der Luhmannschen Theorie zwar nicht explizit eingeräumt, doch eindeutig entfaltet.

Sofern der am Ende des vorangegangenen Abschnitts dargestellten Unterscheidung von *Konstitution* und *Beobachtung* der Kommunikation Rechnung getragen wird, werden zwei verschiedene Wege zur Aufdeckung der sozialen Dimension des Menschen der Luhmannschen Theorie geöffnet. Einer von beiden gelangt bis zum Kern der Kommunikation, während der andere an ihrer Oberfläche bleibt. Der eine wird mit den Selektionen des Kommunikationsprozesses (d.h. Information, Mitteilung und Verstehen) reichlich versehen – der andere mit den in der Kommunikation entstehenden Zurechnungen. Der eine führt zur Kommunikation und zum dahinterstehenden *psychischen System* bzw. zum *Bewusstseinssystem*. Der andere führt zur Handlung und von daher zur *Person*³⁷. Soll aber die so-

37 Zwar verbleibt das Personenkonstrukt nach der *operativ konstitutiven* Dynamik der Kommunikation als Teil ihrer *Selbstbeschreibung*, aufgrund derer es weiterhin nicht zu dekonstruieren ist, aber das heißt noch lange nicht, dass es für die Entfaltung konkreter Kommunikation – dank seiner Kondensierung von Erwartungen – unwichtig sei. Person ist laut Luhmann

der Ausdruck, um eben die soziale Identifikation eines Komplexes von Erwartungen zu bezeichnen (2008f), die für die Ingangsetzung bzw. die Fortsetzung der Kommunikation unabdingbar sind. Herr Dominguez, der, um zum genannten Beispiel zurückzukehren, per Brief im Rahmen seines Arbeitsverhältnisses befördert wurde, kann sich am Tag danach Herrn Mitchell (seinem Chef) annähern, um sich bei ihm zu bedanken und zu versprechen, dass *er* von *ihm* nicht enttäuscht sein wird. Am Wochenende kann Herr Dominguez zur Kirche gehen, um sich zugleich bei Gott zu bedanken; sich mit seinen Freunden treffen oder mit seiner Frau essen gehen, um zu feiern, usw. Dank dieser Identifikationen, die Luhmann beim Personenbegriff – im Unterschied zur trotz der Geschlossenheit, operativ fruchtbaren Kondition des psychischen Systems – setzt, kann die Kommunikation, wie erwähnt, „aus welchen Gründen, in welchen Kontexten und mit Hilfe welcher Semantiken (‘Absicht‘, ‘Motiv‘, ‘Interesse‘) immer“ (2012: 228), fortgesetzt werden. Für jede von den genannten Identifikationen bzw. Rollen (Dahrendorf), die man bei Herrn Dominguez erkennen kann, lässt sich „ein eigenes Positionsfeld angeben, das in einem bestimmten Gesellschaftszusammenhang mit diesen Positionen gewissermaßen automatisch gegeben ist“ (Dahrendorf 1965: 23-24). Die Person ist dann eine von der Autopoiesis der Kommunikation selbstgeschaffene Realität (2012: 144), die als eine Art Erwartungskollage wirkt (2008j: 255) und im System dementsprechend als Bezugspunkt für weitere Selektionen fungiert (2012: 178). So wie bei Simmel als der Ort, „an dem sich soziale Fäden verknüpfen“ (Simmel 1992: 14) und bei Marx als das Ensemble gesellschaftlicher Verhältnisse (Marx 1978: 6) bzw. als Personifikation ökonomischer Kategorien – Träger von bestimmten Klassenverhältnissen und Interessen – (Marx 1971a: 16), wird die Person als jener Identifikations- bzw. Anknüpfungspunkt begriffen, mit dessen Hilfe die sozialen Interaktionen geregelt werden (2008f: 141), damit ein Kommunikationsereignis durch ein anderes fortgesetzt werden kann. Sie dient der Selbstorganisation des sozialen Systems und dadurch „der Lösung des Problems der doppelten Kontingenz durch Einschränkung des Verhaltensrepertoires der Teilnehmer“ (2008f: 145). Indem die *Person* diese Einschränkung des Verhaltensrepertoires der Teilnehmer bzw. diese Unsicherheitsabsorption anhand der Stabilisierung von Erwartungen leistet, trägt sie zur Handhabung der doppelten Kontingenz bei, damit die Kommunikation – so wie auch ihre Anschließung – wahrscheinlich wird. Es ließe sich sogar sagen, es ist die doppelte Kontingenz an sich, die anders als bei Parsons nicht durch Wertkonsens gelöst wird, was die Entstehung von Personen auslöst: „Es ist diese instabile, zirkuläre Notlage der doppelten Kontingenz, die die Entstehung von Personen provoziert; oder genauer: die die Beteiligten, was immer psychisch in ihnen abläuft, dazu bringt, sich im Sozialsystem, also kommunikativ, als Person zu geben und die Überraschungsqualitäten ihres Verhaltens ent-

ziale Dimension des Menschen rekonstruiert werden, die eben hinter der Kommunikation als *konstitutive Operation* des Sozialen steht, wird also eine Dekonstruktion des kommunikativen Prozesses erforderlich, die im Rahmen der soziologischen Anthropologie nur auf die Merkmale achtet, die demnach von den psychischen Systemen eingebracht werden müssen, damit jene Synthese dreier Selektionen effektiv entstehen kann. Unter solchen Umständen stellt sich nichts anderes als die Frage danach, wie die Kondition des *psychischen Systems* in Bezug auf die Ingangsetzung sozialer Systeme – durch Kommunikationen – zu verstehen ist.

Die Zugangspforte zur Antwort auf diese Frage, die zwei Räume, und zwar zwei füreinander operativ geschlossene autopoietische Räume *trennt und verbindet* – d.h. soziale und psychische Systeme –, ist bei der Idee der Interpenetration bzw. der strukturellen Kopplung zu finden. Obwohl der Parsons nahe Begriff *Interpenetration* in *Soziale Systeme* ähnlich wie der aus Maturana und Varela rezipierte Begriff *strukturelle Kopplung* formuliert bzw. inhaltlich gefasst wird, werden sie in *Die Gesellschaft der Ge-*

sprechend vorsichtig zu dosieren (...) Personen kondensieren demnach als Nebeneffekt der Notwendigkeit, das Problem der doppelten Kontingenz sozialer Situationen zu lösen, wenn es überhaupt zur Bildung sozialer Systeme kommen soll“, so Luhmann (2008 f.: 143). Um es noch mit anderen Worten zu formulieren: es ist gerade die *Geschlossenheit* der psychischen Systeme, die hinter jedem kommunikativen Szenario stehen und dementsprechend so, wie die Personen an den Handlungen, an den Kommunikationen beteiligt sind, was zur Lösung durch Beobachtung bringt. *Offenheit durch Geschlossenheit* lautet das Luhmannsche Motto (vgl. 1992a: 287). Systeme sind dann kognitiv offen – durch eigene Unterscheidungen –, weil sie eben, wie weiterhin zu sehen ist, operativ geschlossen sind. Nur dadurch, dass die Handlungen „den Personen zugerechnet werden können“ (1971c: 325), sind die Beteiligten in der Lage, mit den Ungewissheitsszenarien besser umzugehen, ohne sie deswegen notwendigerweise unter Kontrolle zu bringen. Handhabung oder sogar *constraint* bedeutet keinesfalls *Bestimmung*. Die Reduzierung – durch Beobachtung – der Kommunikation auf ihre Mitteilungsmomente und deren Besitzer (Personen) enthält demnach eine Reduktion von Komplexität, die, obwohl sie dank der Kommunikation empirisch möglich wird, ihre Substanz, ihre Operation, nicht berührt. Die Kommunikation bleibt als eine Synthese von drei Selektionen (Information, Mitteilung und Verstehen) zu verstehen, die sich der Beobachtungen der Beteiligten (Personen) *operativ* entzieht, wenngleich sie dann die Letzten nachträglich *kognitiv* zum Thema einer neuen Kommunikation machen kann.

sellschaft voneinander leicht differenziert. Interpenetration, jenes Konzept, dass die System/Umwelt-Verhältnisse dadurch definiert (2012: 344), dass „ein autopoietisches System die komplexen Leistungen der Autopoiesis eines anderen Systems“ voraussetzt (2012: 146) – wenn also beide Systeme sich wechselseitig durch Eigenkomplexität ermöglichen –, wird in *Die Gesellschaft der Gesellschaft* auf die evolutionären Aspekte beschränkt, die strukturelle Kopplungen enthalten (1997: 108). Bezogen auf die Emergenz sozialer Systeme bedeutet dies, dass psychische und soziale Systeme im Zug der Co-evolution – durch wechselseitige Ermöglichung (2012: 294) – entstanden sind. „Die jeweils eine Systemart ist notwendige Umwelt der jeweils anderen“ (2012: 92). „Geschlossenheit heißt also keinesfalls, daß keine Wirkungszusammenhänge bestünden“ (2008e: 118). Und das lässt sich nicht nur evolutionär – bezüglich der Ermöglichung der Unwahrscheinlichkeit der Systembildung –, sondern auch operationell erkennen. Die Idee der strukturellen Kopplung, die aus Maturana und Varela stammt, sich auf die lebendigen Systeme bezieht und – wie beim Auto-poiesisbegriff – zu sozialen Systemen abstrahiert wird, legt den Akzent darauf. Die strukturelle Kopplung ist die Form, bei der ein System seine Beziehungen zur Umwelt gestaltet, „wenn es keinen Kontakt zur Umwelt unterhalten und nur über eigenes Referieren verfügen kann“ (1997: 100). Da jedes System ein *Materialitätskontinuum* voraussetzt (siehe Abschnitt III), das bis zu anderen Elementen – z.B. physikalischer Natur – reicht, darf der Raum der Umwelt nicht übersehen werden, so, als ob Systeme ohne jede Beziehung zu ihren Umwelten existierten. Autarkie ist keine Eigenschaft autopoietischer Systeme (2012: 200). Systeme setzen andere Systeme voraus, ohne aber von dort die Operationen fremder Systeme integrieren zu können. Strukturelle Kopplungen schließen also aus, „daß Umweltgegebenheiten nach Maßgabe eigener Strukturen spezifizieren können, was im System geschieht. Maturana würde sagen: die strukturelle Kopplung steht orthogonal zur Selbstdetermination des Systems“, so Luhmann (1997: 100). Insofern ist „jedes System immer schon angepaßt an seine Umwelt (oder existiert nicht)“ (1997: 101), wie nicht zuletzt an den ökologischen Problemen der modernen Gesellschaft zu sehen ist.

Übertragen auf die Operationen sozialer Systeme bzw. auf das hier untersuchte Problem bedeutet dies, wie in der Einleitung und im vorangehenden Abschnitt kurz indiziert, dass „alle Kommunikation strukturell gekoppelt an Bewußtsein [ist]. Ohne Bewußtsein ist Kommunikation unmöglich. Kommunikation ist *total* (in jeder Operation) auf Bewußtsein

angewiesen“, so Luhmann (1997: 103). Obwohl die Geschlossenheit dieser autopoietischen Systeme als gesichert gelten kann, insoweit psychische Systeme denken und nicht kommunizieren und soziale Systeme ihrerseits kommunizieren und nicht denken, können die Kommunikation und mit ihr die verschiedenen sozialen Systeme ohne die Kopplung an Bewusstseins-systeme nicht emergieren. Menschen – in Form von psychischen Systemen – erweisen sich von daher – in Verbindung mit Spencer-Brown betrachtet – als Medium für die Kommunikation (siehe Fuchs/Göbel 1994): ohne Medium keine Form, ohne das gekoppelte System keine eigene autopoietische Operation. Drei Fragenkonstellationen zeigen sich aber angesichts der Verbindung bzw. der Kopplung von psychischen und sozialen Systemen und dadurch angesichts des hier behandelten Hauptproblems als richtungsweisend. Die Erste – und allgemeinere – lautet: wie wird die strukturelle Kopplung von psychischen und sozialen Systemen ermöglicht? Welche Mechanismen bieten sich dafür an? Die Zweite richtet sich auf die Möglichkeit der Erzeugung dieser Art struktureller Kopplungen. Was ist die Basis der Emergenz der strukturellen Kopplungen? Die dritte Fragekonstellation zielt aber eindeutig auf den Weg zur Aufdeckung der sozialen Dimension des Menschen: Wie wird die Beteiligung des Bewusstseins an der Kommunikation ermöglicht? *Wie sieht das psychische System aus, wenn es an das Soziale gekoppelt ist? Welche Kompetenz zur Teilnahme an der Kommunikation wird dabei für die psychischen Systeme vorausgesetzt? Wie wird diese Kompetenz außerdem in der Kommunikation präsupponiert?* Um, von dieser Struktur ausgehend, die drei Fragekonstellationen zu beantworten, wird auf jeweils andere Faktoren verwiesen: Sprache und Schemata [a] werden der ersten Konstellation zugeordnet, der Sinn [b] der Zweiten und die Besonderheit einer in psychischen Systemen ausgedrückten Sinnkompetenz [c] der Dritten. So wird es am Ende dieses Abschnitts möglich sein, im Kontext der soziologischen Anthropologie die soziale Dimension des Menschen bzw. das Subjektbild der Theorie sozialer Systeme Luhmanns zum Ausdruck zu bringen.

[a] Zwei evolutionäre Errungenschaften bieten sich Luhmann zufolge an, um sich der Kopplung von psychischen und sozialen Systemen zu bedienen. Auf die erste evolutionäre Errungenschaft ist oben u.a. als Medium für die Transformation der Unwahrscheinlichkeit in Wahrscheinlichkeit des Verstehens verwiesen, nämlich auf die *Sprache*. Außer dieser Funktion und ihrer Spezifikationsmöglichkeiten, die den Aufbau hochkomplexer

Kommunikationsstrukturen erlauben, ermöglicht die Sprache noch eine *regelmäßige strukturelle Kopplung von psychischen und sozialen Systemen*, die nicht zuletzt als Bedingung für die gerade erwähnte Besonderheit ihrer Konstitution fungiert. Insofern wird nach Luhmann das alte Thema des Verhältnisses von Gesellschaft, Kultur und psychischen Mentalitäten „auf einen für die Theoriekonstruktion notwendigen und dadurch gehaltenen Begriff gebracht“ (1997: 108-109), der die Geschlossenheit der verschiedenen Sphären nicht beendet, sondern handhabt. Als Mechanismus für die Umsetzung struktureller Kopplungen soll die Sprache keineswegs als ein System aufgefasst, wohl aber als autonomes Medium betrachtet werden, das sowohl einen objektiven als auch einen subjektiven Charakter besitzt. Der Sprecher müsste dann Luhmann zufolge „eine objektive Form wählen und sein Eigentum am gesprochenen Wort aufgeben mit der Folge, daß bei sprachlicher Kommunikation keiner der Beteiligten genau das denke, was ein anderer denke“ (1997: 109). Die Sprache verselbständigt sich gegenüber ihren Schöpfern, wie der Vater von Pirandellos *Sechs Personen suchen einen Autor* ausdrucksvoll beklagt hat: „Wir tragen alle eine Welt von Dingen in uns; jeder seine eigene Welt! Doch wie sollen wir einander verstehen, Herr Direktor, wenn ich in die Worte, die ich spreche, den Sinn und die Bedeutung der Dinge lege, die in mir sind, während jener, der sie hört, sie unweigerlich mit dem Sinn und der Bedeutung auffasst, die sie in seiner inneren Welt haben. Wir glauben einander zu verstehen, doch wir verstehen uns nie“ (Pirandello 1995: 41). Diese gewisse Autonomie der Sprache erklärt außerdem, dass sie trotz des Beispiels psychisch unreflektiert und sozial unkommentiert bzw. unbemerkt funktioniert. In dem Sinn steht die Sprache, wie Luhmann, Maturana folgend, behauptet, *orthogonal* „im Verhältnis zu den autopoietischen Prozessen der an ihr beteiligten Systeme“ (1997: 110). Sie funktioniert unbemerkt, was aber nicht heißen soll, dass ihre Präsenz in jeder Gelegenheit unbeachtet ist. Die Sprache erweist sich, so Luhmann, als eine extrem unwahrscheinliche Art von Geräusch, das genau aufgrund dieser Unwahrscheinlichkeit eine besondere Faszinationskraft besitzt. So wie in einem Café, in dem man eine Zeitung lesen möchte und es nebenan ein Interaktionsszenario gibt, lässt sich das Geräusch „leicht von anderen Geräuschen unterscheiden und kann sich der Faszination durch laufende Kommunikation kaum entziehen“ (1997: 110). Nur die simultane Existenz anderer Interaktionsszenarien, die die Eindeutigkeit der sprachlichen Geräusche verhindert, würde es dann ermöglichen, die Konzentration und Faszination wieder auf

die Zeitung lenken zu können. Je mehr Gespräche laufen, umso weniger sprachlicher Sinn kann von anderen Anwesenden, die sich dann besser in ihren Gedanken versenken können, artikuliert werden.

Während aber die Sprache „relativ zeitbeständig fixiert“ ist (Luhmann 1997: 110), gibt es nach Luhmann eine zweite evolutionäre Errungenschaft, die als Kopplungsmechanismus fungiert und laut dem Systemtheoretiker labil und gleichsam lernfähig eingerichtet ist (siehe Abschnitt III). Unter Übernahme eines Begriffs aus der kognitiven Psychologie nennt Luhmann diesen Mechanismus *Schemata* (1997: 110). Dieser Begriff, der in *Soziale Systeme* als *Differenzschemata* bzw. als *Differenzbildungen* erscheint (vgl. 2012: 327, 329), bezeichnet Sinnkombinationen, „die der Gesellschaft und den psychischen Systemen dazu dienen, ein Gedächtnis zu bilden, das fast alle eigenen Operationen vergessen, aber einiges in schematisierter Form doch behalten und wiederverwenden kann“ (1997: 111). Bei den Schemata geht es daher um Sinnfiguren, die rekursiv aufgebaut werden und bereit für wiederholbare Verwendung sind. Die Schemata sind Zwei-Seiten-Formen, d.h. Unterscheidungen, die mögliche Folgeoperationen nicht festlegen können, sondern nur Alternativen für mögliche Anschlüsse eröffnen (1997: 111; Schützeichel 2003: 206). Sie können auch konkretisiert und angepasst werden, so dass sie imstande sein können, der Suche nach Ergänzungen und Ausfüllungen zu dienen. Als Mechanismen zur Reduktion struktureller Komplexität helfen sie zugleich zum Aufbau „operativer Komplexität und damit der laufenden Anpassung der strukturellen Kopplung psychischer und sozialer Systeme an sich ändernde Vorgaben“ (1997: 111; H.i.O.) – was, wie bei der Sprache, unbemerkt bzw. geräuschlos funktioniert.

[b] Was vollzieht sich aber auf der Basis der strukturellen Kopplungen bzw. dieser Kopplungsmechanismen? Die Tatsache, dass die Sprache und die Schemata die Geschlossenheit der strukturell gekoppelten Systeme voraussetzen und nicht ändern, wirft die Frage nach den Ermöglichungsbedingungen der strukturellen Kopplungen als solche auf. „Daß strukturelle Kopplungen zustandekommen, muß andere Gründe haben“ sagt Luhmann (1997: 115) explizit. Anders als sich beim Abschnitt zur operativen Schließung und strukturellen Kopplungen in *Die Gesellschaft der Gesellschaft* lesen lässt, sollte sich die Antwort auf diese Frage doch nicht vorrangig nach Elementen orientieren, die wichtig, aber – wie die Rede von der Notwendigkeit der *Zeitlichkeit* (1997: 115 f.) – dennoch sekundärer

Art sind. Die Überlegung muss noch zu einem tieferen Niveau gelangen, auf dem die Frage nach der Möglichkeit der strukturellen Kopplungen, der Sprache und der Schemata – und sogar der Zeitlichkeit! – überhaupt befriedigend beantwortet werden kann. Die Antwort kann sich demnach unter diesen Prämissen nur nach einem grundlegenden Phänomen richten, das, wenngleich es in *Die Gesellschaft der Gesellschaft* kurz thematisiert wird (vgl. 1997: 44-59), erst in *Soziale Systeme* und sogar früher, in der Auseinandersetzung mit Habermas 1971, in *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie. Was leistet die Systemforschung?* sowie in verschiedenen Textstellen 1970 von *Soziologische Aufklärung 1* stattfindet, und zwar nach dem bereits erwähnten *Sinnbegriff*. Die Wichtigkeit der Sinnkategorie sowohl für die Entstehung psychischer und sozialer Systeme, die auf sie angewiesen sind (2012: 92), als auch für die Erzeugung und Ingangsetzung von Kopplungsmechanismen – wie die Sprache und die Schemata – ist evident und erfordert eine begriffliche Erklärung.

Der Sinnbegriff, der unbestritten eine Schlüsselstellung im Werk Luhmanns einnimmt (1971c: 302), bedeutet eine tatsächliche Innovation innerhalb der Theorie sozialer Systeme. Am Anfang seiner Entwicklung geht es darum, klar zu machen, was schon in der strukturell funktionalen Theorie Parsons' „unbedacht“ vorausgesetzt ist (1974d: 116). Im Einklang mit der funktional strukturellen Semantik – mit ihrer radikalere Logik des Vergleichens – und auf der Basis einer Auseinandersetzung mit Edmund Husserl (vgl. Schützeichel 2003: 32 ff.; Lewkow 2012), gilt Sinn damals fast ausschließlich als eine Eigenschaft von Erlebnisverarbeitungen und Handlungen, die sich am Horizont der Welt als Identität „mit nachvollziehbarer Verweisung auf andere Möglichkeiten“ bilden (1974d: 116). Obwohl sich der Sinnbegriff von diesem Punkt bis zu seinem Status in *Die Gesellschaft der Gesellschaft* entwickelt hat, ist er seitdem in einer klaren Struktur konserviert, die sich an den verschiedenen Stellen wiederholt. Das Sinnphänomen lässt sich am besten in der Form einer phänomenologischen Beschreibung als jener Überschuss von Verweisungen auf andere Möglichkeiten – des Erlebens und Handelns – verstehen (1974d: 116; 2012: 93), die die Besonderheit haben, dass sie offen bleiben und stets aktualisiert werden können. Die Verweisungen aktualisieren sich selbst als Standpunkte der Wirklichkeit, aber sie beziehen, so Luhmann (2012: 93), nicht nur Wirkliches, präsumtiv Wirkliches, ein, sondern auch Mögliches und Negatives, d.h. Unwirkliches, Unmögliches. Auf diese Weise kann Sinn als ein Neuformieren der konstitutiven Differenz von

Aktualität und Möglichkeit (2012: 100) bzw. von aktuell Gegebenem und auf Grund dieser Gegebenheit Möglichem (2012: 111) begriffen werden, das durch Selektion entsteht. Demnach ist Sinn fortwährendes selektives Aktualisieren von Möglichkeiten (2012: 100; 1997: 55), das stets zur Virtualisierung anderer anschließbarer Alternativen bzw. Selektionen führt, die an sich kontingent sind und in der Zukunft wieder aufgegriffen werden können.

Aus dieser Logik ergibt sich allerdings eines der Elemente, das den Kern des Luhmannschen Sinnbegriffs – nicht ohne Kritik zu evozieren (vgl. Hahn 1987) – prägt, und zwar die sozusagen *unhintergehbare* Kondition des Sinnphänomens. Diese Beobachtung ist nachvollziehbar. Weil diese erwähnten anderen – nicht aktualisierten – Wahlen bzw. Möglichkeiten im *unmarked space* der Unterscheidung zur Verfügung stehen, kann der Sinn aufgrund seiner Struktur immer nur auf Sinn und nie aus Sinnhaftem hinaus verweisen. Systeme, die wie Bewusstseins- und Kommunikationssysteme an Sinn gebunden sind, können laut Luhmann nicht *sinnfrei* erleben oder handeln. Sie können den Sinn nicht einfach aufgeben. Auch Negationen operieren, wie angedeutet, im Medium Sinn. Jeder Anlauf zur Negation von Sinn überhaupt würde laut Luhmann „Sinn wieder voraussetzen, würde in der Welt stattfinden müssen. Sinn ist also eine unnegierbare, eine differenzlose Kategorie. Ihre Aufhebung wäre im strengsten Sinne ‚annihilatio‘ – und das wäre Sache einer undenkbaren externen Instanz“ (2012: 96). Mit all dem meint Luhmann zwar nicht, dass es außer Sinn nichts gibt (2012: 97), jedoch, dass dieses „außer Sinn-Sein“ eben nur durch die Selektionskraft des Sinnes rezipiert, bearbeitet und demnach *appräsentiert* werden kann³⁸.

38 Diese unhintergehbare Bedingung des Sinnes wird deutlicher, wenn es um die Beobachtung anderer Systeme geht, die angeblich *sinnfrei* vorgehen. Dabei fungiert der Sinn epistemologisch als Zwangsjacke: „(...) So können sinnhaft prozessierende Systeme durchaus sich vorstellen bzw. kommunizieren, daß es andere Systeme gibt, für die es keinen Sinn gibt, zum Beispiel Steine. Aber auch dies geht nur mit einer darauf zugeschnittenen Unterscheidung, also nur in der Form von Sinn. Sinnhaft operierende Systeme bleiben an ihr Medium Sinn gebunden (...) Sie können sinnfrei existierende Systeme nicht verstehen und auch nicht simulieren. Sie bleiben auf Sinn als für sie spezifische Form der Reduktion von Komplexität angewiesen“, so Luhmann (1997: 55-56).

Dass Sinn auf der Basis jeder strukturellen Kopplung steht, wird gerade aus dem Letztgenannten heraus recht deutlich. Das gilt besonders hinsichtlich der Beziehung von Sinn zu Sprache – der erste Kopplungsmechanismus. Der grundlegende Charakter, den der Sinn in Bezug auf die Sprache aufweist, lässt sich in der Kritik Luhmanns an Habermas gleich bemerken. Anders als Habermas, der den Sinnbegriff mit der Sprache fundiert, verleiht Luhmann dem Sinn so eine fundamentale Position, dass die Sprache nur in einer sekundären bzw. subalternen Rolle auftreten kann (vgl. Habermas 1985). Dass es in der Sprache selbst nichts Festes gibt, ist Luhmann zufolge ersichtlich: „Der Rekurs auf sprachliche Regeln intersubjektiver Kommunikation, an denen Habermas die Identität von Sinn festmachen will, greift zu kurz, weil das Sinnproblem tiefer liegt als das Regelproblem, weil Regeln selbst sinnhaft schon sein müssen, um begründen zu können, weil auch die Frage nach Begründungen, die Widerlegung von Begründungen Sinn hat, usw.“, so Luhmann (1971c: 303). Auf diese Weise können Sinn und Sprache nicht auf ein gleiches Niveau gesetzt werden. Der Gebrauch des Wortes „Brot“ setzt Luhmann zufolge voraus, dass der Anwender es „hinreichend sicher vom Brot selbst unterscheiden kann“ (1971c: 303). Sinnhaftes Erleben und Handeln beruhen dementsprechend auf Fähigkeiten des Virtualisierens bzw. des Selegierens (und Negierens), „die vorsprachliche Wurzeln haben und aller Zeichenbildung bereits vorausgesetzt sind“ (1971c: 303). Die Rolle, die die Sprache in Bezug auf den Sinn spielen kann, muss dann begrenzt werden. Nach Luhmann kann die Sprache nur dazu dienen, Rekursionen zu ordnen (1997: 46) bzw. Generalisierungen (2012) zu erzeugen, sodass bei jedem Sinnprozessieren „auf etwas wiederholt Verwendbares“ zurück- und vorgegriffen werden kann (1997: 46). Gleichwohl aber, ob die Sprache zur „Grundfunktion der Ordnung von im Moment (und nur im Moment) verfügbaren Rekursionen“ (1997: 47-48) – bzw. (mit Hilfe von Symbolen) zur Generalisierung von Sinn – beiträgt, die dann zu orientierenden Erwartungen verdichten (2012: 137), kommt sie nur als Derivat und Diener des Sinnes vor. Wörter, Satzbildungen, sprachliche Regeln usw. befinden sich in einer Dimension, die über die Fähigkeiten des Unterscheidens und Bezeichnens, die den Sinn letztendlich zum Ausdruck bringen, hinausgeht. Selektion, wenngleich durch die Sprache symbolisiert, wird nicht durch jene konstruiert, sondern umgekehrt.

Ähnlich verhält sich der Sinn bezüglich des zweiten Kopplungsmechanismus, d.h. der *Schemata* bzw. der *Schematismen*. In der Form einer in-

neren Differenzierung des Sinnphänomens (nämlich in Sachdimension, Zeitdimension und Sozialdimension) werden die verschiedenen Differenzschemata konstruiert und von den Systemen verwendet. Bei der *Sachdimension* handelt es sich um die Gegenstände sinnhafter Intention (in psychischen Systemen) bzw. um die Themen sinnhafter Kommunikation (in sozialen Systemen) (2012: 114). „Die Sachdimension wird dadurch konstituiert, daß der Sinn die Verweisungsstruktur des Gemeinten zerlegt in ‚dies‘ und ‚anderes‘ (...) ‚Innen‘ und ‚Außen‘ werden als gebündelte Verweisungen in der Form von Horizonten zusammengefaßt“ (2012: 114). Da der primäre Gegenstand der Systemtheorie die Differenz von System und Umwelt ist, versteht es sich, dass diese Dimension auf dem Niveau der Gesellschaftstheorie mit der Differenzierungstheorie korreliert (1997: 1138). In diesem Kontext kommt die Schematisierung auf der Basis der Unterscheidung von der bereits erwähnten *internalen* und *externalen* Zurechnung vor (1981a: 85; 2012: 124). Diese beiden Horizonte der Sachdimension (Innenhorizonte und Außenhorizonte) sind insofern „Bedingung der Möglichkeit des Erscheinens von Welt als Gesamtheit von zugleich bestehenden Gegenständen“ (1981a: 85). Bei den Interaktionen wird diese Bedingung besonders deutlich. Sie klärt, ob der Anschluss weiterer Operationen „von externen oder von internen Ursachen auszugehen habe“ (2012: 124). Anders ausgedrückt, meint dies, ob die Zurechnung, wie bei den symbolisch generalisierten Kommunikationsmedien gesehen, auf das System selbst (Handeln) oder auf die Umwelt (Erleben) verweist. Bei der *Zeitdimension* des Sinnes geht es um die grundlegende Differenz von Vorher und Nachher, die „an allen Ereignissen unmittelbar erfahrbar ist“ (2012: 116) und auf Sonderhorizonte, nämlich Vergangenheit und Zukunft, verlagert wird. Die Zeit und damit die Zeitlichkeit wird dadurch „zu einer eigenständigen Dimension, die nur noch das Wann und nicht mehr das Wer/Was/Wo/Wie des Erlebens und Handelns ordnet“ (2012: 116). Die Temporalisierung, die sich aus der Differenz von Vergangenheit und Zukunft ergibt und die Geschichtsschreibung möglich macht, korreliert demnach auf dem Niveau der Gesellschaftstheorie mit der Evolutionstheorie (1997: 1138). Die Schematisierung, die auf der Basis der Zeitdimension des Sinnes entfaltet wird, ist die von *konstanten* und *variablen* Faktoren (1981a: 85; 2012: 125). Bei diesem Zeitschema geht es darum, „ob die aktuelle Gegenwart Veränderung zuläßt und damit eine temporale Integration mit andersartigen Vergangenheiten bzw. Zukünften erforderlich macht, oder ob durchgehende Konstanz zu unterstellen ist. Daß dies ein

Schematismus ist, besagt auch hier: daß es darauf ankommt, wie der Erfahrungsraum einer Person mit Hilfe dieser Dichotomisierung geordnet wird“, so Luhmann (1981a: 85: 83-84). Nicht die *objektive* Realität ist dann derart konstituiert. Sie wird vielmehr von Alter und Ego schematisiert – so wie bei den Interaktionen, bei denen eben das, was als Konstante (und was nicht zu ändern ist) betrachtet wird, als Konditionierung aufgefasst wird, und das, was als Variable erscheint, sich als kontingenter Selektionsspielraum erschließt. Bei der *Sozialdimension* des Sinnes handelt es sich um eine Grunddifferenz, die nicht nur die Dimension an sich, sondern auch die daraus entstehende Schematisierung bestimmt, nämlich die Differenz von *Ego/Alter*. Diese Sozialdimension ergibt sich aus einer Reduplizierung von Kommunikationspositionen, die ständig wechseln und dementsprechend kein materiell fixiertes Korrelat aufweisen. Mit Hilfe solch einer Formel strebt Luhmann nicht umsonst auch danach, mit dem erwähnten Kardinalfehler des Humanismus aufzuräumen, der den Menschen – aufgrund der Verquickung der sachlichen und sozialen Sinndimensionen – als Subjekt betrachtet.

„Sozial ist also Sinn nicht qua Bindung an bestimmte Objekte (Menschen), sondern als Träger einer eigentümlichen Reduplizierung von Auffassungsmöglichkeiten. Entsprechend stehen die Begriffe Ego und Alter (alter Ego) hier nicht für Rollen oder Personen oder Systeme, sondern ebenfalls für Sonderhorizonte, die sinnhafte Verweisungen aggregieren und bündeln. Auch die Sozialdimension wird mithin durch einen Doppelhorizont konstituiert; sie wird in dem Maße relevant, als sich im Erleben und Handeln abzeichnet, daß die Auffassungsperspektiven, die ein System auf sich bezieht, von anderen nicht geteilt werden“ (2012: 119-120).

Diese Ego/Alter-Schematisierung, die – wie schon gesehen – die Pfeiler für die Entwicklung seiner Kommunikationstheorie errichtet und die Distanz zur Sachdimension durch Personalpronomina sprachlich ausdrückt, etabliert dadurch die Grundsituation der doppelten Kontingenz und ihre mögliche Handhabung, solange diese zwei *black boxes* unberechenbar miteinander zu tun haben und dennoch – wie oben beim Personbegriff gesehen – durch ihr bloßes Unterstellen Realitätsgewissheit erzeugen können (2012: 156-157).

Sei es also, allgemein betrachtet, dass der Sinn durch die Sprache rekursiv benutzt bzw. symbolisch generalisiert wird, damit bei jedem Sinnprozessieren auf etwas Verwendbares zurückgegriffen werden kann, oder, dass er durch Schemata sachlich, zeitlich und sozial binarisiert wird, um an Tempo und Flüssigkeit bei Sinnselektionen zu gewinnen (2012: 127) –

es lässt sich bei beiden Kopplungsmechanismen ein sichtbares Abhängigkeitsverhältnis zum Sinn bemerken, wobei das Letzte als Rohmaterial wirkt. Sowohl die Sprache als auch die verschiedenen Schemata (external/internal, konstant/variabel und Ego/Alter) können nur durch das Medium Sinn entwickelt und reproduziert werden. Aus diesem Grund wird klar, dass es – abstrakt betrachtet – nichts anders als Sinn ist, was „das Sichverstehen und Sichfortzeugen von Bewußtsein in der Kommunikation und zugleich das Zurückrechnen der Kommunikation auf das Bewußtsein der Beteiligten [ermöglicht]“ (2012: 297). Das Sinnphänomen, das in jeder seiner Formen überall zu finden ist – „ohne das keine Menschenwelt bestehen könnte“ (2012: 13) –, fungiert daher als ein Medium, das durch Selektion – dank der dargestellten Sprache und den Schemata (Kopplungsmechanismen) – zur *Reduktion und Wiedergabe von Komplexität beiträgt* (2012: 94 f.). Mit jedem Sinnprozessieren bzw. mit jeder Selektion wird daher – der phänomenologischen Ansicht folgend – unfassbar hohe Komplexität reduziert bzw. appräsentiert (Husserl) und für weitere Selektionen verfügbar gehalten. Das „Woraus“ der sinnhaften Selektionen identifiziert Luhmann übrigens ungeachtet ihrer Form in der Komplexität der Welt, die bei jeder Selektion organisierter bzw. reduzierter wird. Wenn die Komplexität als „die Gesamtheit der möglichen Ereignisse“ (1974d: 115) bzw. als die „Gesamtheit möglicher Zustände“ (1971c: 312) verstanden wird, womit die Verbindung mit der funktionalen Methode sich noch verdeutlicht, wird die Reduktion von Komplexität im Anschluss an Gehlens *Entlastungsbegriff* eben als ein Moment betrachtet, bei dem die Unbestimmtheit dieser Ereignisse verringert wird³⁹. In Luhmanns Worten: „Von Reduktion

39 Die Idee der Reduktion von Komplexität ist zweifelslos die systemtheoretische Übersetzung der Gehlenschen Entlastung (siehe Kapitel 2). Eine Übersetzung, die als solche jedoch eine große Differenz enthält. Bei Luhmann ist nicht mehr der Mensch, „der sich durch Vergesellschaftung von ‚Reizüberschüssen‘ und der chaotischen Komplexität der gesellschaftlichen und natürlichen Umwelt, vielmehr entlastet sich die Gesellschaft von der chaotischen Komplexität des Menschen und seiner Umgebung“ (Brunkhorst 2006: 95; eine kritische Betrachtung in Habermas 1971c: 157). Aus diesem Grund lässt sich übrigens die Differenzierung zwischen System und Umwelt als *Komplexitätsgefälle* betrachten: Während das System – durch Bildung eigener Komplexität – als „Inseln geringerer Komplexität in der Welt“, als erfasste oder reduzierte Komplexität begriffen wird, wird die Umwelt per Definition als ein komplexerer Raum nachvollzogen.

der Komplexität sollte man (...) sprechen, wenn das Relationsgefüge eines komplexen Zusammenhanges durch einen zweiten Zusammenhang mit weniger Relationen rekonstruiert wird. Nur Komplexität kann Komplexität reduzieren“ (2012: 49). Die Reduktion von Komplexität heißt übrigens nicht, dass die *reduzierte* Komplexität mithin vernichtet – was der unhintergehbaren Kondition des Sinnes widersprechen würde –, sondern nur, dass sie gleichsam in einer Relationierung der Relationen (2012: 49) von Moment zu Moment ausgeklammert werden kann, so dass sie dabei „als allgemein konstituierter Selektionsbereich, als ‚Woraus‘ immer neuer und immer anderer Wahlen [bewahrt bleibt]“ (1971b: 33-34). Das nicht Aktualisierte kann immer nachträglich gewählt werden und dadurch das Aktualisierte zurückdrängen. Insoweit die durch Sinn erfasste Reduktion von Komplexität immer irgendeine Art von Ordnung im Meer der chaotischen Komplexität schafft, da Negation und selbst Unsinn nicht *sinnfrei* stattfinden können (vgl. 1997: 49), bedeutet Komplexität außerdem immer Unterscheidungszwang – und das bedeutet stets Selektionszwang (1971b: 33; 2012: 47).

[c] Wie drückt sich aber – so ist zu hinterfragen – die Kopplung bzw. die Beteiligung psychischer Systeme am Sozialen intern, d.h. bei den psychischen Systemen selbst, aus? Mit anderen Worten: wie wird der Mensch in Form vom psychischen System sozial ausgestattet, damit er – durch die Sprache oder die Differenzbildungen – an die Kommunikation gekoppelt sein und Letztere dementsprechend entstehen kann? Von einem soziologischen Standpunkt her kann die Sinnerzeugung bzw. Sinnentfaltung, die auf der Basis der Kopplung von psychischen und sozialen Systemen beruht, nur in der Evolution – als evolutionäre Errungenschaft (2012: 92) – und Geschichte – also etwas, das man gesellschaftlich erbt – inkarniert sein. Abgesehen von ihrer Abstraktion und sogar ihrer metaphysischen Umschweife hört die Luhmannsche Theorie sozialer Systeme nicht auf, Soziologie zu sein (vgl. Stichweh 2003). Aus diesem Grund kann die Fähigkeit zur Selektion/zum Unterscheiden bzw. zur Reduktion von Komplexität, die den Sinn möglich macht, nicht als eine angeborene, sondern nur, wie im kommenden Abschnitt ausführlicher dargestellt wird, als eine erworbene Fähigkeit verstanden werden. Luhmann selbst weist darauf hin: „Weil man die Reduktion der Komplexität nicht als angeborene menschliche Fähigkeit, als Vernunft, voraussetzen kann und schon gar nicht unterstellen kann, daß alle Menschen an dieser Fähigkeit in gleicher Weise teil-

haben“ (1974c: 77), kann sie nur in der Gesellschaft bzw. in der Welt gelernt (2012: 94) werden. Jene Fähigkeit, die von den psychischen Systemen bzw. von den Menschen in der Form von Bewusstseinsleistungen demnach sozial bzw. intersubjektiv (1971c: 319) erworben wird, nimmt die Gestalt, so die hier zu vertretende These, einer *Sinnkompetenz* an (siehe auch Habermas 1971c: 202), dessen Kern oben zum Ausdruck gebracht worden ist und, wie weiterhin zu sehen sein wird, die Beteiligung an Kommunikation möglich macht. Bei jener Sinnkompetenz geht es demzufolge „um die Fähigkeit, viele Möglichkeiten sinngemäß zu berücksichtigen“ (1974c: 77), was sich in der schon benutzten Semantik nur als eine Kapazität zum Unterscheiden und deswegen zum Selegieren erweisen kann. Die Sinnkompetenz versteht sich mit anderen Worten als ein „sinnhaftes Unterscheidungsvermögen“ (2008c: 48), das aus der Fähigkeit zum Selegieren besteht und zur unaufhörlichen Selektion zwingt. Nur durch diese Sinnkompetenz wird das Formieren und Neuformieren von Selektionen bzw. von der Differenz von Aktualität und Möglichkeit pausenlos in Gang gebracht. Wird das Unterscheidungsvermögen mit dem Erwerb der sogenannten Sinnkompetenz aufgebaut und von daher die Verwendung von Unterscheidungen unvermeidbar, kann die Selektion – außer einer *annihilatio* – nicht gestoppt werden. Wie Luhmann Marshall Sahlins oft zitiert hat: „We were chosen people; now we are choosing people“ (1987e: 141; auch 1971b: 58; H.i.O.). Der Zwang der Tradition wird auf diese Weise durch einen Zwang zur Selektion abgelöst, der dafür sorgt, dass der aktualisierte Sinn immer basal instabil und unruhig bleibt (2012: 99-100). Es ist dementsprechend nichts anderes als dieses ständige auf Unterscheidungen-Angewiesen-Sein, was „den Sinnreichtum der Welt [erklärt]“ (1997: 56).

Nirgendwo anders findet sich die Möglichkeit der Konstruktion und Reproduktion einer sozialen Welt durch an psychische Systeme gekoppelte Kommunikation. Jene Fähigkeit der Sinnkompetenz zur Selektion ist eben jenes, was hinter der Idee der Kommunikation als Synthese von drei Selektionen (Information, Mitteilung und Verstehen) steht. Wie oben gesehen (siehe Abschnitt I), ist jede Selektion, die im kommunikativen Szenario stattfindet, als eine Selektion aus einem Repertoire von Möglichkeiten zu verstehen. Während dieses Repertoire bei der Information auf unterschiedliche Sachverhalte und bei der Mitteilung auf verschiedene Verhaltensformen verweist, bezieht sich das Verstehen auf diverse Interpretationsformen, die am Ende die Kommunikation als Einheit konstituieren.

Zwar bleibt die Kommunikation als Element *sui generis* sozialer Systeme zu verstehen, doch kann sie als solche nur dadurch entstehen, dass die am Sozialen teilnehmenden Menschen bzw. die an die Kommunikation gekoppelten psychischen Systeme imstande sind, *dank des Sinnes* – und anhand der Sprache bzw. der Schemata – *Selektionen zu entfalten* und zu prozessieren. Ohne dieses Unterscheidungsvermögen, das sich beim Erwerb der Sinnkompetenz angeeignet wird (ausführlicher in Abschnitt III), könnten die verschiedenen Selektionen nicht generiert werden. Luhmann selbst hat diesen Punkt – wenngleich diffus – je nach der Selektion angemerkt. Bei der Information ist es „ein Mensch“ – in Form von einem psychischen System –, der etwas sieht, erzählt und „also Information zum sozialen System bei[steuert]“ (2012: 295). Bei der Mitteilung ist ebenso menschliches Handeln dasjenige, das als diese zweite kommunikative Selektion wirkt (vgl. 1971b: 90), ohne welches „es keine sozialen Systeme“ gibt (2012: 292). Erleben (Information) und Handeln (Mitteilung) können nur daher richtig als unaufhörliche Selektion verstanden werden (1971b: 33). Beim Verstehen wird das Argument noch deutlicher. Die Fähigkeit zur Unterscheidung von Information und Mitteilung, die das Verstehen ermöglicht, wirkt als sichtbares Erfordernis zur Teilnahme an der Kommunikation. In Luhmanns Worten: ein psychisches System kann nur „an Kommunikation teilnehmen, *wenn es Mitteilung und Information unterscheiden kann*“ (2008c: 49; Hervorhebung R.A.). Diese Unterscheidung „ist konstitutiv für alle Kommunikation (im Unterschied zu bloßer Wahrnehmung), und sie wird daher als Bedingung der Teilnahme aufgenötigt“, so Luhmann (2008c: 49). Während also Kommunikation als Synthese dreier Selektionen (Information, Mitteilung und Verstehen) „für die sozialen Systeme unhintergehbare Letztelement ist“ (Dziewas 1992: 129), wirken psychische Systeme – mit ihren entwickelten Sinnkompetenzen – an den internen Selektionen von Information, Mitteilung und Verstehen mit (siehe auch Dziewas 1992). Aus diesem Grund wird die allgemeine Behauptung Luhmanns nachvollziehbar, dass mindestens „zum Mitteilen und Verstehen, vielfach auch zur Erzeugung der Tatbestände, die im Kommunikationszusammenhang als Information fungieren, (...) Menschen erforderlich [sind]“ (2012: 294). Die sozialen Systeme bestehen demnach „aus den selektiven Akkordierungen, die das Zusammenwirken dieser Prozessoren [die psychischen Systeme; R.A.] produziert“ (2012: 191-192).

Kommunikation kann zwar koordinierte Selektivität sein, aber nur insofern sie die Selektivität der gekoppelten psychischen Systeme ausnutzt und selbständig steuert. Allein dadurch kann nachvollzogen werden, dass jede Selektion einige Einschränkungen [*constraints*] voraussetzt (2012: 57) und andere in Bewegung setzt. Zwar kann das psychische System für sich selbst bzw. der Mensch allein die Emergenz der Kommunikation und der mit ihr entstehenden sozialen Systeme nicht bestimmen, doch wird es zugleich klar, dass die Letzten „von deren Selektivität“ unausweichlicherweise profitieren (1997: 114). *Soziale Systeme entziehen* dementsprechend durch Kommunikation den – mittels der Sprache bzw. der Schematismen – gekoppelten bzw. den beteiligten Menschen *sinnhafte Selektionen*. Wenn Luhmann zufolge das Bewusstseins- bzw. das psychische System „gewissermaßen den Zugang der Außenwelt zur Kommunikation [kontrolliert]“ (1997: 114), geschieht dies also aufgrund der Selektionskapazität, die sich anhand seiner Teilnahme an den Momenten der Information, Mitteilung und Verstehen innerhalb der Kommunikation *sozial* ausdrückt. Die Anschlussakte, die sich aus der Kommunikation ergeben, werden ebenso auf diese Weise von der Selektivität und der auch sprachlich entwickelten Schematismen der psychischen Systeme besonders geprägt. Da die Kommunikation die Realität dupliziert und so die Möglichkeit einer Ja-Fassung und einer Nein-Fassung erschließt, zwingt sie damit zur von den Bewusstseinsystemen ermöglichten Selektion (2008e: 116). Das folgende Bild fasst das allgemeine Argument zusammen:

4. Scheitern der Verdrängung in der zeitgenössischen Soziologie: Niklas Luhmann

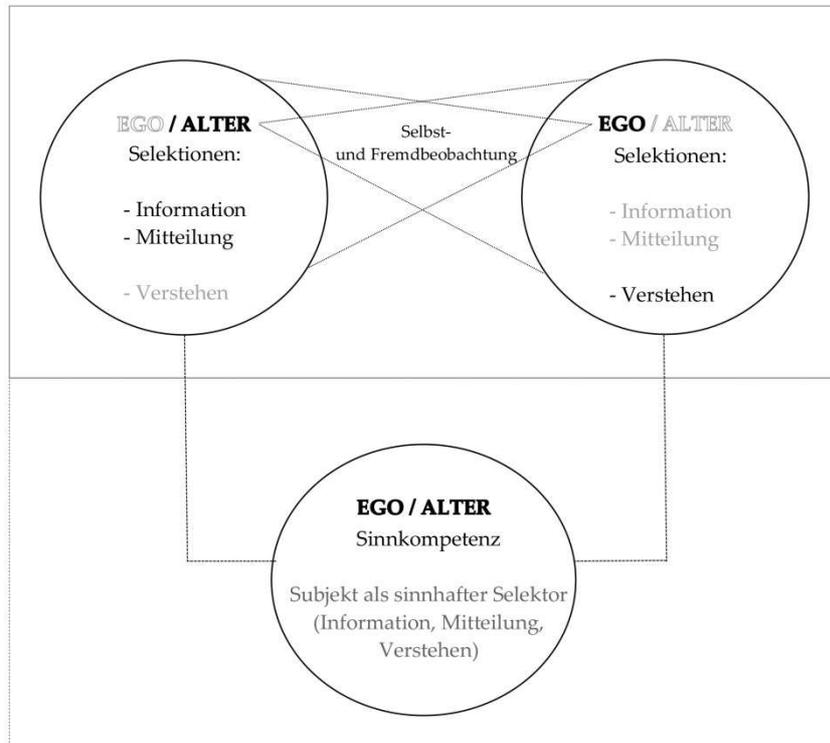


Abbildung 4.3: Soziale Dimension des Menschen; Quelle: R.A.

Die Frage nach den „strukturellen Voraussetzungen“, die die Selektionen innerhalb eines Systems ermöglichen (1971c: 325) und die nach hier vertretener Auffassung in Richtung des Sinnphänomens auf der Basis einer Sinnkompetenz zu beantworten sind, wirft wichtige Elemente bezüglich der sozialen Dimension des Menschen in der Theorie sozialer Systeme Luhmanns auf. Die allgemeine Frage findet sich schon bei dem Systemtheoretiker. Beim Blick auf die Kommunikation als Synthese von drei Selektionen lässt sich Luhmann zufolge „der Frage (...) nach der selektiven Kapazität und nach der Ordnung von Selektionen [wie die vorliegende Arbeit dieses tut; R.A.] nicht ausweichen“ (1971c: 328). Davon ausgehend, wird die soziale Dimension des Menschen deutlicher. Nach Luhmann (2012: 297-298) ist es „nicht die Eigenschaft einer besonderen Art von Lebewesen, es ist der Verweisungsreichtum von Sinn, der es mög-

lich macht, Gesellschaftssysteme zu bilden, durch die Menschen Bewußtsein haben und leben können“. Es ist also diese Fähigkeit zur Selektion, die durch die Sinnkompetenz erworben wird, welche die soziale Seite des Menschen ausmacht. So wird es verständlich, dass der „*Begriff des Sinnes (...) den Begriff des animal sociale ab[löst]*“ (2012: 297; vgl. auch 1997: 1136-1137; Hervorhebung R.A.). Es ist demnach jene Sinndimension des Menschen, die die Form des *Subjekts* der soziologischen Theorie Luhmanns ausmacht (vgl. Kapitel 2). Gewiss hat Luhmann vor allem seit *Soziale Systeme* jede Verbindung mit dem Subjektbegriff zurückweisen wollen (vgl. Pott 2001), doch kann es nicht nur, wie im vorliegenden Kapitel dargestellt, nach diesem Werk implizit, sondern sogar vor diesem explizit aufgefunden werden – und zwar gerade an den Sinnbegriff gebunden. Obwohl Luhmann zufolge das *Subjekt* „der anspruchsvollste Titel“ ist, „den der Mensch sich jemals zugelegt hat“ (2008g: 154), der als Rettungsprogramm fungiert (2008g: 150) und zu falschen theoretischen Verführungen verleitet (2012: 153), wird es Anfang der 70er Jahre unterschwellig beibehalten und durch den Sinnbegriff erklärt. In seiner Kritik an dem Habermasschen Subjektbegriff ist dieses Element enthalten:

“(…) Habermas sieht das Subjekt, wie schon die vorausgehende Intersubjektivität, primär als Potential wahrheitsfähiger Begründung; die Subjektheit des Menschen besteht für ihn in der Möglichkeit, in intersubjektiver Kommunikation vernünftige Gründe angeben bzw. sich solchen Gründen oder der Widerlegung eigener Gründe fügen zu können. Damit erwischt er jedoch nur einen abgeleiteten (und zudem, wie mir scheint, epochenbedingten, längst überholten) Aspekt, der einen viel tiefer angesetzten Subjektbegriff voraussetzt. Die Frage nach Gründen entsteht überhaupt erst auf dem Boden von Kontingenz. *Das Subjekt muß zunächst als kontingente Selektivität gedacht werden*, bevor es sein ‚so und nicht anders‘ begründen kann. Und schon die Selektionen, nicht erst die Begründungen, geschweige denn die Wahrheiten werden in intersubjektiv konstituierten Interaktionszusammenhängen zum Problem“, so Luhmann (1971c: 326-327; Hervorhebung R.A.).

Infolgedessen ist, wie Luhmann wörtlich behauptet hat, der *Subjektbegriff der Systemtheorie* „ein anderer“ (1971c: 326). Da, wie oben gesehen, der Sinn zu tieferen Ebenen als dem der Sprache gelangt, muss der Subjektbegriff mit Bezug auf ihn gedacht werden. „Der Sinnbegriff ist primär, also ohne Bezug auf den Subjektbegriff zu definieren, weil dieser als sinnhaft konstituierte Identität den Sinnbegriff schon voraussetzt“, so Luhmann (1971b: 28). Erst da, wo es Sinn gibt, kann ein Subjekt gefunden werden. Jenes fungiert quasi als Regel. Zwar kann das Subjektsein problematisch werden, aber, solange es bei dem Erwerb der Sinnkompetenz identifiziert

wird, nicht richtig verloren gehen. Einmal geöffnet, können die Augen zugemacht werden, aber nur, um sich bald wieder dem Licht zu öffnen, bzw. um die scheinbar ruhige Dunkelheit bewusst zu wählen. Die Fähigkeit zur Selektion kann in dieser Welt „tragender, Sinn konstituierender Menschen“ (1974f: 233), wie erläutert, nicht aufgegeben werden, ohne eine *annihilatio* zu bestehen.

Die Verbindung des Subjektbegriffs mit kommunikationstheoretischen Überlegungen, die hierbei dekonstruiert und ans Licht gebracht worden ist, kann aber auch vor *Soziale Systeme* explizit aufgefunden werden. Wie Luhmann selbst in den 70er Jahren einräumt, sind „in den einfachsten Interaktionsmodellen der neueren Systemtheorie (...) Ego und Alter als Subjekte vorausgesetzt“ (1971c: 317). Das „Subjektsein aller Menschen“ (1974d: 120) spielt sich demnach dadurch ab, dass er, wie gesehen, erlebt und/oder handelt, d.h. *sinnhaft* und *kommunikationsrelevant selegiert*! Die funktionalistische Perspektive der Systemtheorie ermöglicht es, „die erkennenden Subjekte als verschiedenartig zu sehen und doch als austauschbar, *sofern sie in Systemen Selektionen vollziehen*“ (1971b: 89; Hervorhebung R.A.), die äquivalent in verschiedenen Ego/Alter-Positionen durchgeführt und dann durch die Kommunikation allgemein und emergent prozessiert werden.

Vor und nach *Soziale Systeme* lässt sich also bemerken, wie das Subjekt der soziologischen Theorie Luhmanns durch Sinn und seinen Zwang zur Selektion geprägt wird. Aus einer abstrakten bzw. allgemeinen Perspektive betrachtet, wird deutlich, dass es bei Luhmann trotz seines späteren Verabschiedungsversuchs mit einer eigenen Form – doch gleichem Gehalt! – bewahrt wird. Ist der Subjektbegriff Luhmann zufolge das verpflichtendste Prädikat, welches sich der Mensch jemals selbst zuerkannt hat, wird er nach *Soziale Systeme* durch einen anderen Namen ersetzt, nämlich den vom System – und zwar eben vom *psychischen System*. Das *psychische System* wäre der Name, den – der soziologischen Anthropologie gemäß – das Subjekt allgemein in der Systemtheorie Luhmanns annimmt. Luhmann selbst spricht sich schon dafür aus: „Für Subjekt steht hier System, für Objekt Welt [bzw. Umwelt; R.A.]“ (1974d: 132; siehe auch 1993: 255). So wird es einmal mehr klar, dass das Subjekt dank des Sinnes – und nicht umgekehrt! –, nämlich „als sinnverwendendes System“ definiert werden soll (1971a: 12). *Sinnhafte Selektion* wirkt demnach als Zentrum des Subjektbegriffs bzw. des Konzepts des an die Kommunikation gekoppelten psychischen Systems. Das ist es, was übrigens beide Kon-

zepte als, mit Luhmann gesagt, *funktional äquivalente* erscheinen lässt. „Nur durch sinnvermittelte Selektion können Systeme sich eine Welt konstituieren und in diesem Sinne ‚Subjekt‘ sein“, so Luhmann (1974d: 116).

Frühe Überlegungen Luhmanns zum Menschen, die diesen z.B. „in einem transzendentalen Sinne als Problemlöser“ betrachten (1974b: 35; siehe auch Miranda 2012), transformieren sich, um noch tiefer verankert zu werden. Funktionale Problemlösungen, die im Kern und in der Semantik Luhmanns liegen, richten sich auf Entscheidungen, die schon deswegen entstehen, weil Unterscheidungen und Selektionen erstmals als problematisch erscheinen. Der soziale Mensch (das Subjekt) bzw. das an Kommunikation gekoppelte psychische System kann von daher nicht mehr zuerst als Problemlöser, sondern vielmehr als *sinnhafter Selektor* verstanden werden. Ob diese in der Sinnkompetenz dargestellte Fähigkeit zur Selektion von einem Subjekt oder von einem psychischen System verkörpert wird, ist sogar bloß eine Frage der semantischen Verarbeitung. Observiert aus einer Perspektive zweiter Ordnung, wird klar, dass beides dem *soziologisch-anthropologischen* Begriff des Subjekts – des am Sozialen teilnehmenden bzw. ans Soziale gekoppelten Menschen – entspricht. Bei Akzeptanz dieser Situation, lässt sich, wie Luhmann in *Soziale Systeme* behauptet, „auch sehen, daß Subjektheit nichts weiter ist als die Formulierung für ein Resultat von Interpenetration“ (2012: 317); und das heißt hier: für den Erwerb der für die Entfaltung von Unterscheidungen und Selektionen notwendigen *Sinnkompetenz*. Damit endet aber nicht alles, denn: *kein Sinn ohne Sein*. Diese Untersuchung über die Stellung und Form des Menschen der Luhmannschen Soziologie soll noch tiefer greifen.

III. Der Rohmensch als rudimentäre Einheit der Autopoiesis des Bewusstseins und des Lebens

Der Blick auf die Idee der Sinnkompetenz im Kontext einer Kommunikationstheorie, macht deutlich, dass die Emergenz des Sozialen ohne die vorgelagerte Anwesenheit eines *sinnhaften Selektors* (als Subjekt) nicht möglich wäre. Ohne die Teilnahme verschiedener Selegierender kann die Information, die Mitteilung und das Verstehen (das Selegierte), sowie letztendlich die emergente Kommunikation, nicht unterschieden werden. Ohne die sinnhaften Selektoren würden alle drei Selektionen in der Welt eines *unmarked space* bleiben, die ihr Gegenteil nicht kennt. Nur, indem eine bestimmte Information, eine Mitteilungsform und eine Art von Ver-

stehen selektiert werden, kann die emergente Verarbeitung des Kommunikationssystems zustande kommen. Reicht aber das Bild des *sinnhaften Selektors*, um die latente Idee des Menschen hinter der soziologischen Theorie Luhmanns zu erläutern? Ausgehend von den schon erwähnten soziologisch-anthropologischen Prämissen aus (siehe Kapitel 2), lässt sich mit Kant, mit der philosophischen Anthropologie im Allgemeinen, aber sogar auch, wie Brunkhorst (2016a) unlängst gezeigt hat, mit Schelling schnell zur Überzeugung gelangen, dass die soziale Seite des Menschen notwendigerweise eine Naturbasis voraussetzt. Schellings Erklärung der Entstehung der Wesensformen und Substanzen aus dem Akzidentellen, die die Evolutionstheorie Darwins vorwegnimmt und Luhmann später wiederholt (siehe Brunkhorst 2016a: 27-28; Luhmann 1997: 425), betont nicht nur die Kontingenz dieses Prozesses, sondern auch die Wichtigkeit seines materiellen Korrelats. Ohne Basis in der *Tiefe der Materie* gibt es weder Subjekte noch sogar einen „lebendigen Gott“ (Brunkhorst 2016a: 25, 55). Sowohl diese Figuren als auch andere gewöhnliche *Ideen* können ohne physische Stütze nicht konzipiert werden. Andernfalls verfällt man in den Augen Schellings in *schlechten Idealismus* (ebd.: 25).

Wie drückt sich diese Denkweise in der Theorie Luhmanns aus? Wie sieht der Mensch aus, bevor er sich sozial entwickelt? Um es mit soziologisch-anthropologischen Worten zu formulieren: Wie sieht der *Rohmensch* und seine Transition zum *Subjekt* in der soziologischen Theorie Luhmanns aus? Wie findet die Subjektwerdung des Rohmenschen bei der Luhmannschen Systemtheorie statt? Ein oberflächlicher Blick auf seine Theorie verleitet zur Annahme, dass Luhmann, anders als Habermas (siehe Kapitel 3), die Unverzichtbarkeit der Materialität bzw. der physiologischen Seite des Menschen im Großen und Ganzen nicht übersieht – was aber nicht bedeuten soll, dass diese Dimension ausreichend geklärt wird. Wenn Schelling von der *Tiefe der Materie* redet, spricht Luhmann von einem *Materialitätskontinuum*, das bei allem Einrichten und Erhalten von Systemgrenzen vorausgesetzt wird (1997: 100). Obwohl jene Abhängigkeit bei allen Varietäten von Systemen evident ist, wird die Betonung bei Luhmann, solange er Soziologie betreibt, auf die Kommunikationssysteme gelegt. Die Autopoiesis der Kommunikation entspricht, wie schon gesehen, keiner Autarkie. Sie ist laut Luhmann „nur auf der Basis eines Materialitätskontinuums möglich, das mit der physisch konstituierten Realität gegeben ist“ (1992a: 30) und dementsprechend über die Wirklichkeit der Kommunikation selbst hinausgeht. Dieses genannte Materialitätskontinuum korreliert mit

der erwähnten Idee der strukturellen Kopplung, worunter die Dependenz bezüglich Realitäten verschiedener Art, auf der die Kommunikation als soziales Geschehen basiert, hervorgehoben wird.

Um diese Dependenz als zumindest erwähnt gelten zu lassen, aber auch, um das darin einbezogene Problem *Mensch* aus dem Weg räumen zu können, optiert Luhmann dennoch für formale Beobachtungen und Definitionen. Obwohl der Kern dieses Materialitätskontinuums offensichtlich vom Menschen geprägt wird, setzt Luhmann die formale Semantik der Autopoiesis in Gang, um sich der Problematik nicht entziehen und jedoch seiner Kritik am Humanismus treu bleiben zu können. Die physiologische Definition des Menschen, die von Luhmann explizit entfaltet und durch das vorliegende Kapitel herausgearbeitet wird, solle dem Systemtheoretiker zufolge nicht als eine Art Rückkehr zur humanistischen bzw. philosophischen Anthropologie begriffen werden, sondern eher als eine kurze Beschäftigung mit den physiologischen Bedingungen der sozialen Realität überhaupt. Der Mensch, der der Soziologie als Ganzes immer noch unzugänglich erscheint, findet da einen formalen Platz, wo das, was durch die Kommunikation in seiner Autopoiesis nicht erklärt werden kann, deutlicher wird. Dieser Raum wird übrigens mit Redefinitionsakten angefüllt. Laut Luhmann steht die Gesellschaft in einer kontinuierlichen Auseinandersetzung mit einer psychischen und organischen Natur (2012: 144), die ihre Entstehung ermöglicht und von Menschen eingebracht wird. Ego und Alter, die als *Subjekte* durch die von der Sprache und Schematismen umgesetzten Selektionen – und allgemein dank des Erwerbs der Sinnkompetenz – an den Kommunikationen teilnehmen, sind an sich weder bewusstlose noch körperlose Entitäten. Sie besitzen hingegen ein physiologisches Korrelat. Und dies ist es, was von Luhmann formal abgegrenzt wird.

Die Definition, die Luhmann für den Menschen trifft, ist ausdrucksvoll: „Wir wählen den Ausdruck ‚Mensch‘, um festzuhalten, daß es sowohl um das psychische als auch um das organische System des Menschen geht“, so Luhmann (2012: 286). Zwei autopoietische Realitäten werden dadurch beim Menschen hervorgehoben. Im ersten Fall ist das Medium und die Erscheinungsform das Bewusstsein. Wie oben gezeigt, geht es beim Bewusstsein um nichts Substantielles, sondern vielmehr um den spezifischen Operationsmodus psychischer Systeme. Denken, wahrnehmen bzw. sich vorzustellen (vgl. 2008b: 31), sind alle möglichen Repräsentanten, um diese Operationsweise zu kennzeichnen. Abgesehen davon, welches von diesen Elementen ausgewählt wird, handelt es sich immer um ein in sich

geschlossenes Prozessieren von Gedanken, Wahrnehmungen, Vorstellungen bzw. Intentionen, die in anderen autopoietischen Sphären keine Übersetzung finden. Obgleich das Bewusstsein immer ein Bewusstsein von *etwas* ist, kann die Selbstreferenz des Bewusstseins (Husserls *Noesis*) nie die Fremdreferenz dieses genannten *etwas* (Husserls *Noema*) erreichen und umgekehrt. Auf diese Weise wird es klar, „daß das Bewußtsein nicht weiß, was es nicht weiß, nicht sieht, was es nicht sieht, nicht meint, was es nicht meint – und daß es für genau diese Negativität keine Entsprechung in der Umwelt gibt. Daher ist die Realität dem Bewußtsein nie als solche gegeben, sondern nur in der Weise, daß die Bewußtseinsoperationen sich selbst kontrollieren“, so Luhmann (2012: 357-358). Wenn die Kommunikation kommuniziert und die Sprache, wie Maturana aussagt, *linguiert* bzw. „*sprachiert*“ [*lenguajear*], wäre das Bewusstsein nur in der Lage zu „*bewusstseineren*“. Etwas, was jedoch, wie im Abschnitt II dargestellt, das Bewusstsein nicht weniger bedeutsam für die Kommunikation macht. Ohne die Fähigkeit zum Unterscheiden bzw. zum Selektieren, die vom Operationsmodus des Bewusstseins erworben wird, wären die drei Selektionsmomente der Kommunikation, die sich auch in der unverzichtbaren Unterscheidung von Mitteilung und Information als Verstehen zusammenfassen lassen, nicht möglich. Dieses vom Bewusstsein produzierte Unterscheidungsvermögen ist demnach konstitutiv „für alle Kommunikation (...) und wird daher als Bedingung der Teilnahme aufgenötigt“ (2008c: 49).

Im zweiten Fall ist das Medium und die Erscheinungsform das Leben. Wie zuvor angeführt, geht es dabei um die Organisationsform des Lebens, was bereits von Maturana und Varela zur Genüge beschrieben und von Luhmann systemtheoretisch abstrahiert worden ist. Keine Sinnverweisung ohne körperliche bzw. physische Existenz. Wie Luhmann neben Schelling zu Recht aussagt, existieren die Sinnbewegungen nicht im Leeren „und auch nicht in einem Reich des Geistes für sich selbst“ (2012: 101). Das wäre nochmals *schlechter Idealismus* bzw. *schlechte Systemtheorie*. Die Sinnbewegungen „würden die Zerstörung des Lebens oder dessen chemischer und physischer Grundlagen nicht überdauern“ (2012: 101). Handeln und Erleben sind auch Leben, d.h. „unaufhörliche Bewegung des Körpers“ (1971b: 77). Das wird besonders relevant, wenn es sich in Kommunikationsszenarien um Zurechnungsprozesse bzw. Anschlussoperationen handelt. Die Menschen setzen „einander notwendig wechselseitig als Körperbewohner voraus; sie könnten einander sonst weder lokalisieren noch

sonstwie wahrnehmen. Körperlichkeit ist und bleibt eine allgemeine (und insofern theoretisch triviale) Prämisse sozialen Lebens“ (2012: 333-334). Ohne das organische System des Menschen, das ihm seine Körperlichkeit gibt, wäre dann z.B. die Mitteilungshandlung, die die Entstehung der Kommunikation möglich macht, nicht zurechenbar. Ohne Leben keine sinnhafte Gestaltung des Lebens. An jeder Kommunikation, sei es, wie Dziewas (1992: 130) richtig herausstellt, „eine gesprochene oder geschriebene Nachricht, eine Zahlung, ein Urteil oder eine politische Entscheidung, ist jedenfalls ‚in letzter Instanz‘ ein Körper an der Übermittlung der ausgewählten Information beteiligt“.

So wird dieser wenigstens zweidimensionale materielle autopoietische Background der sozialen Wirklichkeit deutlicher: „Autopoiesis qua Leben und qua Bewußtsein ist Voraussetzung der Bildung sozialer Systeme, und das heißt auch, daß soziale Systeme eine eigene Reproduktion nur verwirklichen können, wenn die Fortsetzung des Lebens und des Bewußtseins gewährleistet ist“ (2012: 296-297). Ohne Bewusstsein kann es einerseits keinen Platz für die Entwicklung des Unterscheidungsvermögens geben, das mit einer privilegierten Position die Kommunikation stören, reizen und irritieren kann (2008c: 45). Ohne Leben kann es aber andererseits keinen Körper bzw. kein Gehirn geben, das – wenngleich auch *sui generis* – die Emergenz des Bewusstseins zulässt. Beide Dimensionen erweisen sich als Ermöglichungsbedingung der Emergenz der Kommunikation, die, trotzdem sie ohne beides nicht entstehen kann, sich von ihnen nichts bestimmen lässt bzw. nicht bestimmen lassen kann. Physiologisch geprägt von diesen beiden Sphären, gehören die Menschen nichtsdestotrotz immer noch „mit Körper und Geist, mit Gehirn und Bewußtsein, mit all ihren Fähigkeiten zur Wahrnehmung, also zur Externalisierung interner Operationen und zum dadurch ermöglichten Selbstschutz, zur Umwelt des Sozialsystems Gesellschaft. Keine für Menschen mögliche, Leben oder Bewußtsein reproduzierende Operation ist als *solche* eine soziale Operation. Nichts, was im Menschen vor sich geht, erzeugt deshalb schon Gesellschaft“ (2008a: 10; H.i.O.). Da soziale Systeme „nicht aus psychischen Systemen, geschweige denn aus leibhaften Menschen bestehen“ (2012: 346), zählen Bewusstsein und Leben zu der Umwelt der Ressourcen, als Medien, anhand welcher die Gesellschaft durch Kommunikation eine eigene emergente Form gewinnt.

Doch obwohl das gerade Vorläufige auf den ersten Blick als zureichend angesehen werden kann, solange es Rechenschaft über die physiologische

Tiefe der Materie ablegt, die die Entstehung der Gesellschaft möglich macht, wird dabei nicht jede Konfusion aus dem Weg geräumt. Zwei Beobachtungen lohnt es sich in diesem Kontext hervorzuheben. Die erste, die am Schluss wieder aufgegriffen und ergänzt werden soll, zielt ab auf den separaten Charakter der autopoietischen Dimensionen, die die Kommunikation als soziales Phänomen ermöglichen. Dabei hat Ralf Dziewas (1992) erläutert, inwiefern die bloße Erwähnung der beiden Autopoiesis – d.i. des Lebens und des Bewusstseins – als Notwendigkeit für die Entstehung des Sozialen nicht reicht, um zu explizieren, wie die Kommunikation möglich ist. Die Luhmannsche Beschreibung vermittelt eine Position, die das Verhältnis von Leben und Bewusstsein zu einseitig erscheinen lässt und auf die unauflösbare Beziehung beider nicht achtet. Bei dieser Relation handelt es sich jedoch laut Dziewas nicht bloß um eine Interpenetration bzw. eine strukturelle Kopplung, die, wie zwischen psychischem und sozialem System, austauschbar ist, sondern um ein einseitig nicht beendbares Verhältnis, das z.B. keine Ersetzung oder Neuverteilung – bspw. der Körper eines „Martin“ in Verbindung mit dem Bewusstsein eines „Joachim“ – zulässt. Leben und Bewusstsein bilden daher eine feste Einheit, die *nur* als solche sozial wirksam sein kann. Es reicht demnach nicht, so Dziewas (1992: 131), „wenn in der Umwelt des Systems Leben und Bewusstsein existieren. Erst die Existenz von Menschen, als Einheit von miteinander wechselseitig strukturell gekoppelten psychischen und biologischen Systemen, ermöglicht die Bildung sozialer Systeme, die ihre Kommunikationen aus Kommunikationen erzeugen“. Und dies wird bei Interaktionssystemen besonders evident. So, wie hinsichtlich der Autopoiesis des Lebens erwähnt worden ist, werden Mitteilungshandlungen weder schwebenden Bewusstseinssystemen, die keinen festen materiellen Adressat haben, noch versteinerten oder toten Körpern, die austauschbar von neuen Biographien bewohnt werden können, zugerechnet. Noch kann das Gehirn oder, besser gesagt, das Bewusstsein nicht transplantiert werden. Nicht nur die Fortsetzung von Leben und Bewusstsein ist dann Voraussetzung für die Bildung sozialer Systeme, sondern stets der „Fortbestand der *Einheit*“ (Dziewas 1992: 131; Hervorhebung R.A.) von beiden, der betont, dass nichts anders als physiologisch komponierte Menschen diejenigen sind, die – dann als sinnhafte Selektoren – hinter der nicht deswegen weniger emergenten Dynamik des Sozialen stehen. Wenngleich damit ein Parameter hinzugefügt wird, der die Darstellung der materiellen Ermöglichungsbedingung der Kommunikation korrigieren soll, wird dabei, wie unten darauf verwiesen,

nicht alles dazu ausgesagt. Am Schluss sollen die Lücken geschlossen werden, die diese Idee der *Einheit des Menschen* in sich birgt, insoweit sie andere Elemente – wie die soziale Wirklichkeit selbst! – auszuschließen scheint.

Die zweite Anmerkung führt zum Kern der soziologisch-anthropologischen Beobachtung. Bei den Erklärungen der Autopoiesis des Bewusstseins und des Lebens, die sich an verschiedenen Stellen finden lassen (siehe beispielsweise 2008b; 2008c; 2008d; 2012: 436-376), ist unmittelbar zu bemerken, wie sich die Interpretation Luhmanns danach richtet, die Operation dieser Realitäten in Verbindung zur Autopoiesis des Sozialen zu beschreiben, ohne ihre geschichtlichen oder sogar ihre evolutionären Nuancen zu beachten. Zwar entfaltet Luhmann eine Theorie der sozialen Evolution (vgl. 1997: 413-594), doch reicht sie nicht aus, um diese drei *Ebenen des Ordnungsaufbaus der Realität* nicht abstrakt, sondern konkret und sichtbar in Verbindung zu setzen. Dabei geht es also nicht darum, die drei Momente der sozialen Evolution (Variation, Selektion und Restabilisierung) lediglich in Kommunikationsszenarien auf der Basis von Ego und Alter zu illustrieren, sondern auch darum, zu zeigen, wie evolutionär zum Ego und Alter bzw. zum *sinnhaften Selektor* überhaupt gelangt werden kann. Insofern ist ein klares Defizit zu konstatieren. Der Mangel an Erklärung, der um dieses Problem herum herrscht, hat zur Folge gehabt, dass es nicht klar expliziert wird, ob die Merkmale der psychischen Systeme als solche (als *Subjekte*) angeboren sind, oder, wie bereits angedeutet, ob sie ihre Qualität bzw. ihre Spezifität nur in der Zeit (in der Gesellschaft) erwerben. Die Konzentration Luhmanns auf die operationelle Dimension der Phänomene – seien sie soziale, psychische oder körperliche Phänomene – hat dieses Thema in ein diffuses Licht getaucht, in eine Grauzone verlagert, die der Klärung bedarf. Wenn Luhmann sich, wie er insistiert, als Soziologe versteht und definiert, wäre solch eine methodisch-inhaltliche Konfusion nicht angemessen – insofern sich vermuten ließe, zur Entwicklung psychischer Systeme außerhalb der Gesellschaft gelangen zu können. Wird dies nicht präsupponiert, dann stellen sich einige Fragen: Wie lässt sich zwischen einem – selbstverständlich an das Leben gekoppelten – psychischen System, das gerade geboren ist (*Rohmensch*) und einem, das schon in der Gesellschaft groß geworden ist (*Subjekt*), differenzieren? Um es mit soziologisch-anthropologischen Termini zu formulieren und so zugleich an [c] des vorherigen Abschnitts anzu-

schließen: Wie wird die Transition vom sogenannten *Rohmenschen* zum *Subjekt* durchgeführt?

Um diese Fragen befriedigend beantworten zu können, ist eine Unterscheidung hinzuzufügen, die sich aus der Theorie Luhmanns ableiten lässt, obgleich er selbst sie nie explizit getroffen hat. Wenn soziologisch davon auszugehen ist, dass, wie behauptet, die Subjekte – und damit ihre genannten Sinnkompetenzen – nicht angeboren werden, sondern in der Zeit und in der Gesellschaft entstehen, ist es möglich, eine Distinktion zu entfalten, die klar das psychische System – insofern es als Subjekt verstanden wird (siehe Abschnitt II) – besonders betrifft, doch zugleich seinen körperlichen Zustand inkludiert. Die Unterscheidung, die zu treffen ist, entspricht einer Differenz von psychischen Systemen in einer *rudimentären* Form und psychischen Systemen in einer *komplexen* Form. Die Formalität dieser Distinktion, die ein gleiches Objekt je nach seinem evolutionären Moment unterscheidet, würde erlauben, die vorherige Beobachtung bezüglich des Materialitätskontinuums, d.h. dass der physiologische Mensch durch autopoietische Operationen des Bewusstseins und des Lebens bestimmt wird, aufrechtzuerhalten, sowie sie noch zu präzisieren, um sie letztendlich mit der Analyse über das Subjekt in Abschnitt II in Verbindung zu setzen. Die Differenz von *rudimentären* und *komplexen* psychischen Systemen tritt nicht nur in Erscheinung, um die Relevanz der Gesellschaft für die Entwicklung der Bewusstseinsysteme zu ermitteln, sondern zeigt sich auch im Einklang mit dem, was im Kontext einer soziologischen Anthropologie als *Rohmensch* und *Subjekt* identifiziert wird. Wenn, wie weiterhin zu erkennen ist, die *rudimentäre* Form psychischer Systeme mit der Figur des Rohmenschen korreliert, wird die *komplexe* Form psychischer Systeme zumindest der internen Dimension des Subjekts gerecht. Und dies kann und soll auch begründet werden. Obwohl Luhmann im Gegensatz zu Habermas (vgl. Kapitel 3) die Idee einer Entwicklungspsychologie à la Piaget aufgrund u.a. ihrer Annäherung an die Subjektsemantik zurückweist (vgl. 2012: 106), könnte sie dennoch mittels der erwähnten Distinktion auf eine eigene, systemtheoretische Weise rekonstruiert werden. Die These, dass der Begriff des an die Kommunikation gekoppelten psychischen Systems eine neue systemtheoretische Form dessen bedeutet, was unter Subjekt verstanden wird, hat auch Konsequenzen in diesem Kontext. Sind die Konzepte psychisches System und Subjekt *funktional äquivalente* Begriffe, sollte es möglich sein, die Partikularität des Ersteren – des psychischen Systems – auch angemessen in entwicklungstheoreti-

schen Termini zu erklären. Da das psychische System in einer *komplexen* Form, wie beim Subjekt, nicht als angeborenes nachvollzogen werden darf, muss seine Entstehung zeitlich in der Gesellschaft lokalisiert und dadurch soziologisch expliziert werden.

Das Kernelement, das die Bildung von Subjekten erklärt und somit gleichzeitig die Distinktion von *rudimentären* und *komplexen* psychischen Systemen möglich macht, ist bei Luhmann – sowie, mit anderen Ausdrucksweisen und Verständnissen, bei Piaget – von der Sozialisation und der Erziehung geprägt. Zwei Begriffe, die sich ähneln und zugleich voneinander und ihren internen Traditionen differenzieren. Ein erster Blick auf die Luhmannsche Definition von Sozialisation macht dessen Distanz zu den klassischen Sozialisationstheorien deutlich. Am Anfang seines Kapitels *Sozialisation und Erziehung* in *Das Erziehungssystem der Gesellschaft* übt Luhmann eine starke Kritik an der Transmissionstheorie, die innerhalb der Sozialisationstheorien überlegen ist. Was er im Rahmen der Kommunikationstheorie an der Übertragungsmetapher kritisiert, weist Luhmann im Kontext der Sozialisationstheorie als Transmission zurück, da sie genau die gleiche Einseitigkeit und Gleichgültigkeit gegenüber der operationellen Schließung psychischer Systeme aufweist. „Hier angelangt, dürfte es zweckmäßig sein, auf den Begriff der Transmission zu verzichten und nach einer anderen Grundlage der Sozialisationstheorie zu suchen“, so Luhmann (2002: 50). Von der erwähnten Schließung sozialer und psychischer Systeme ausgehend, definiert Luhmann Sozialisation als *Selbstsozialisation* (2002: 79; 2008d: 81 ff.; 2008i: 200 ff.; 2012: 327). Diese erfolgt laut Luhmann (2012: 327), „nicht durch ‚Übertragung‘ eines Sinnmusters von einem System auf andere, sondern ihr Grundvorgang ist die selbstreferentielle Reproduktion des Systems, das die Sozialisation an sich selbst bewirkt und erfährt“. Die Selbstsozialisation ergibt sich aus Szenarien struktureller Kopplungen, bei denen das psychische System integriert, was es um sich herum sieht, weiß und versteht – ob dies gewollt ist oder nicht. In Verbindung damit wird klarer, was Luhmann unter Erziehung versteht. Anders als bei der unkontrollierbaren Dynamik der Selbstsozialisation entspricht die Erziehung jenen Kommunikationen, „die in der Absicht des Erziehens in Interaktionen aktualisiert werden“ (2002: 54). Wirkt die Absicht bei der Sozialisation gleichgültig, erweist sie sich in der Erziehung als konstitutiv. Das, was also durch den Begriff der Sozialisation ausgeschlossen wird, nämlich absichtsvolle Sozialisation, wird dann durch das Konzept der Erziehung besonders beleuchtet – wengleich

4. Scheitern der Verdrängung in der zeitgenössischen Soziologie: Niklas Luhmann

deshalb nicht schon besonders gelungen. Obwohl die Erziehung dazu dient, „das zu ergänzen oder zu korrigieren, was als Resultat von Sozialisation zu erwarten ist“ (2002: 54), kann sie nur als gute Absicht interpretiert werden. Auf der Basis der erwähnten operativen Schließung sozialer und psychischer Systeme erweist es sich als eine Schimäre, Kommunikationen in Bewusstseinsoperationen zu verwandeln. Aus diesem Grund ist das, „was der Erzieher sich vornimmt“, immer ein Traum, unmöglich *per definitionem* (vgl. 2008i: 196).

Wird die Sozialisation stets als Selbstsozialisation und die Erziehung – als planungsvolle Sozialisation – als Utopie aufgefasst, muss die Akzentuierung des Problems verschoben werden. Das Problem ist also nicht mehr, wie die psychischen Systeme durch ihre Umgebung willentlich gebildet werden, sondern vielmehr, „wie operativ geschlossene psychische Systeme auf die strukturelle Kopplung mit dem Gesellschaftssystem [was die Sozialisations- bzw. Erziehungsszenarien zulässt; R.A.] *reagieren*“ (2002: 52; Hervorhebung R.A.). Die Frage ist dann, anders ausgedrückt, wie Sozialisation und Erziehung auf angeborene *rudimentäre* psychische Systeme emergent wirken. *Die hier zu vertretende These ist*, wie bereits in Abschnitt II impliziert, *dass die rudimentären psychischen Systeme auf die Sozialisation und die Erziehung mit der Entwicklung einer Kompetenz, und zwar einer Sinnkompetenz reagieren, die sich erst aus dem mit der Sozialisation und Erziehung verlaufenden Aufbau der Komplexität ihrer internen Strukturen ergibt – die sie in komplexen psychischen Systemen transformieren – und daher die schon dargestellte Fähigkeit zur Selektion eröffnet, die die psychischen Systeme im Rahmen der Kommunikation als sinnhafte Selektoren erkennen lässt* (siehe Abschnitt II). Komplexe psychische Systeme und *sinnhafte Selektoren* sind dementsprechend zwei interne bzw. externe Seiten der gleichen Medaille, nämlich des entstehenden Subjekts:



Abbildung 4.4: Innen- und Außenseite des Subjekts; Quelle: R.A.

Wie kommt aber dies alles bei der Sozialisation und der Erziehung konkret zustande? Hier erweist sich eine kurze Erläuterung der internen Evolution der psychischen Systeme als notwendig. Die Entwicklung der Sinnkompetenz, die dem psychischen System ermöglicht, durch eine erst zuvor entwickelte *komplexe* Struktur als sinnhafter Selektor an den Kommunikationen teilnehmen zu können, geschieht notwendigerweise in der Gesellschaft, d.h. durch Kommunikation selbst. Dabei sind es übrigens diejenigen Mechanismen, die die Teilnahme an der Kommunikation plausibel machen und dadurch die Sozialisation und die Erziehung in Gang setzen, nämlich die Kopplungsmechanismen Sprache und Schemata, die diese intern entstehende Komplexität der psychischen Systeme konkret erklären. Und dies lässt sich bei jedem Kopplungsmechanismus rasch feststellen. Auf der einen Seite wird sogleich deutlich, warum Luhmann der Sprache, obwohl er ihr im sozialen Kontext keinen Vorrang einräumt, andere Rollen zuweist. Dies formuliert er unmissverständlich. Die psychische Funktion der Sprache, „die bis in den Wahrnehmungsprozeß hineinreicht, [ist] etwas völlig anderes als ihre kommunikative Funktion“, so Luhmann (2002: 52). Darin ist vor allem die damit entwickelte *Fähigkeit zur Episodenbildung* hervorzuheben, bei der das psychische System Operationen differenzieren und diskontinuieren kann. *Dank der Sprache* kann es laut Luhmann „sprunghaft von einem Sprachgedankenkontext in einen anderen übergehen, ohne die Selbstreproduktion des Bewußtseins zu beenden, ohne die Bewußtwerdemöglichkeit weiterer Vorstellungen zu verhindern“ (2012: 369). Diese Relevanz der Sprache für die komplexe Evolution der psychischen Systeme betont er in einem Interview 1985 noch klarer. Zu der Frage, ob ein Individuum sich eine eigene Identität unabhängig von der Gesellschaft bilden könne, antwortet Luhmann bewusst: „Nein, zumindest keine komplexe Identität. Die Sprache hat vielleicht nicht so sehr nur eine kommunikative Funktion, sondern gerade auch eine Funktion des Aufbaus interner Komplexität. *Ohne Sprache könnten wir niemals sehr komplexe psychische Prozesse haben*“ (1987a: 40; Hervorhebung R.A.). Auf der anderen Seite wird dieser sprachliche Aufbau von interner Komplexität durch die Entwicklung von Differenzialauslösern bzw. durch Schemata unterstützt. Wenn die Sprache diese genannte psychische Funktion betreiben kann, bei der sie andere Rekursionen als im sozialen System auslöst (2002: 52), geschieht dies laut Luhmann erst aufgrund der „kausalen Schemata oder anderen ‚frames‘ oder ‚scripts‘, die für die strukturelle

Kopplung benutzt werden können“ (ebd.) und zugleich den internen „Aufbau operativer Komplexität“ verstärken (1997: 111).

In jedem Fall erklärt die „Rückführung des Begriffs der Sozialisation [und Erziehung; R.A.] auf die Begriffe strukturelle Kopplung“, Sprache und Schemata nicht nur, dass – wenigstens – Sozialisation mit einem Vorgang korrespondiert, der bei jedem sozialen Verhalten mitläuft. Sie erklärt auch, wie angedeutet, *dass die Kopplungsmechanismen, die ihn – zusammen mit der Erziehung – in Gang setzen, eine erhebliche Rolle für den Aufbau der eigenen Komplexität psychischer Systeme spielen*. Es sind nichts anderes als die Kopplungsmechanismen, die die psychischen Systeme allgemein zu einer komplexen Form bringen (vgl. 2002: 52 ff.) und *letztendlich das innere Fundament für die konsequente Entwicklung der Sinnkompetenz errichten*: ohne diese intern entwickelte Komplexität keine Sinnkompetenz, ohne die dabei verinnerlichte Sprache bzw., noch bildlicher, den internalisierten Differenz auslöser, kein komplexes sinnhaftes Unterscheidungsvermögen⁴⁰.

40 Dieser allgemeinen Problematik mangelt es übrigens, wie sich zeigt, nicht an Paradoxa – vor allem, was das Verhältnis von Sozialisation/Erziehung und Kopplungsmechanismen angeht. Die Wichtigkeit, die auf der einen Seite die Kopplungsmechanismen für die Sozialisation und die Erziehung aufweisen, ist offensichtlich. Luhmann selbst hat darauf hingewiesen. Die Dynamik der Sozialisation und der Erziehung hängt „vom In-Gang-Halten sprachlicher Kommunikation ab“ (2008i: 202) und ist nur möglich, „wenn es Differenzschemata gibt, die das psychische System der Umwelt zuordnen und auf sich beziehen kann“ (2012: 327). Die Relevanz, die auf der anderen Seite die Sozialisation und die Erziehung für die Verinnerlichung bzw. für die Bildung von diesen Kopplungsmechanismen aufzeigen, ist, wie gesehen, ebenso klar. Auf den Sozialisations- und Erziehungsprozess, der differenzgesteuert abläuft, reagiert das psychische System nicht nur mit dem schon bei Habermas erklärten Erwerb der Sprache (siehe Kapitel 3), die bei Luhmann eine wichtige, doch keine vorrangige Rolle spielt, sondern auch „mit der Entwicklung eigener Differenz auslöser“ (2012: 328), die, wie angedeutet, die Formung von unterschiedlichen und unterscheidenden Schematismen bzw. Differenzschemata möglich machen: Differenzbildungen, die wesentlich werden, wenn es sich um die Unterscheidungen und Selektionen bei den Kommunikationsszenarien handelt. So wird das allgemeine Szenario deutlich. Während, alles im allem, die Sozialisation und die Erziehung über strukturelle Kopplung, d.h. über die Sprache und die Schemata zustande kommen, werden die Sprache und die Differenz auslöser psychischer Systeme erst in der Sozialisation und Erzie-

Zieht man allgemein die Sinnkompetenz in Betracht, wird klar, dass das, was in der Sozialisation und in der Erziehung – obwohl die Letztgenannte in der Ersten enthalten ist – gebildet wird, nichts anders als deren Basis bzw. deren Kern ist: eine gesellschaftlich modellierte Basis, die die soziale Seite des Menschen, ihren Kern, möglich macht. Diesbezüglich wird das ganze argumentative Bild deutlicher. Es ist nur dank der intern entwickelten *Komplexität*, die wiederum die Entstehung der Sinnkompetenz plausibel macht, möglich, dass die psychischen Systeme angemessen eingerichtet sein können, um dann – wie in Abschnitt II ausführlich gezeigt – an der Kommunikation bzw. an der Gesellschaft *aktiv*, selegierend, und – in philosophisch-anthropologischen Worten – *weltoffen* zu partizipieren. Ohne *komplex* strukturiertes Unterscheidungsvermögen keine Kommunikation. Die Luhmannsche Behauptung, dass das Bewusstseinsystem an der Kommunikation erst teilzunehmen vermag, „wenn es (...) unterscheiden kann“ (2008c: 49), ist insofern keineswegs banal. Dabei wird die Distinktion von *rudimentären* und *komplexen* psychischen Systemen bzw. von Rohmensch und Subjekt stillschweigend entfaltet, die im Nachhinein umso sinnvoller wird.

Nur durch diese Distinktion lassen sich zudem zwei Stellungnahmen Luhmanns bezüglich der Bewusstseinsysteme miteinander in Übereinstimmung bringen, nämlich: (a): „Bewußtseinsysteme werden durch Interpenetration mit sozialen Systemen *sozialisiert*“ (2008c: 51; Hervorhebung R.A.); und (b): „Ein Bewußtseinsystem kann, wenn es *einmal entstanden* ist, auch in Momenten ohne Kommunikation tätig sein“ (2008c: 40; Hervorhebung R.A.). Nur dadurch, dass *rudimentäre* von *komplexen* Bewusstseinsystemen unterschieden werden, lässt sich konsequent behaupten, dass diese in der *rudimentären* Form, wie gesehen, durch Interpenetration bzw. durch strukturelle Kopplung *sozialisiert* werden, und dass sie in der *komplexen* Form gleichzeitig ein für alle Mal *entstehen* können, um sogar außerhalb der Kommunikation wirksam zu werden. Luhmann selbst hat darauf verwiesen, ohne diese Schlussfolgerungen vollends und umfassend gezogen zu haben. Nach dem Systemtheoretiker kann das Bewusstsein „zwar ohne Mitwirkung an Kommunikation operieren und sogar eigene Gedankensequenzen sprachförmig strukturieren aber es kann nicht (oder in sehr *rudimentärer Form*) zustandekommen, wenn es

hungszeit selbst erworben bzw. ausgebildet; ein Paradox, das, wie hier später noch zu erwähnen ist, auch den Sinnbegriff einbezieht.

4. Scheitern der Verdrängung in der zeitgenössischen Soziologie: Niklas Luhmann

nie an sprachlicher Kommunikation mitgewirkt hat“ (2008i: 201; Hervorhebung R.A.). Um die *rudimentäre* Form seiner Art von Operation zu überwinden, muss das Bewusstsein sozialisiert, und *das heißt immer in die Gesellschaft eingebettet werden*. Nur in der Gesellschaft kann es – anhand und dank der Verinnerlichung der Sprache und der Schemata – das Geschenk des internen Komplexitätsaufbaus empfangen, welcher die *Entwicklung der Sinnkompetenz zulässt und ihn – als sinnhafter Selektor – für eine aktive Teilnahme an der Gesellschaft präpariert*. Nur durch und dank der Gesellschaft kann also das gleiche Bewusstseinssystem „von einer rudimentären Beobachtungsfähigkeit“, die als näher dem Rohmenschen stehend zu identifizieren ist, zu einer in der internen Komplexität verankerten Sinnkompetenz übergehen (2008c: 48), die es mit ihrem Unterscheidungs- und Selektionsvermögen als Subjekt kennzeichnet.

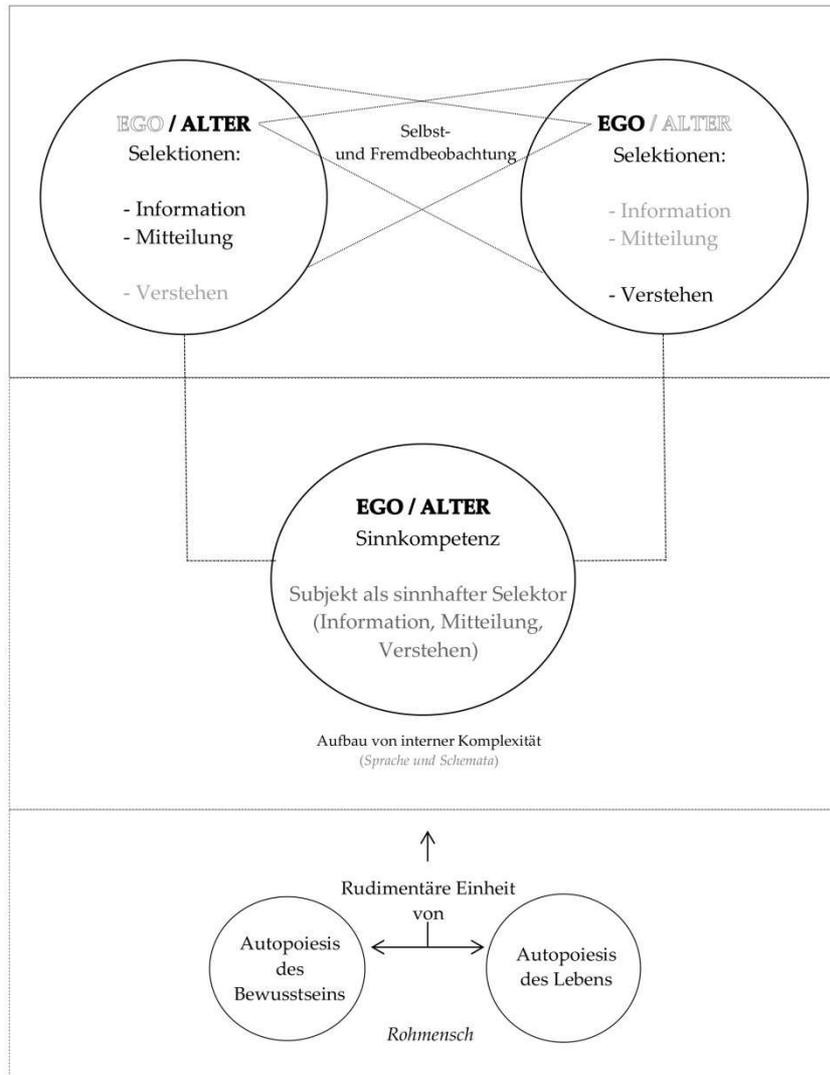


Abbildung 4.5: Physiologische Dimension des Menschen; Quelle: R.A.

Durch all dies werden, wie in der Abbildung 4.5 gezeigt, beide Begriffe – Rohmensch und Subjekt – noch deutlicher. Auf der einen Seite wird der Rohmensch immer noch als eine Einheit von der Autopoiesis des Bewusstseins und des Lebens konzipiert, die aber jetzt eine *rudimentäre*

Form annimmt – und das heißt: ohne Differenzauslöser (2012: 328) bzw. Differenzbildungen (ebd.: 329) bzw. Differenzschemata (ebd.: 327) und ohne die Sprache. Mit anderen Worten: *Ohne die damit intern entstehende Komplexität, die die Entwicklung der Sinnkompetenz möglich macht!* All jenes wird erst mit der Einbettung in die Gesellschaft verinnerlicht, in der der Rohmensch komplex geformt wird und dank der damit zugleich formierten Sinnkompetenz als *sinnhafter Selektor*, als soziales Subjekt durch Unterscheidungen/Selektionen an der Kommunikation teilnehmen kann (2008c: 49). Indes darf der körperliche Bereich des Rohmenschen, obwohl dieser weniger bedeutsam wirkt, nicht völlig vergessen werden. Der physiologische Mensch, der im Gesellschaftlichen sozialisiert wird, erfährt nicht nur psychische Veränderungen, sondern auch körperliche. Interpenetrationen bzw. strukturelle Kopplungen betreffen laut Luhmann (2012: 331) „nicht nur das psychische System des Menschen. Auch der Körper wird einbezogen“. Ohne darauf ausführlich einzugehen, hat Luhmann jedoch festgestellt, dass der Körper einen Sinn hat, „der Komplexität in sozialen Systemen als verfügbar erscheinen läßt: Man sieht dann, berücksichtigt dann, erwartet dann ganz unmittelbar, daß er sich so oder auch anders verhalten kann. Aber diese Einheit der Komplexität und diese Unmittelbarkeit der Orientierung an ihr sind nicht der Körper selbst; sie werden zur Einheit und Unmittelbarkeit erst im Schema der Differenzen, die sich aus der Interpenetration ergeben“, so Luhmann (2012: 341). Selbst wenn die Betonung aus verständlichen Gründen auf die psychischen Systeme gelegt worden ist, geht es letztendlich, wenn es sich – zumindest – um die Sozialisation handelt, immer um einen Vorgang, „der das psychische System *und das dadurch kontrollierte Körperverhalten des Menschen* durch Interpenetration formt“ (2012: 326).

Auf der anderen Seite wird das Subjekt als jener *sinnhafte Selektor* begriffen, der – von der Existenz seiner Körperlichkeit ausgehend – nur „dank des Systems Gesellschaft“ so *komplex* sein kann (2012: 304), wie es ist – und umgekehrt⁴¹. In diesem Rahmen versteht sich das Subjekt als der

⁴¹ Die Spirale wird sichtbar: Es ist nur dank der Gesellschaft möglich, und das heißt hier der durch Kopplungsmechanismen ermöglichten Ingangsetzung der Sozialisation – wenn nicht auch der stets scheiternden, in der Sozialisation enthaltenen Erziehung –, dass die *rudimentären* psychischen Systeme eine *Komplexität* erreichen, die die Entwicklung einer Sinnkompetenz gestattet, die dann wiederum möglich macht, „Gesellschaftssysteme

einfachste Ausdruck für die gesellschaftlich ermöglichte Addition von Rohmensch und Sinnkompetenz. Es entspricht der evolutionären Stufe, die der Rohmensch – dank seiner nunmehr komplexen Verfassung – durch den Erwerb der Sinnkompetenz erreicht. Subjektivität ist demnach, so Luhmann (1971b: 53) in den 70er Jahren, „keine ‚angeborene‘ (...) Gegebenheit, sondern eine späte, gesellschaftlich höchst voraussetzungsvolle Form der Selbstkonstitution des Menschen“, die demnach in der Gesellschaft erworben wird. In diesem Sinne muss immer betont werden, dass kein Bewusstseinssystem „für sich allein Sinn konstituieren und weltbezogen erleben“ kann (1974d: 126), ohne vorher in der Gesellschaft integriert worden zu sein. Dass damit das Lernen dieses nunmehr *komplexen* psychischen Systems bzw. dieses Subjekts nicht aufhört, ist in jedem Fall klar. Das psychische System, das die Sinnkompetenz entwickelt und sich sozial in einen *sinnhaften Selektor* verwandelt hat, eröffnet sich neue Lernmöglichkeiten, die bis zur professionellen Kompetenz und weiter hinaus reichen (2008i: 210-211).

Die Entwicklungsbahn des psychischen Systems – von seiner rudimentären zu seiner komplexen Form –, die die Basis für die Subjektwerdung des Rohmenschen kennzeichnet, scheint deutlicher zu werden. Die Transformation des Rohmenschen in ein Subjekt, das – dank seiner nunmehr komplexen Kondition – mit einem Unterscheidungsvermögen zur Selektion ausgestattet und folgend zur Selektion gezwungen wird, erklärt sich nicht als Ergebnis eines magischen Moments. Die Fähigkeit zur Selektion bzw. zum Unterscheiden, die bei Plessner und Habermas äquivalent die Weltoffenheits- bzw. die Distanzierungsform des sogenannten *Körperhabens* prägt (Kapitel 3), fällt nicht von Himmel, sondern etabliert sich aufgrund der komplexen Strukturen, bei denen die Sprache und die Schemata, die Gesellschaft, intern mitwirken und diese dann die Form einer *Sinnkompetenz* entstehen lassen. Es ist eben der Sinn, der letztendlich den gesellschaftlichen Weg für den Rohmenschen eröffnet und ihm die Möglichkeit verleiht, nach der Entwicklung der eigenen Komplexität soziales Subjekt zu sein, d.h. als Ego/Alter am Sozialen anhand Selektionen, die dann von der Kommunikation emergent verarbeitet werden, aktiv teilnehmen zu können⁴². Dabei ist schließlich eine besondere Kette von Medium-Form-

zu bilden, *durch die Menschen Bewußtsein haben und leben können*“ (2012: 297-298; Hervorhebung R.A.).

42 In diesem Szenario stehen die Kopplungsmechanismen und der Sinn (bzw.

Verhältnissen zu beachten. Während die *Rudimentarität* des Rohmenschen als Medium für die *Komplexitätsform* des Subjekts erscheint, erweist sich die *Komplexität* des Subjekts zugleich als Medium für die emergente *Komplexitätsform* der Gesellschaft. Eine Komplexitätsform, die, wie gesehen, den Ruhezustand nicht kennt und dementsprechend rückwirkend auf die Ermöglichungsbedingung ihrer Ermöglichungsbedingung bzw. auf die Rudimentarität des Rohmenschen Einfluss übt – und zwar mit freiheitsstiftenden oder schädlichen Konsequenzen, wie sich beispielsweise anhand der Umweltverschmutzung oder der genetischen Manipulation erkennen lässt (Brunkhorst 2016b: 25; siehe auch Exkurs im Kapitel 3).

Dadurch klären sich die Zugänge zum Menschen – zumindest unter dem Aspekt dieser systemtheoretischen Semantik. Die physiologische Basis bzw. die *Tiefe der Materie* darf nicht übersehen werden, so, als ob der Mensch nur in gesellschaftlichem Sinne begriffen werden könne. Die Form des Subjekts, das mit der Komplexitätssteigerung seiner anfänglichen Verfassung zur Entwicklung einer Sinnkompetenz gelangt, die es für die Gesellschaft – als sinnhafter Selektor – vorbereitet, darf jedoch ebenso wenig übergangen werden, gleichsam, als ob der Mensch bloß einer Realität gerecht werde, die von Natur aus erlangt wird. Eine allgemeinere Reflexion über das, was bis jetzt revidiert worden ist, wird ermöglichen, den realen Zustand bzw. die Stellung des Menschen – und damit nicht zuletzt der dahinterstehenden philosophischen Anthropologie – in der soziologischen Theorie Luhmanns zu bewerten. So wird es letztendlich möglich

die Sinnkompetenz) in einem paradoxen Verhältnis. Während sich auf der einen Seite, wie in Abschnitt II gezeigt, die Sprache und die Schemata als sozial relevante Werkzeuge – als Ausdrucksformen – des Sinnes erheben, die symbolisch generalisierend (Sprache) oder binarisierend (Schemata) zur Ingangsetzung von sinnhaften Selektionen in kommunikativen Szenarien beitragen, ermöglichen sie auf der anderen Seite den Aufbau interner Komplexität psychischer Systeme, der sie zur Umwandlung in *komplexe psychische Systeme* führt und damit die konsequente Basis für die praktische Entwicklung der – sozial unverzichtbaren – Sinnkompetenz schafft. Wenn also die Sprache und die Schemata einerseits vom Sinn abhängen, damit sie die Konstitution der sozialen Wirklichkeit durch strukturelle Kopplung entstehen lassen können, hängt andererseits die Entwicklung der Sinnkompetenz vom Aufbau der psychisch internen Komplexität ab, die eben von der Sprache und dem dabei entstehenden Differenz auslöser besorgt wird.

sein, eine Antwort auf die Frage zu finden, wie *der Mensch der Gesellschaft ohne Menschen* aussieht bzw. aussehen soll.

IV. Schluss

Wie in der Einleitung dargestellt, macht sich Luhmann Anfang der 80er Jahre auf den Weg zur Aufstellung einer Kommunikations- und Gesellschaftstheorie, die – auf der Basis eines allgemeinen Paradigmenwechsels der Allgemeinen Systemtheorie – die Kernpunkte der alteuropäischen Tradition schlussendlich verabschieden soll. Eines – wenn nicht das Hauptelement! – dieser Kernpunkte bezieht sich auf die Rolle und Wichtigkeit des Menschen. Die alteuropäische Tradition, die Luhmann zufolge an sich menschenzentriert bzw. humanistisch gewesen ist und die Soziologie besonders beeinflusst hat, bestehe zu ihrer Zeit darauf, dass der Mensch innerhalb der sozialen Ordnung – als Element der Gesellschaft selbst – steht (vgl. 2012: 286). Geht man hingegen von den bis jetzt präsentierten Prämissen der soziologischen Systemtheorie aus, kann der Mensch nirgendwo anders als in der Umwelt der Gesellschaft gesetzt und Luhmanns Soziologie als solche nichts anders als *antihumanistisch* verstanden werden. Der systemtheoretischen Soziologie geht es um eine emergente Realität, die – über den Menschen hinaus – beim Gesellschaftlichen, d.h. bei den Kommunikationen zu finden ist. Die Frage nach dem Menschen entspricht Luhmann zufolge einem überholten alteuropäischen Denkschema, das an sich unwissenschaftlich ist und demnach abgelöst werden soll. Erst dadurch, dass sie diese Erkenntnisblockierung hinter sich lässt, könnte die Soziologie ihre Unsicherheit verlassen und richtig Wissenschaft sein.

Jedoch lohnt es sich, um die Revision der anthropologischen Voraussetzungen der Luhmannschen Theorie abzuschließen, wieder zu fragen: Kann ein Ausschluss – wie der vom Menschen – so umgesetzt werden, dass keine Schatten des Ausgeschlossenen zu erkennen sind? Kann eine antihumanistische Theorie in der Lage sein, den Menschen wirklich zu *verdrängen*? Kann die kommunikative Wende der Systemtheorie, die als Krone dieser Bemühung erscheint, ohne ein implizites oder explizites Menschenverständnis vorgehen? Was ist die Rolle, die dem Menschen und damit der (philosophischen) Anthropologie in der soziologischen Theorie Luhmanns zu spielen übrigbleibt? Warum versucht Luhmann so hartnäckig zu schweigen, wenn es um den Menschen geht? Um zu versu-

chen, diese Fragen im Kontext einer soziologischen Anthropologie abschließend zu beantworten, sollen hier zwei kurze abstrakte Reflexionen darüber angeboten werden, wie der Mensch allgemein in der Theorie Luhmanns zu verstehen ist [1] und wie – aufgrund dessen – der Ausschluss des Menschen aus der Gesellschaft ohne dessen Einschließung in der soziologischen Theorie nicht zustande kommen kann [2]. Auf der Basis dieser Überlegungen folgt schließlich eine kurze These über die allgemein operative Stellung des Menschen und der philosophischen Anthropologie in der soziologischen Theorie Luhmanns [3].

[1] Werden die zwei Dimensionen herangezogen, die im Kontext einer soziologischen Anthropologie hervorgehoben werden, d.h. die physiologische und die soziale Dimension des Menschen, wird es klar, dass das Menschenverständnis einer Theorie wie der von Luhmann jede Beschränkung, die reduktionistisch wirken kann, vermeiden muss. Wenn auf der einen Seite die Betrachtung der physiologischen Basis des Menschen jene Elemente, die aus seiner Inklusion in der Gesellschaft stammen, nicht übersehen darf, darf auf der anderen Seite die Betrachtung der sozialen Entfaltung des Menschen jene physiologischen Bedingungen nicht überspringen, mit denen der Mensch von Natur her ausgestattet wird. Um es im Rahmen der Luhmannschen Theorie zu sagen: Während die *rudimentäre* Form des Menschen dessen später sozial erworbene Komplexität, die dann anhand der Entwicklung einer Sinnkompetenz aus ihm einen sinnhaften Selektor macht, nicht ausblenden kann, kann diese Komplexität selbst ihre materielle Basis nicht außer Acht lassen. Ein Menschenverständnis, das dementsprechend – wenigstens durch dieses Schema – die Totalität der Vorannahmen zu berücksichtigen versucht, die von der Soziologie präsupponiert werden, wenn sie das Soziale definiert, muss beiden menschlichen Dimensionen Rechnung tragen.

Aus diesem Grund kann, wie hier zu erläutern ist, das projizierte Menschenbild der Luhmannschen soziologischen Theorie nicht anders als eine Art *Einheit* oder *Agglomerat* – Dziewas (1992) spricht von *Konglomerat* – verschiedener autopoietischer Systeme verstanden werden. Zwar zeigt sich Luhmann kritisch gegenüber dem Einheitsbegriff, wenn es sich um den Menschen handelt. Das Konzept der Einheit wäre ihm zufolge dem Systembegriff zu nah, sodass sich fehlerhaft zur Überzeugung kommen ließe, dass der Mensch selbst als autopoietische Einheit begriffen werden soll. Diese Idee ist nach Luhmann – gegen Maturana argumentierend (vgl.

Maturana 2004) – falsch. „Der Mensch mag für sich selbst oder für Beobachter als Einheit erscheinen, aber er ist kein System (...) Bei solchen Annahmen würde übersehen, daß der Mensch das, was in ihm an physischen, chemischen, lebenden Prozessen abläuft, nicht einmal selbst beobachten kann“, so Luhmann (2012: 67-68). Einheit wäre also ein semantischer Begriff (2008j: 256), der sich nur als Konstruktion der Kommunikation erweisen kann. Nichtsdestotrotz bedeutet diese Zurückweisung des Einheitsbegriffs noch lange nicht, dass er nicht auf eine andere Weise nachvollzogen werden kann. D.h. nicht mehr als System bzw. als autopoietische Einheit, sondern eben als Einheit oder *Agglomerat jener autopoietischen Ebenen*, die dem von Luhmann genannten Ordnungsaufbau der Realität entsprechen. Diese emergenten Ebenen bestehen laut Luhmann aus drei autopoietischen Dynamiken,

„die den Menschen sozusagen durchschneiden. Abgesehen von allen physikalischen Bedingungen hängt das Leben von einer chemischen Destabilisierung von Großmolekülen und von der Schaffung neuer Konditionierbereitschaften im chemischen Bereich ab. Das Leben selbst kann jedenfalls als Autopoiesis begriffen werden. Das heißt: Leben produziert Leben, und nichts von außen kann Leben hinzufügen. Es hat sich als selbstreferentiell-geschlossene Reproduktion eingerichtet. Dafür ist das Wort Autopoiesis zunächst geprägt worden. Man kann auch das Bewußtsein entsprechend behandeln. Das Bewußtsein ist ebenfalls ein geschlossenes System. Es stimuliert sich nur durch Bewußtsein, und es führt nur zu Bewußtsein. Alles, was von außen kommt, wirkt auf anderen Realitätsebenen über chemisch-optische Prozesse oder über neurophysiologische Prozesse, und davon ist wiederum nur relativ wenig bewußt. Das Bewußtsein ist auf einer höheren Ebene der Ordnung sehr sparsam mit seinen eigenen Mitteln, mit Aufmerksamkeit. Es weiß im Grunde gar nicht, was im eigenen Körper vor sich geht, und wird nur durch ganz spezifische, seltene Alarmsignale wie Schmerzen oder Müdigkeit darauf aufmerksam gemacht. Das gleiche gilt für Kommunikation: Auch Kommunikationssysteme sind geschlossene Systeme in dem Sinne, daß man nur aus Anlaß von Kommunikation kommunizieren kann und nur zum Zwecke weiterer Kommunikation und daß dazu immer mehr als nur ein einziges Bewußtsein erforderlich ist, nämlich mindestens zwei und zugleich auch Informationszufuhr aus der Umwelt“ (2008j: 257-258; Hervorhebung R.A.).

Kann aber etwas, um zum Anfang und Sinn des Zitats zurückzukehren, *durchgeschnitten* werden – so wie der Mensch –, ohne eine *Einheit* gewesen zu sein? Zwar kann diese Einheit nicht als autopoietisch verstanden werden, da der Mensch an sich keine autopoietische Operation zum Ausdruck bringt, doch kann jener Begriff nicht einfach weggelassen werden, als ob er nicht in der Lage wäre, solche Agglomeration unterschiedlicher

autopoietischer Dynamiken auszudrücken. Diesbezüglich ist jedoch Vorsicht mit einer zu engen Benutzung des Einheitsbegriffs geboten. Hierbei ist eine Distanz gegenüber den Beobachtungen zu wahren, die den Menschen als Einheit autopoietischer Operationen definiert haben, innerhalb welcher nur die physiologische Seite des Menschen, d.h. die Autopoiesis des Lebens und des Bewusstseins berücksichtigt wird – sogar, ohne zwischen *rudimentären* und *komplexen* Formen zu unterscheiden. So versteht Dziewas (1992: 128) beispielsweise, dass die Einheit des Menschen bloß „das Ergebnis des Zusammenwirkens [als Konglomerat; R.A.] der wechselseitig voneinander abhängigen oder autopoietisch geschlossenen Systeme des Organismus und des Bewußtseins des Menschen“ ist, während Kneer/Nassehi (2000: 66, 155) eine äquivalente Position beziehen, wonach der Mensch „aus verschiedenen autopoietischen Systemen, die strukturell miteinander gekoppelt sind, [besteht]: organisches System, Immunsystem, Nervensystem/Gehirn und Bewußtsein“. Die Frage diesbezüglich ergibt sich wie von selbst: wo steckt die Kommunikation? Unter diesem von Dziewas und Kneer/Nassehi dargestellten Bild würde der Mensch praktisch als *Mogli* verstanden werden, der, wie im *Dschungelbuch*, keine Gelegenheit hatte, an menschlichen Kommunikationen teilzunehmen, um anhand der dabei intern entstehenden Komplexität das *rudimentäre* Material, mit dem er (als Rohmensch) geboren ist, zu formen und dann die genannte Sinnkompetenz zu entwickeln.

Diese Interpretation, die die Relevanz der Einbettung des Menschen in der Gesellschaft für dessen eigene Entwicklung ignoriert, kann demnach angesichts der Luhmannschen Theorie nur als reduktionistisch angesehen werden⁴³. Der Mensch ist nicht nur Autopoiesis des Lebens und des Bewusstseins, sondern auch Kommunikation. Die Tatsache, dass die Kommunikation als emergente und deswegen von den Menschen unkontrollierbare Realität entsteht, heißt noch lange nicht, dass sie weniger mensch-

43 Fast genauso reduktionistisch verhält es sich bei der Rekonstruktion von Alois Hahn (2004), wo der Mensch bloß als „außergesellschaftliches Individuum, als Person mit multiplen Identitäten und als Körper [„überlebt“]“ (289). Obwohl die Erwähnung des Personbegriffs eine gewisse Annäherung an den gesellschaftlichen Bereich enthält, ist zu erkennen, dass er nur der semantischen und keineswegs der konstitutiven Dimension der Kommunikation entspricht, deren Kern von dem Unterscheidungsvermögen eines psychischen Systems geprägt wird, das nunmehr als – intern – *komplex* strukturierter sinnhafter Selektor fungiert.

lich ist bzw. dass sie den Menschen und seine innere Entwicklung nicht mitdefiniert. Wie dargestellt, gibt es keine interne Komplexität des Menschen ohne gesellschaftliche, kommunikatorische Inklusion. Luhmann (2008c: 39) sagt bewusst, dass „im Menschen und als Bedingung seines Lebens und Erlebens (...) zahllose eigenständige Systeme [operieren], die durch ihre eigenen Strukturen determinieren, welche Operationen sie durchführen, obwohl sie zugleich aufeinander angewiesen sind“. Diese zahllosen eigenständigen Systeme, die aufeinander angewiesen sind und die Einheit bzw. das Agglomerat des Menschen zum Ausdruck bringen, können – und müssen! –, wenn nicht ausführlich, so zumindest allgemein, in diesen drei Realitäten aufgefunden werden, die Luhmann als Leben, Bewusstsein und Kommunikation identifiziert. Der Mensch der soziologischen Theorie Luhmanns, der eine physiologische – als Kopplung von Leben und Bewusstsein in einer *rudimentären* Form – als auch eine soziale Seite – als komplexer *sinnhafter Selektor* – enthält, befindet sich dementsprechend zwischen diesen drei miteinander gekoppelten und dennoch emergenten Realitäten.

[2] Die Rekonstruktion des Menschenbildes der soziologischen Theorie Luhmanns, die im vorliegenden Kapitel im Rahmen einer soziologischen Anthropologie unternommen wird, evoziert wichtige Konsequenzen bezüglich dessen, was das Verhältnis von Luhmanns allgemeiner Theorie zum Humanismus und, wie später zu sehen ist, zur dahinterstehenden philosophischen Anthropologie angeht. Obgleich der Ausschluss des Menschen aus dem Gesellschaftsverständnis bzw. seine Setzung in der Umwelt der Gesellschaft immer noch konsequent erscheint, kann diese Entscheidung weder ohne ein *fixiertes Menschenbild* noch ohne *dessen Inklusion in der soziologischen Theorie* umgesetzt werden. Wie in den Abschnitten II und III herausgearbeitet, kann auf der einen Seite die Setzung des Menschen in der Umwelt der Gesellschaft nicht vollzogen werden, ohne ein *bestimmtes Menschenbild* vorauszusetzen. Diese systemtheoretische Entscheidung ist nicht undeterminiert, sondern anthropologisch grundiert, insofern sie „eine spezifisch soziologische Beschreibung des Menschen [benötigt]“ (Bröckling 2013: 106), die, wie dargestellt, sowohl eine physiologische (Rohmensch) als auch eine soziale Dimension (Subjekt) enthält. Möglich ist demnach der Ausschluss des Menschen nur, wenn ein engerer Menschenbegriff gebildet wird und dieser dann von der Gesellschaft unterschieden wird. Andernfalls steht die Frage: *Wie kann man den Men-*

schen außerhalb der Gesellschaft platzieren, ohne vorher zu wissen, wie er aussieht? Unbesehen dessen, ob, wie Luhmann behauptet, mit Orientierungen an Menschenbildern „schlechte Erfahrungen“ gemacht worden sind oder nicht (2008g: 159), erweist es sich als unmöglich, sich von jenen Orientierungen vollends loszulösen. Ohne jene anthropologischen Vorannahmen wäre es unmöglich, den Menschen außerhalb der Gesellschaft zu setzen und damit zugleich die Differenz System/Umwelt wirksam zu machen⁴⁴. So verhält es sich im Übrigen auch mit Luhmanns dadurch entwickelter antihumanistischer Haltung. Der radikale Antihumanismus, den er bewusst vertritt (1997: 34-35), kann nur als *negativ* rezipiert werden, insofern Luhmann erst einmal ein Bild vom ihm gewonnen haben muss: kein Antihumanismus ohne Humanismus, kein Ausschluss ohne Einschließung. Die Negation bzw. der Widerspruchsgeist erweist sich daher nicht nur als Motor der empirisch sozialen (Brunkhorst 2014b), sondern auch der sozial semantischen Evolution: ohne das Negierte kein Negierendes, ohne Umwelt (Mensch) kein System (Gesellschaft). Oder radikal zugespitzt ausgedrückt: Es ist der Sohn derjenige, der den Vater zeugt, das Konstituierte konstituiert das Konstituierende (Brunkhorst 2016a: 8, 53).

Vor diesem Hintergrund wird auf der anderen Seite etwas anderes noch klarer: Die von Luhmann angestrebte Ausklammerung des Menschen aus dem sozialen System kann, wie sich oben zeigt, ohne dessen *systematische Inklusion in seiner allgemeinen soziologischen Theorie* nicht erreicht werden. Und das ist es, was Luhmann nicht in letzter Konsequenz zu verstehen scheint, als er Dziewas' Analyse seines Menschenbildes kritisiert und so unterschiedliche Abstraktionsniveaus miteinander verwechselt. „Nicht folgen kann ich (...) den Anregungen von Ralf Dziewas [bezüglich des

44 Interessant ist diesbezüglich die Tatsache, dass sich das Menschenverständnis, das auf dem sozialtheoretischen Niveau entfaltet wird, als eine quasi normative Basis der Leitunterscheidung von System/Umwelt erweist, ohne welche der Kommunikationsbegriff Luhmanns ins Wanken kommt. Ausgehend von der privilegierten Position des *Ego*, der durch die Unterscheidung von Information und Mitteilung das konstruiert, worum es sich in der Kommunikation handelt, wird demnach klar, dass, ohne diese quasi normative Kategorie des Menschen – die der Kommunikation Grenzen setzt –, das Aufkommen einer hypothetischen Beobachtung dieser Differenz gegenüber Tieren oder der Natur im Allgemeinen die Grundsteine der Systemtheorie zersplittern könnte, solange sich *über* die Umwelt, doch niemals *mit* der Umwelt kommunizieren lässt.

Menschenbildes seiner Systemtheorie; R.A.], den Menschen in die Theorie zurückzubringen“, so Luhmann (1992c: 385). Was der Systemtheoretiker hierbei übersieht, ist, dass der Ausschluss des Menschen der Gesellschaft nicht unmittelbar heißt – und nicht heißen kann! –, dass er außerhalb der soziologischen Theorie bleibt. Genau das Gegenteil erweist es sich als unumgänglich. Ohne eine theoretisch entfaltete Erklärung der Form, die der Mensch und die Gesellschaft annehmen und beide füreinander zu System bzw. Umwelt macht, könnten beide voneinander nicht getrennt werden. Damit der Mensch als außerhalb der Gesellschaft verstanden wird, muss es – à la Luhmann – kommuniziert werden, d.h. theoretisch erklärt werden. Sogar die merkwürdige Logik, die Luhmann bezüglich des Problems der Inklusion/Exklusion in Bewegung gesetzt hat, könnte das alles erklären: Der Mensch wird in die Theorie umso mehr einbezogen, je deutlicher er aus der Gesellschaft exkludiert wird. Dies bedeutet regelrecht Inklusion durch Exklusion.

Diese Auffassung wird außerdem nochmals bestätigt, wenn die ethischen Beobachtungen in Betracht gezogen werden, die parallel zu diesem Problem häufig vorgenommen werden. Die Setzung des Menschen in der Umwelt der Gesellschaft wird von Luhmann nicht nur soziologisch, sondern auch moralisch unterstützt. Gegen eine Interpretation, die durch die Setzung des Menschen *in* der Gesellschaft diesen der Freiheit berauben würde, wird der Mensch „aus der Umklammerung des Sozialen gerettet“ (Krafft 2002: 199). Mit der Unterscheidung von System und Umwelt wird ein Platz für den Menschen geschaffen, der ihm höhere Freiheiten im Verhältnis zu seiner Umwelt konzidiert, als wenn er Teil der Gesellschaft sei (2012: 289). Die Setzung des Menschen in der Umwelt heißt laut Luhmann (2012: 288-289) also nicht, „daß der Mensch als weniger wichtig eingeschätzt würde im Vergleich zur Tradition. Wer das vermutet (...) hat den Paradigmawechsel in der Systemtheorie nicht begriffen (...) Die Umwelt ist konstitutives Moment dieser Differenz, ist also für das System nicht weniger wichtig als das System selbst“. Und das ist der Grund, wieso Luhmann seltsamerweise behauptet hat, dass er seinen Platz in der Umwelt der Gesellschaft persönlich „nicht tauschen wollen [würde]“ (2008g: 159) – als ob die reine Theorie die gesellschaftlichen Umstände postwendend affizieren könnte! Entweder aufgrund notwendiger soziologischer Erklärungen oder der Betonung moralischer Nebenwirkungen dieser Entscheidung wird es letztendlich klar, dass der Ausschluss des Menschen aus der Gesellschaft ohne seine unmittelbare Einschließung in der

soziologischen Theorie nicht zustande kommen kann. Aus diesem Gesamtszenario ergeben sich einige Schlussfolgerungen zur Stellung des Menschen und der (philosophischen) Anthropologie in der Luhmannschen soziologischen Theorie, auf die hier nun eingegangen wird.

[3] Wie aufgezeigt, hat Luhmann vor allem seit dem in den 80er Jahren verarbeiteten Paradigmenwechsel der Systemtheorie versucht, u.a. die anthropologische Belastung der alteuropäischen Tradition, die die Soziologie intensiv beeinflusst hat, zu überwinden. Kann aber, das ist einmal mehr die Frage, dieses Projekt realiter durchgeführt werden? So theoretisch instabil, wie bei Habermas (siehe Kapitel 3), die Antwort auf diese Frage ist, so oszillierend ist auch die Rolle des Menschen und der philosophischen Anthropologie in Luhmanns soziologischer Theorie. Zwei entgegengesetzte (dialektische) Dynamiken sind dabei zu erkennen. Auf der einen Seite kann bei Luhmann eine deutliche Neigung dazu festgestellt werden, den Geist des von ihm verstandenen anthropologischen Humanismus zu überwinden bzw. aufzuheben, der den Menschen als Teil der Gesellschaft konzipiert. Die Setzung des Menschen in der Umwelt der Gesellschaft markiert nicht nur diese Position, sondern verfestigt auch die tradierte These Durkheims, die *sozialen Tatsachen nur anhand sozialer Elemente* erklären zu wollen (Kapitel 1). Es muss nicht vom Menschen ausgegangen werden, um die soziale Wirklichkeit – d.i. die emergente Dynamik der Kommunikation – zu erfassen. Soziale Systeme können nicht durch menschliche Intentionen, Gedanken, Motive, Handlungen, usw., sondern nur durch die interne Bewegung der Kommunikationen selbst erklärt werden. In diesem Sinn wird deutlich, dass der humanistische Background der alteuropäischen Tradition – wenigstens semantisch – fallen gelassen wird. Auf der anderen Seite lässt sich aber, wie angedeutet, gegen Luhmann behaupten bzw. die These aufstellen (siehe Kapitel 5 und Epilog), dass der genannte Fall im Anthropologischen operationell nicht zu vermeiden ist. Wie hier zu zeigen versucht wird, kann die Ausklammerung des Menschen nur vollzogen werden, indem er erst einmal klar und fest vorgeformt und demnach in der Theorie völlig einbezogen wird. *Der Mensch der Gesellschaft ohne Menschen* ist kein Gespenst, sondern weist eine deutliche materielle – zweidimensionale – Form auf, die eben von der Gesellschaft benötigt wird, um dann emergent entstehen zu können. Er hat sowohl eine physiologische Basis, die eine *rudimentäre* Einheit von Bewusstsein und Leben enthält, als auch eine soziale Dimension, die – dank

komplex entwickelter Strukturen – anhand des Erwerbs einer Sinnkompetenz bestimmt wird. Nur dadurch, dass der Mensch am Ende des sozialisierenden Weges imstande ist, zu unterscheiden und, das heißt immer, zu selektieren, kann folgerichtig die Kommunikation als Synthese sui generis dreier Selektionen (Information, Mitteilung und Verstehen) begriffen werden: ohne sinnhaftes Unterscheidungsvermögen keine Kommunikation, ohne bestimmte vorausgesetzte menschliche Fähigkeiten keine soziale Ordnung.

Von daher die schwankende Beziehung zum Menschen und zur philosophischen Anthropologie, die mittels der soziologischen Anthropologie festzustellen ist: Luhmann versucht mit der alteuropäischen Semantik und ihrer Vorgehensweise – vom Menschen zur Gesellschaft (siehe Kapitel 2) – zu brechen, ohne aber, wie bei Habermas ebenfalls zu sehen ist (siehe Kapitel 3), das Bollwerk ihres philosophischen Programmes schleifen zu können, d.h. die Neigung dazu, den Menschen zweidimensional zu definieren. So wird der Mensch neu positioniert. Anstatt im Zentrum zu sein, aus dem alles andere interpretiert wird, wird er zwar nach außen geschoben, ohne jedoch rückstandslos *verdrängt* werden zu können. Der Mensch kommt dann hinter dem Sozialbild – der durch Selektionen entstandenen Kommunikation – mit anthropologischen Eigenschaften vor, die nicht nur auf seine physiologische (als Rohmensch), sondern auch auf seine soziale Kondition (als Subjekt) verweisen. Dadurch wird eine ganze Logik ans Licht gebracht, die hier später allgemein thematisiert wird (siehe Kapitel 5), nämlich, dass sich der Mensch – ob gewollt oder nicht – als eine Art Ende oder Korollarium des soziologischen Vorgehens zeigt. Das Luhmannsche, zweidimensional philosophisch-anthropologische Bild des Menschen – die *rudimentäre* und die auf der Basis der *komplexen* Form des an Leben gekoppelten psychischen Systems entwickelte Sinnkompetenz, die ihn als sinnhaften Selektor kennzeichnet – erfolgt als ein Ergebnis, das, solange es immer noch um Soziologie geht, nur a posteriori stattfinden kann. Luhmann geht zwar nicht vom Menschen aus, um die Gesellschaft zu erklären, wie die philosophische Anthropologie und, ihm zufolge, die alteuropäische Tradition inklusive der Soziologie es getan haben. Doch diese Achsendrehung in Richtung Kommunikationstheorie bedeutet nicht, dass das vorausgesetzte Ende – d.h. Luhmanns zweidimensionales Menschenverständnis – nicht vorhanden sei bzw. dass es kaum philosophisch-anthropologisch wirke. Der Mensch in Luhmanns Theorie sozialer Systeme ist da und kann nicht völlig verschwinden. Zwar lässt sich versu-

4. Scheitern der Verdrängung in der zeitgenössischen Soziologie: Niklas Luhmann

chen, wie Luhmann es getan hat, „vom Menschen im Kontext einer Theoriearbeit“ zu schweigen (2008j: 260), doch *nicht*, wenn Luhmann bezüglich der Kommunikation Recht hat, dadurch *nicht zu kommunizieren*. Das Schweigen kommuniziert und kann, wie es hier im Kontext einer soziologischen Anthropologie umzusetzen versucht wird, in seiner inneren Absicht immer rekonstruiert bzw. interpretiert werden.

Die Stellung des Menschen in der zeitgenössischen Soziologie

5. Die triadische Stellung des Menschen in der zeitgenössischen Soziologie

Als Beispiele der zeitgenössischen soziologischen Theorie, die als solche ihre innere Struktur in Abstand zur philosophischen Figur des Menschen aufbauen wollen, problematisieren die vorangehenden Kapitel die Ansätze Jürgen Habermas' und Niklas Luhmanns. In Einklang mit der Art und Weise, in der die Klassiker der Soziologie vorgehen, wird bei den genannten zeitgenössischen Soziologen der Versuch unternommen, den Menschen aus dem im Rahmen einer allgemeinen kommunikativen Wende konstruierten soziologischen Bereich zu verdrängen. Obwohl sich Luhmanns Soziologie als der beste Ausdruck jenes theoretischen Unterfangens erweist, ist dies auch bei Habermas' Distanzierung von der Erkenntnisanthropologie zu erkennen (siehe oben: 135 ff.). Der auf den ersten Blick überzeugende Eindruck erscheint indes trügerisch: Gleichsam durch die Brille einer soziologischen Anthropologie betrachtet, sind diejenigen anthropologischen Merkmale, die sich hinter den Verdrängungsversuchen beider Theorien befinden, bereits ans Licht gebracht. Obwohl die Theorie des kommunikativen Handelns und die Theorie sozialer Systeme jede direkte Verbindung mit einer philosophischen bzw. philosophisch-anthropologischen Idee des Menschen zurückweisen, zeichnet es sich ab, dass Letztere doch nicht so abrupt und endgültig verschwinden kann.

Sowohl hinter der Habermas'schen als auch hinter der Luhmannschen Theorie ist es möglich, ein zweidimensionales Menschenbild zu finden, wobei bestimmte physiologische und soziale Kompetenzen des Menschen hervorgehoben werden. Jene anthropologischen Merkmale materialisieren sich, wie im Kapitel 2 gezeigt, in einer schon explizierten zweidimensionalen Menschenfigur, die den Begriffen des *Rohmenschen* und des *Subjekts* entspricht. Eine soziologisch orientierte Übernahme dessen, was Kant bereits in seiner vorkritischen Vorlesung *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* durch die Unterscheidung zwischen einer physiologischen und einer pragmatischen Anthropologie vorgeschlagen hat und den Strukturkern der philosophischen Anthropologie bestimmt, ermöglicht jene begriffliche Dualität, die dann auf die zeitgenössische soziologische Theorie anzuwenden war. Jede die soziale Wirklichkeit betreffende Theorie erzeugt, so die in dieser Arbeit vertretene These, verschiedene Menschen-

bilder, je nachdem, wie der Mensch aussieht, als er geboren (*Rohmensch*) und dann in sozialen Kontexten eingebettet (*Subjekt*) wird. Vor- und sozialisierte Menschen stehen beispielhaft für die soziologische Übersetzung dieser alten philosophisch-anthropologischen Problematik, die von Anfang an aus dem Kern der Soziologie vertrieben werden soll.

Der konkrete Ausdruck dieser zweidimensionalen Figur ist für jede Theorie bereits ausgearbeitet: Die physiologische Dimension des Menschen der Habermasschen Theorie ergibt sich, wie im Kapitel 3 gezeigt, aus der impliziten Verinnerlichung der Plessnerschen Unterscheidung von *Leibsein* und *Körperhaben*, die, obwohl sie in *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?* an philosophischer Klarheit gewinnt, spätestens seit *Die Theorie des kommunikativen Handelns* soziologisch operativ wirkt. Dabei wird deutlich, wie die Idee des *zentrischen Leibseins* mit der physischen Ausstattung des Menschen korrespondiert. Sie fungiert generell als materielle Bedingung. Ohne leibliche Attribute können weder instrumentelle noch kommunikative Handlungen in Gang gesetzt werden: ohne Leibsein (*Rohmensch*) kein Körperhaben (*Subjekt*). Damit wird die Entwicklung der sozialen Dimension des Menschen nicht umsonst ermöglicht. Die exzentrische Distanzierung, die mit der Idee des Körperhabens erscheint, ist im Übrigen weder angeboren noch vom Himmel gefallen. Sie wird vielmehr in der Gesellschaft durch den Erwerb einer *kommunikativen Kompetenz* gebildet, die aus dem Menschen ein Subjekt macht und ihn dementsprechend für seine Teilnahme an der sozialen Wirklichkeit präpariert. Der Mensch ist Leib seit seiner Geburt, doch kann er nur Körper haben, indem er, dank dieser *kommunikativen Kompetenz*, lernt, sich von seiner Umwelt zu distanzieren und seinen Leib letztendlich zu beherrschen.

Die physiologische Dimension des Menschen der Luhmannschen Theorie wird, wie im Kapitel 4 ausgeführt, als das Resultat der rudimentären Einheit von zwei autopoietischen Ordnungsebenen konzipiert, mit denen der Mensch geboren wird, nämlich die des *Bewusstseins* und des *Lebens*. Rudimentäres Denken und Leben charakterisieren auf diese Weise die materielle Basis (*Rohmensch*), die unverzichtbar für die soziale Entwicklung des Menschen (*Subjekt*) wirkt – und dennoch erst in der Gesellschaft (um)geformt wird. Das *Rudimenthafte* des Neugeborenen verwandelt sich – dank der Sprache und der Schemata – nur in der Gesellschaft in einer internen Komplexität, die die daraus entstehende *Sinnkompetenz* ermöglicht und den Menschen dementsprechend zum sinnhaften Selektor transfor-

miert. Komplexe psychische Systeme bzw. sinnhafte Selektoren werden *in* der Gesellschaft *für* die Gesellschaft präpariert. Die Fähigkeit zum Unterscheiden bzw. zum Selegieren, die die sogenannte *Sinnkompetenz* kennzeichnet und die aktive Teilnahme an Kommunikationen möglich macht, ist dementsprechend nicht angeboren, sondern wird gesellschaftlich erschlossen.

Aus dem Letzten eröffnet sich die Grundproblematik dieses fünften Kapitels. Angeschlossen an den Versuch der Verdrängung des Menschen, der schon bei den Klassikern der Soziologie unternommen wird, versuchen Habermas und Luhmann zwar, jede philosophisch-anthropologische Konzeption des Menschen aus ihren soziologischen Theorien zu vertreiben, scheitern jedoch dabei. Folgende Fragen werden in diesem Kontext deutlich: Wie ist es zu erklären, dass zwei der wichtigsten Vertreter der zeitgenössischen Soziologie solches Menschenverständnis aus ihren Theorien verdrängen wollen, ohne dieses Ziel zu erreichen? Welche Konsequenzen sind generell diesbezüglich zu ziehen? Was für eine Bedeutung hat dieser Umstand innerhalb der Soziologie? Wie lässt sich der hartnäckige und schon bei den Klassikern zu sehende Ehrgeiz der Soziologie erklären, ihre eigene philosophisch-anthropologische Dimension zu vermeiden? Auf welche Weise wehrt sich die Soziologie gegen diese von ihr selbst konzipierte philosophisch-anthropologische *Bedrohung*? Und, um alle diese Diskussionspunkte in der übergeordneten Frage zu fokussieren, die diese ganze Untersuchung motiviert: *Was ist die Stellung des Menschen in der zeitgenössischen Soziologie?*

Im Folgenden wird hier wieder auf die Theorien von Habermas und Luhmann zurückverwiesen, um beide aus einem neuen, übergreifenderen Blickwinkel zu betrachten. Dabei besteht die Absicht, auf der Basis dieser zwei paradigmatischen zeitgenössischen Beispiele generelle Schlussfolgerungen für die gesamte (zeitgenössischen) Soziologie zu ziehen. Den Arbeiten beider Soziologen liegen theoretische Strukturen zugrunde, die bedeutende Vorbilder soziologischer Theorie in der Gegenwart darstellen. So, wie sich dies auch bei anderen Soziologen wie u.a. bei Talcott Parsons, Pierre Bourdieu, Margaret Archer, Bruno Latour usw. finden lässt, die hier zugunsten einer detaillierten Analyse zweier miteinander verbundener Theorien beiseitegelassen werden, vertreten Habermas und Luhmann eine Art Soziologie, die sich selbst seit den Klassikern als Wissenschaft des Sozialen bzw. der modernen Gesellschaft begreift. Ohne indes Vorschriften bezüglich der genaueren Art und Weise oktroyieren zu wol-

len, wie in der Soziologie vorgegangen werden soll – etwa, als ob sich z.B. Soziologie nur betreiben ließe, wie Habermas und Luhmann dies tun –, wird hier versucht, jene Elemente in deren Theorien zu identifizieren, die allgemein in der (zeitgenössischen) Soziologie zu sehen sind. Diese Elemente verweisen, was das Menschenproblem angeht, auf das formale Vorgehen der Soziologie und beziehen sich konkret auf die theoretischen-wissenschaftlichen Pfeiler, auf denen diese Disziplin seit ihrem Ursprung bis zu ihrem gegenwärtigen Ausdruck beruht. Kapitel 1 und 2 behandeln diesen Sachverhalt schon zum Teil. Im Folgenden soll er wieder aufgegriffen werden, um dadurch die schon erwähnte leitende Frage nach der Stellung des Menschen in der zeitgenössischen Soziologie zu beantworten.

Es sind drei Dimensionen oder Standpunkte, die sich aus dem Letzten ergeben und dem Kapitel eine entsprechende Struktur verleihen. Die erste Dimension verweist auf die *epistemische* Verfassung der Soziologie, die im Kapitel 1 im Rahmen der *Erkenntnisziele* und *Erkenntnisformen* der Klassiker der Soziologie beschrieben wird. Obwohl der Mensch seit den Klassikern bis zu den zeitgenössischen Soziologen diese interne Position zu verlassen scheint, lässt sich aus der Warte der soziologischen Anthropologie her eine Art Gegenstrom feststellen. Sowohl bei Habermas als auch bei Luhmann erweist sich, so die erste These des Kapitels, der Mensch letztendlich als eine Art *Erkenntnisvoraussetzung*, die als Korollarium der soziologischen Forschung zustande kommt [I]. Die zweite Dimension bezieht sich auf die *Architektur* der soziologischen Theorie (auf ihre *Theoriebildung*), die im knappen Exkurs im Kapitel 2 dargestellt wird und auf eine der sogenannten Erkenntnisziele der Soziologie innewohnende Differenzierung verweist. Dabei geht es um die theoretisch internen Ebenen der Soziologie, die bei der *Gesellschafts-* und *Sozialtheorie* identifiziert werden. Wenngleich sich die Soziologie an erster Stelle mit beiden Theorieebenen beschäftigt, wird in diesem Abschnitt die These aufgestellt, dass sich die Letzten ohne eine entsprechende *philosophisch-anthropologische Basis* nicht begreifen lassen [II]. Die dritte Dimension verweist auf die *disziplinäre* Konstitution der Soziologie, die ebenso in Kapitel 1 im Kontext des Anspruches der Soziologie auf Wissenschaftlichkeit erklärt wird. Hierbei wird der Versuch unternommen, die Position zu schildern, die die Soziologie in ihrer Verteidigung gegen jegliche philosophisch-anthropologische Bedrohung einnimmt. Daraus resultiert die letzte These des Kapitels: Der Mensch nimmt disziplinär in der zeitgenössischen Soziologie die Form eines *blinden Flecks* an, der operativ umge-

5. Die triadische Stellung des Menschen in der zeitgenössischen Soziologie

setzt und funktional wird, um nicht auf jenen Ort zurückzufallen, den die soziologische Theorie seit ihren Anfängen hinter sich lassen wollte, nämlich: auf ihre (oft verkannten) philosophischen Wurzeln [III]. Anhand dieser dreidimensionalen Erklärung, die durch die Beispiele der Theorien Habermas' und Luhmanns ausgearbeitet werden, schließt das Kapitel mit einer kurzen Reflexion über die allgemeine *Undurchsichtigkeit* dieser triadischen Stellung des Menschen in der zeitgenössischen Soziologie [IV].

I. Der Mensch als Erkenntnisvoraussetzung der Soziologie

Bei Betrachtung des Kerns der These der ursprünglichen Verdrängung des Menschen aus der Soziologie, die im Kapitel 1 dargestellt wird, ist rasch zu bemerken, wie tief und weit die Entstehung des soziologischen Denkens angelegt und begründet ist. Dabei handelt es sich u.a. um die Entwicklung einer wissenschaftlichen Perspektive, die sich von Anfang an im Einklang, doch vor allem im Gegensatz zum philosophischen Denkschema durchzusetzen versucht und ein eigenes *epistemisches Leitmotiv* mit sich bringt. Die epistemische Struktur der wissenschaftlichen Disziplinen, die Peter Weingart (2013: 41) folgend, in deren sich aus dem Forschungsprozess ergebenden internen Faktoren identifiziert wird, bildet die kognitive Dimension eines Faches, aus der im Fall der Soziologie der Mensch dann ausgeklammert werden muss. Solch epistemische Verdrängung bewegt sich auf zwei Bahnen, und zwar: auf jener der schon erwähnten *Erkenntnisziele* sowie jener der *Erkenntnisformen* der Soziologie.

Auf der Seite der Erkenntnisziele, die auch allgemein als Forschungsgegenstand einer Wissenschaft zu verstehen sind, erklärt sich die Verdrängung des Menschen als Folge der systematischen Einbeziehung der modernen Gesellschaft bzw. des Sozialen (vgl. Exkurs im Kapitel 2). Zweck der soziologischen Forschung ist nicht mehr, wie bei der philosophischen Anthropologie, der Mensch, sondern die, abstrakt ausgedrückt, soziale Wirklichkeit. Schon seit den Klassikern der Soziologie ist zu bemerken, wie sich diese Umstellung auf das Gesellschaftliche vollzieht. Ungeachtet der Form, die die moderne Gesellschaft oder das Soziale bei den Klassikern annimmt, wird der Mensch von vornherein durch solche konzeptuellen Entwicklungen ausgeschaltet. Ob die moderne Gesellschaft die Form des *Organismus* (Spencer), des *Kapitalismus* (Marx), der *Vielheit der sozialen Kreise im Staat* (Gumplowicz), einer *organischen Solidarität* (Durkheim) und eines allgemeinen *Rationalisierungsprozesses*

(Weber); und das Soziale die Form der *sozialen Vorgänge* (Comte), der *Arbeit* (Marx), der *sozialen Gesetze* (Gumplowicz), der *sozialen Tatbestände* (Durkheim), der *Wechselwirkung* und ihrer entsprechenden *Vergesellschaftung* (Simmel) oder des *sozialen Handelns* (Weber) annimmt, erscheint letztendlich gleichgültig: Die soziale Wirklichkeit setzt sich als soziologisches Forschungsinteresse durch, aus dem dann der Mensch verbannt wird (vgl. Kapitel 1, Abschnitt I).

Hinsichtlich der Erkenntnisformen, die auf die Methoden einer Wissenschaft verweisen, erklärt sich die Verdrängung des Menschen als Ergebnis der Umsetzung einer direkten Beobachtung der sozialen Wirklichkeit, die nur durch empirische Forschung ergänzt wird. Der Mensch bietet dabei keinen Zugang an, um das Gesellschaftliche zu erforschen. Ebenso ist bereits seit den Klassikern der Soziologie ersichtlich, wie sich die soziale Wirklichkeit auch methodologisch durchsetzt. Dabei sind es die sozialen Bedingungen, die die sozialen Szenarien selbst auslösen, womit sich die Klassiker beschäftigen. Nicht auf psychologischen, physiologischen oder i.A. anthropologischen Merkmalen beruht die soziologische Analyse. Sie geht eher von der Erfassung der sozialen Erscheinungen und ihrer sozialen Gesetze (Comte), von der Untersuchung sozialer Gruppen (Spencer), von der Beschreibung der ökonomischen Struktur der Gesellschaft (Marx), von der Erforschung der menschlichen Gemeinschaften (Gumplowicz), von der Klassifizierung des Rechts, des sozialen Milieus und der Grundvorstellungen und rituellen Handlungen (Durkheim), von der Erfassung der Dynamik der Wechselwirkung und ihrer Verkörperung in sozialen Gebilden (Simmel), oder vom Verständnis der Handlungsorientierungen durch die Konstruktion von Idealtypen (Weber) aus. Die Klassiker der Soziologie haben deshalb generell, ungeachtet der konkreten Form, – à la Durkheim – „darauf bestanden, soziale Tatsachen durch soziale Faktoren zu erklären“ (Mayntz 2001: 6). Die soziale Wirklichkeit eignet sich demnach den Bereich der Erkenntnisformen an, aus dem der Mensch ebenfalls verschwindet (vgl. Kapitel 1, Abschnitt II).

Nichtsdestotrotz darf das Vorherige nicht bloß als tote Geschichte betrachtet werden. Die Klassiker der Soziologie sind kein Museumsstück, sie vertreten keinen überholten Standpunkt. Die Tatsache, dass sie das kulturelle Gedächtnis der Soziologie repräsentieren (Käsler 2002a: 14) und identitätsstiftende Kontinuität schaffen (Stölting 2002: 13), ist keineswegs umsonst. Dadurch, dass die Klassiker der Soziologie neue „Sehweisen [einführen; R.A.], durch die neue Begriffe und neue Methoden geschaffen

werden“ (Käsler 2002a: 31), bereichern sie demnach die Soziologie mit der Etablierung jener Erkenntnisziele und Erkenntnisformen, die von der Nachkommenschaft – ob kritisch oder nicht – rezipiert werden und rückwirkend ihre Anerkennung als *Klassiker* möglich machen. Dieser Umstand kann natürlich auch bei den zeitgenössischen Theorien von Habermas und Luhmann festgestellt werden. Sowohl Habermas als auch Luhmann haben sich auf diesen von den Klassikern erst entworfenen Weg gemacht. Jeder Versuch, die Soziologie sprachtheoretisch (Habermas) bzw. systemtheoretisch (Luhmann) neu zu begründen, wird nicht nur in dem von den Klassikern der Soziologie erst bestimmten Rahmen umgesetzt, sondern auch im Einklang mit der schon beschriebenen Verfassung ihrer epistemischen Struktur. Die erklärte Verdrängung des Menschen aus den Erkenntniszielen und den Erkenntnisformen der Soziologie ist dementsprechend auch bei Habermas und Luhmann zu bemerken.

Die Erkenntnisziele der Theorie des kommunikativen Handelns von Habermas und der Systemtheorie von Luhmann finden sowohl auf dem Niveau der modernen Gesellschaft als auch auf dem Niveau des Sozialen statt. Bei Habermas wird das gesellschaftstheoretische Bild zweidimensional gefasst. Nach einer Reihe von Vertiefungen und Änderungen, die bis den 70er Jahren reichen, konzipiert Habermas Anfang der 80er Jahre die moderne Gesellschaft systematisch gleichzeitig als voneinander entkoppelte *Lebenswelt und System* (Habermas 1981b: 180). Diese Gesellschaftsdimensionen bilden sich dennoch erst auf der Basis der *sprachlich vermittelten Kommunikationen* heraus, die das Soziale zum Ausdruck bringen und sich, je nach dem, darin aufspalten, ob sie die Interaktionen inmitten der Lebenswelt *kondensieren* oder sie im System für einfache Funktionen *standardisiert* und von Geld und Macht in ihrer Rolle *ersetzt* werden. Bei Luhmann wird seinerseits das gesellschaftstheoretische Bild durch eine ebenso der Moderne eigene Dynamik geprägt. Luhmann versteht die Gesellschaft als eine *funktional differenzierte Gesellschaft*, die verschiedene Teilsysteme beinhaltet und demnach völlig azentrisch bzw. polyzentrisch wirkt. Jedes der Funktionssysteme (wie etwa u.a. das Rechtssystem, das Wirtschaftssystem, das politische System, etc.) ergibt sich aus emergenten *Kommunikationen*, die das Soziale schlechthin in Bewegung setzen, und als Synthese sui generis von Selektionen (Information, Mitteilung und Verstehen) gekennzeichnet werden. Das große Gesamtbild wird damit klar: Gleichgültig, ob die moderne Gesellschaft gleichzeitig als Lebenswelt und System bzw. als eine funktional differen-

zierte (Welt-)Gesellschaft und das Soziale als sprachlich vermittelte Kommunikation bzw. als bloße Kommunikation begriffen wird, bleibt der Mensch außerhalb des Zwecks der soziologischen Untersuchung (siehe ausführlicher in Abschnitt II).

Die Erkenntnisformen der Soziologien Habermas' und Luhmanns bleiben ebenso dem klassischen Erbe treu. Mit der Umsetzung einer sprach- (Habermas) und einer funktionsbasierten (Luhmann) Kommunikationstheorie scheint der Mensch keine Rolle zu spielen. Auf der einen Seite hängt die Entfaltung der kommunikativen Vernunft nicht mehr von der Qualität eines transzendentalen und allmächtigen Subjekts ab, sondern eher von der selbst generierten Bewegung der Geltungsbasis der Rede. Die Sprache verselbständigt sich von denjenigen, die sie möglich machen. Obwohl die sogenannte *Teilnehmerperspektive* immer noch – samt der Beobachterperspektive – ein wichtiger Teil der Habermas'schen Theorie ist, verkennt sie nicht die Macht des Kollektiven bzw. des Intersubjektiven, die sich durchsetzt. Da die Sprache kein „privates Eigentum“ ist, kann kein einzelner Teilnehmer „die Struktur oder gar den Verlauf von Prozessen der Verständigung und der Selbstverständigung kontrollieren“, so Habermas (2006: 25-26). Diese Figur, die sich dann sogar in *subjektlosen Kommunikationskreisläufen* niederschlägt (Habermas 1992: 170; Brunkhorst 2006: 39), ähnelt auf der anderen Seite der Luhmann'schen Beschreibung, in der – sogar noch kontingenter – die kommunikativen Variationen in Form von Selektionen die Geschichte mit manchmal guten, zu meist jedoch schlechten Folgen fortschreiben (Brunkhorst 2006: 39). Die Kommunikation wirkt dabei ausdifferenzierend und zugleich emergent, solange sie erst durch die vollständige Synthese von Information, Mitteilung und Verstehen erzeugt wird. Die Ausdifferenzierung, die diese Realität sui generis ermöglicht, bezieht sich demnach und damit „auf die Geschlossenheit des Zusammenhanges der Selektionen, auf die darin liegende Selektion der Selektionen“ (Luhmann 2012: 200). Kommunikation ist von daher ein völlig „eigenständiger, autonomer, selbstreferentiell-geschlossener Vorgang des Prozessierens von Selektionen“ (Luhmann 2012: 205), die die bei den Menschen zu erkennenden psychischen Systeme aus der kommunikativen Dynamik nimmt und in ihrer Umwelt setzt.

In dieser bei Habermas und Luhmann zu erkennenden Omnipotenz der (sprachlichen) Kommunikation wird also die Distanz zum Menschen nicht nur inhaltlich, sondern auch methodologisch verstärkt. Inmitten der erwähnten Sprachspiele bzw. der Fremdbeobachtungen von Alter und Ego

scheint der Mensch zu verschwinden, ohne Spuren zu hinterlassen bzw. ohne notwendigerweise zum Problem zu werden. Die kommunikative Dynamik konstruiert sich nicht nur selbst *emergent*, sondern versucht auch, in diesem Prozess sich selbst zu erfassen. Der bereits genannte und vielzitierte Durkheimsche Grundsatz, *Soziales nur durch Soziales zu erklären*, fasst diese Tendenz zusammen, die, wie bei den Klassikern gesehen, den „Beginn aller Soziologie als selbständige Wissenschaft“ (König 1970: 21) prägt, und mittlerweile, wie bei Habermas und Luhmann, überall in der Soziologie wahrnehmbar ist (Mayntz 2001: 6). Davon ausgehend, scheinen die Würfel, was den Menschen angeht, gefallen zu sein: Durch die Entfaltung der kommunikativen Semantik, die sich bei den Erkenntniszielen und den Erkenntnisformen der Soziologie durchsetzt, wird der Mensch letztendlich, wie bei den Klassikern, aus dieser zweidimensionalen epistemischen Struktur verdrängt.

Doch der Schein kann bekanntlich trügen: Der bloße Anspruch auf oder sogar die scheinbare Umsetzung einer Art epistemischer Verdrängung des Menschen, reicht nicht, um den beabsichtigten Zweck vollkommen zu erreichen. Wie schon in den Kapiteln 3 und 4 umfänglich dargestellt und in der Einleitung nochmals kurz zusammengefasst, werden aus der Perspektive einer soziologischen Anthropologie die Theorien Habermas' und Luhmanns dekonstruiert, was deutlich zeigt, wie sich ein zweidimensionales Vorverständnis des Menschen einschleicht, das die gesetzten Ansprüche auf dessen Verdrängung ignoriert, obwohl es diesen dennoch, wie weiterhin gezeigt wird, nicht vollkommen entgegensteht. Während der sogenannte *Rohmensch* auf die leibliche Kondition (Habermas) bzw. auf die rudimentäre Einheit der Autopoiesis des Lebens und des Bewusstseins (Luhmann) verweist, mit der der Mensch als Mensch geboren wird, bezieht sich das *Subjekt* auf die kommunikative Kompetenz (Habermas) bzw. auf die Sinnkompetenz (Luhmann), die der Rohmensch in seiner Einbettung in der wesentlich durch Kommunikationen reproduzierten Gesellschaft gewinnt. Die Fragen, die sich dabei aus dem Ganzen ergeben, sind offenkundig: Wie lässt sich begreifen, dass der Mensch aus der epistemischen Struktur der (zeitgenössischen) Soziologie verdrängt wird, ohne völlig zu verschwinden? Wie erklärt sich dieses letztendlich *innere Scheitern* seiner epistemischen Verdrängung? Wie und wo ist dann der Mensch zu finden? *Was ist die epistemische Stellung des Menschen in der zeitgenössischen Soziologie?*

Um diese Fragen zu beantworten, wird es erforderlich, eine erste generelle These aufzustellen. Beim Blick auf die Theorien von Habermas und Luhmann – wenn nicht gar auf die Klassiker der Soziologie –, lässt sich die Existenz von *Vorverständnissen* des Menschen erkennen, die sich auf einem epistemisch basalen Niveau entfalten. Davon ausgehend wird hier die These aufgestellt, dass der Mensch sich in diesem Kontext als eine Art Voraussetzung für die von der Soziologie zu erzeugende Erkenntnis erweist. Mit der bereits entwickelten Semantik gesagt: der Mensch, der aus den Erkenntniszielen und den Erkenntnisformen der Soziologie verdrängt wird, findet dabei einen Platz als allgemeine soziologische *Erkenntnisvoraussetzung*. Obwohl der Zweck und die Form der soziologischen Analysen von philosophisch-anthropologischen Faktoren wie dem des Menschen beräumt sind, wird Letzterer in der Unsichtbarkeit seiner Präsupposition aufgehoben (siehe auch unten III).

Auf diese Kondition soziologischer Erkenntnisvoraussetzung wird bei der Habermasschen und Luhmannschen Theorie teilweise verwiesen (siehe Kapitel 3 und 4). Im Hinblick einerseits auf die sprachlich vermittelte Kommunikation und die damit entstehenden Gesellschaftsdimensionen (Lebenswelt und System) wird klar, wie der Mensch ausgestattet sein muss, damit diese emergierende Realität soziologisch beschrieben werden kann. Ohne die präsupponierten Kompetenzen, die der Rohmensch in seiner Einbettung in der Gesellschaft erwirbt und die aus ihm ein erkenntnis-, sprach- und handlungsfähiges Subjekt machen, wird das Entstehen des Sozialen unbegreiflich. Nur, indem der Rohmensch ein System von Sprechakten beherrscht, das ihn, dank der damit sich formierenden kommunikativen Kompetenz, zum Subjekt transformiert, kann dann die soziale Wirklichkeit in Form von Lebenswelt und System richtig verstanden werden. Wird die Kommunikation andererseits als Synthese dreier Selektionen und unter dem Aspekt der damit entstehenden, funktional differenzierten Gesellschaft betrachtet, wird ebenso klar, wie der Mensch aussehen muss, damit diese ganze systemtheoretische Realität konzipiert werden kann. Ohne das vorausgesetzte Unterscheidungsvermögen, das sich der Rohmensch durch den Erwerb der Sinnkompetenz aneignet und das aus ihm einen sinnhaften Selektor macht, können zunächst die kommunikativen Selektionen (Information, Mitteilung und Verstehen) und danach auch die verschiedenen Teilsysteme nicht erfasst werden (siehe ausführlicher unter II).

5. Die triadische Stellung des Menschen in der zeitgenössischen Soziologie

Vom Letzten ausgehend, kann der Mensch innerhalb dieser ganzen kommunikationstheoretischen Weltanschauung zwar nicht mehr imstande sein, das soziale Leben eindimensional zu erklären, solange es emergent verstanden wird, doch wenigstens, es epistemisch zu ermöglichen. Der Mensch, der solche Realität nicht unter Kontrolle bringen kann, wird dennoch als soziologische Erkenntnisvoraussetzung betrachtet – oder, praktisch gesehen, als *Ermöglicher der sozialen Wirklichkeit*, als *Kompetenzenverleiher*, insofern eben diese soziale Wirklichkeit die physiologischen und sozialen Kompetenzen des Ersten zum Emergieren benötigt. Die Soziologie verdrängt gewiss den Menschen aus ihrem epistemischen Mittelpunkt, kann aber damit seine ganze basale, ermöglichende Funktion nicht negieren. Indem er als erkenntnis-, sprach- und handlungsfähiges Subjekt (Habermas) bzw. als sinnhafter Selektor (Luhmann) berücksichtigt wird, verliert zwar der Mensch bzw. der Menschenbegriff seine ehemalige, in der Philosophie festzustellende, absolut konstituierende Rolle, ohne jedoch vollkommen zu verschwinden: Der Mensch geht in eine Erkenntnisvoraussetzung über, die die Erfassung der sozialen Sphäre ermöglicht und so dementsprechend unverzichtbar wird.

Die Unerlässlichkeit des Menschen für die Entwicklung der soziologischen Erkenntnisse schmälert indes die Omnipotenz des Gesellschaftlichen nicht, sondern *setzt sie in Kontext*. Das wird besonders klar bei der ererbten Durkheimschen Parole, *Soziales nur durch Soziales zu erklären*. Jene *Kontextualisierung* ist der Punkt, auf dem eine soziologische Anthropologie zu beharren hat. Wolf Lepenies fasst dieses Leitmotiv folgenderweise zusammen: „Einer Täuschung unterliegen wir, wenn wir glauben, gesellschaftliche Phänomene durch die Bestimmung des Menschen erklären zu können, aber ebenso geben wir uns einer Illusion hin, wenn wir meinen, den Menschen als ein Produkt der Natur im Rahmen von Gesellschaftstheorien nicht berücksichtigen zu müssen“ (Lepenies 1977: 14). Zwar muss diese *Berücksichtigung* begrenzt werden, insoweit sich die Soziologie – zu Recht! – an erster Stelle mit der modernen Gesellschaft bzw. mit dem Sozialen beschäftigt, doch kann es nicht übersehen werden, dass ihr – wenn nicht allgemein den Sozialwissenschaften – epistemische Vorannahmen zugrunde liegen, die sich, in diesem Fall, auf die dort vorverstandene menschliche Natur beziehen (siehe unten II). Obwohl die soziale Wirklichkeit, wie bei Habermas und Luhmann festzustellen ist, bestimmte „Eigengesetzlichkeiten [hat; R.A.], die sich nur durch das Soziale selbst erklären lassen“ heißt dies alles noch lange nicht, dass sich einfach „am

Wesen des Menschen“ vorbeigehen ließe (Griese 1976: 93). Selbst Durkheim besteht darauf. Dem französischen Soziologen zufolge würde jeder seinen „Gedankengang absonderlich mißverstehen, wenn man (...) den Schluß ziehen wollte, daß die Soziologie (...) vom Menschen und seinen Fähigkeiten abstrahieren soll oder auch nur kann“ (Durkheim 1970: 189). Wenngleich sich die soziale Wirklichkeit, wie bei Habermas und Luhmann, vom Menschen nicht domestizieren lässt, müssen *bestimmte* physiologische und soziale Kompetenzen für die nachträgliche emergente Verarbeitung präsupponiert werden, die in jener Realität sui generis stattfindet.

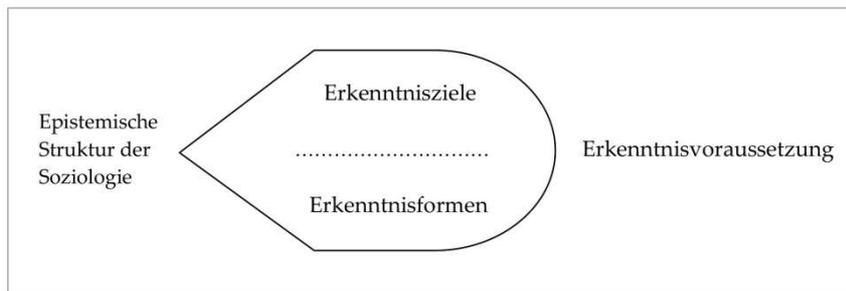


Abbildung 5.1: Der Mensch als Erkenntnisvoraussetzung der Soziologie; Quelle: R.A.

Aus diesem Grund darf die Soziologie nicht so zu tun, als ob der Mensch in ihr völlig verschwände. Die Soziologie ist, wie Ralf Dahrendorf (1965: 91) berechtigterweise bemerkt, „im Hinblick auf die Erkenntnis der menschlichen Natur in einer schwierigen und nicht widerspruchsfreien Lage. Ihre Theorien haben zunächst mit dem Wesen des Menschen nichts zu tun. Da diese Theorien jedoch Annahmen [anthropologischer Natur; R.A.] voraussetzen (...) darf die Soziologie nicht auf eine Stellungnahme“ zu solchen Elementen verzichten. Aus der Perspektive einer soziologischen Anthropologie erweist sich diese Widersprüchlichkeit dennoch als logisch und konstituierend. Der Kern dieser Problematik hat sogar eine lange Geschichte in der Soziologie. Innerhalb der der Soziologie inwohnenden Unterteilung, die Simmel beispielsweise 1917 in *Grundfragen der Soziologie* unternimmt, wird die *Philosophische Soziologie* – in Abgrenzung zur *Allgemeinen* und zur *Formalen Soziologie* – als jener Bereich identifiziert, in dem solchen wichtigen Voraussetzungen Raum ge-

geben wird. Dabei verweist Simmel auf jene erkenntnistheoretischen und metaphysischen Elemente, die seitens der Soziologie in ihrem Vorgehen stets präsupponiert – wenngleich auch verkannt – werden. Die Interpretation ist klar: die verschiedenen Aufgaben der einzelnen Sozialwissenschaften, so wie der Soziologie, könnten laut Simmel (1984: 30) „gar nicht behandelt werden, wenn nicht gewisse Begriffe, Axiome, Verfahrensweisen indiskutabel vorausgesetzt würden“, innerhalb welcher diese erwähnte philosophisch-anthropologische Dimension besonders hervorgehoben werden kann (siehe Kapitel 2; auch Chernilo 2017; Alvear 2016). Da, wo die Soziologie Stellung zur Gesellschaft nimmt, bezieht sie unmittelbar Stellung zum Menschen. Nicht umsonst sind *self and society twin-born* (Colley). Die soziale Wirklichkeit – sei es in Form der modernen Gesellschaft oder des Sozialen – und der Mensch erweisen sich dementsprechend als zwei Seiten derselben epistemischen Medaille. Während die eine Seite der durch die Erkenntnisziele und Erkenntnisformen der Soziologie ausgeleuchteten Fläche der Medaille entspricht, die demzufolge oben auf liegt, korrespondiert die andere Seite mit jenem philosophisch-anthropologischen Teil der Medaille, der aufliegt und so im Dunkel verborgen ist, von der soziologischen Anthropologie zum Licht gedreht werden möchte, und so doch immer als unverzichtbare Voraussetzung der Ersten erscheint.

Nichtsdestotrotz bedeutet *Voraussetzung*, wie sich in der Marxschen Kritik an Smith und Ricardo lesen lässt, keineswegs *Ausgangspunkt*. Die von Marx so bezeichneten *Propheten des 18. Jahrhunderts* folgten der Idee, dass der Mensch als epistemischer Ausgangspunkt der Geschichtsschreibung konzipiert werden soll (Marx 1974b: 615). Etwas, was sich nur als falsch erweisen kann. „Die aller Geschichte und Gesellschaft vorausgesetzte Existenz des physischen Menschen“ bildet, so Karl Korsch (1967: 130; Hervorhebung R.A.) diesen Punkt zusammenfassend, „für dieses System zwar *die selbstverständliche wissenschaftliche Voraussetzung. Sie bildet aber nicht seinen Ausgangspunkt*“. Die Marxsche Beobachtung ähnelt im Übrigen der Kritik Ludwig Gumplowicz' an der Geschichtsphilosophie, die ihm zufolge von Anfang an einen geschlossenen und fertigen „Begriff einer einheitlichen Menschheit zu ihren Untersuchungen mitbringt“ (Gumplowicz 1928: 183-184), aus dem alles andere abgeleitet wird. Das Pendel bewegt sich jedoch innerhalb der Wissenschaft in die andere Richtung. Im Gegensatz zur Geschichtsphilosophie könne die Soziologie zu einem Begriff der Menschheit „überhaupt nur am Schlusse ih-

rer Untersuchungen gelangen“, so Gumpłowicz (1928: 184-185). Abstrakt gesehen wird auf der Basis der Rekonstruktion, die in der vorliegenden Arbeit im Rahmen einer soziologischen Anthropologie unternommen wird, klar, dass die erwähnte Erkenntnisvoraussetzung nur als eine Präsupposition verstanden werden kann, die demnach *a posteriori* entfaltet und rekonstruiert wird. Sie ergibt sich dadurch, wie Gumpłowicz postuliert, am Schluss, d.h. als *Korollarium* des soziologischen Vorgehens, als *Ende* der soziologischen Analyse, als *Ergebnis* (Endrueit 1999: 5-6) oder *Effekt* (Bröckling 2013: 116) einer Forschung, die sich immer noch an erster Stelle mit der modernen Gesellschaft bzw. mit dem Sozialen beschäftigt.

Aus diesem Grund wird verständlich, dass das, wie sich im vierten Band der *Frankfurter Beiträge zur Soziologie* lesen lässt, „was die traditionelle Philosophie als das Wesen der Menschen dachte, (...) vom Wesen der Gesellschaft“ und ihrer von der Soziologie beschriebenen Dynamik erst erklärt wird (Institut für Sozialforschung 1956: 35). Jene Erkenntnisvoraussetzung der Soziologie wird somit nicht zuletzt von ihren Erkenntniszielen und Erkenntnisformen gebildet. Das uralte Konstituierende wird nun zum Konstituierten. Das alteuropäische Maß aller Dinge (Protagoras) verliert dabei seine ewige Vorherrschaft. Es ist nicht mehr *das Maß*, was *alle Dinge* konstituiert, sondern umgekehrt. Es ist die soziale Wirklichkeit, die ihr philosophisch-anthropologisches Maß selbst konstituiert, ob gewollt und bewusst oder nicht. Der Mensch erhebt sich daher als unverzichtbares *Korollarium* des soziologischen Denkens, dessen Form – als *Modellmensch* – nach dem Maß des Gesellschafts- bzw. Sozialbilds angefertigt wird (Bahrtdt 1961: 5). Er wird da genau stilisiert und gekürzt, wo diese emergente Realität definiert oder bloß gedacht wird. Die Soziologie, die von jeder Verbindung mit der (philosophischen) Anthropologie nichts wissen will, lebt daher von einem konstruierten Menschenbild, das vom Gesamtaspekt des Menschen abstrahiert, dünner wird. Während also die Natur dieser Stilisierungen, d.h. der Menschenbilder, von den jeweiligen Gesellschafts- bzw. Sozialbildern abhängt, wird die Beziehung zwischen diesen beiden Niveaus (Mensch und soziale Wirklichkeit) innerhalb der Soziologie systematisch und pausenlos hergestellt. Ohne diese gewissen Vorstellungen über die Eigenschaften, die allen Menschen zukommen, wenn sie geboren werden und dann am Sozialen teilnehmen, könnte die Soziologie keine Aussagen über die Sozialwelt formulieren (Bahrtdt: 1961: 2). Dabei geht es demnach nicht um isolierte Fälle, sondern eher darum,

5. *Die triadische Stellung des Menschen in der zeitgenössischen Soziologie*

wie sich im Folgenden zeigt, um Elemente struktureller Art, die als solche über jede theoretische Besonderheit hinausgehen.

II. *Der Mensch als philosophisch-anthropologische Basis der Soziologie*

Bei erneuter Beschäftigung mit den theoretischen Pfeilern der Soziologie wird erkennbar, dass die sogenannte Verdrängung des Menschen – so wie ihr Scheitern – stabilere Eigenschaften annimmt. Dafür wird aber eine nahe Beobachtung des soziologischen Forschungsbereichs erforderlich, bei dem die epistemische Interpretation der Soziologie suspendiert wird, um Letztere aus der Perspektive ihrer Theoriebildung betrachten und dadurch noch an konzeptueller Weite für die hier zu vollziehende Analyse gewinnen zu können. Sobald die Erkenntnisziele der Soziologie – frei von ihrer epistemischen Textur – *intern* und *ausführlicher* betrachtet werden, lässt sich eine theoretisch innere Differenzierung feststellen, die die gesamte *Architektur* der soziologischen Theorie mitbestimmt. Auf diese Unterscheidung ist schon im Kapitel 2 kurz verwiesen, und wird jetzt erneut eingegangen, um die strukturelle Magnitude der philosophisch-anthropologischen Frage nach dem Menschen zu thematisieren. Der Kern dieser der soziologischen Theorie internen Differenzierung ergibt sich aus der intellektuellen Beschäftigung, die die Soziologie seit eh und je mit ihren Erkenntniszielen (die moderne Gesellschaft und das Soziale) leistet und nach Juan Miguel Chávez (1989) und Gesa Lindemann (2009; 2011) durch den Unterschied von Gesellschafts- und Sozialtheorie zusammengefasst werden kann.

Auf der einen Seite wird bei der Gesellschaftstheorie diejenige Dimension innerhalb der soziologischen Theorie herausgestellt, die sich eben mit der Gesellschaft als *modernem Phänomen* befasst. Dies zielt gemeinhin auf die Ergebnisse einer konkreten Sozialtheorie (siehe unten), die – auf empirischen Daten beruhend – eine Diagnose der Besonderheit der Moderne als ein konkreter historischer Prozess zu rekonstruieren ermöglichen⁴⁵ (Chávez 1989: 8). Dieser Interpretation folgend, handelt es sich um

45 Diese partikulare „enge“ Bedeutung von Gesellschaftstheorie, auf die in dieser Arbeit verwiesen wird (siehe auch Kapitel 2), unterscheidet sich Lindemann (2009: 30-31) zufolge von Gesellschaftstheorien im Sinne *all-*

solche theoretischen Konzeptualisierungen, die sich „auf historische Großformationen beziehen“ (Lindemann 2009: 20), die Moderne also spezifisch kennzeichnen und daraufhin keinen überzeitlichen Geltungsanspruch erheben. So wie es bereits der erste Abschnitt mit erkenntnistheoretischen Wörtern erklärt, wird der Mensch aus dieser historisch- und gesellschaftsorientierten Analyse verdrängt. Im Horizont der Beschreibung des Übergangs zur modernen Gesellschaft hat der Mensch keine Resonanz. Im Einklang mit den schon dargestellten theoretischen Positionen der Klassiker der Soziologie lässt sich bei Habermas und Luhmann bemerken, wie sich jene gesellschaftstheoretische Begriffsbildung vom Anthropologischen entfernen lässt.

Das gesellschaftstheoretische Bild hat einerseits bei Habermas von vornherein eine zweidimensionale Kontur und wird, wie oben kurz zusammengefasst, als Ergebnis einer Reihe von Vertiefungen und Änderungen konzipiert, die seine theoretische Auffassung erfahren hat. Die anfängliche Formulierung befindet sich 1954 in *Die Dialektik der Rationalisierung*. Dabei trifft Habermas (1970c [1954]) eine Unterscheidung zwischen Lebensraum und Werkraum, die bis zu den 70er Jahren, zumindest in ihrem Geist, behalten wird. Diese gesellschaftliche Differenzierung nimmt später in *Technik und Wissenschaft als ‚Ideologie‘* die Form einer Differenz von soziokultureller Lebens- und technischer Arbeitssphäre an, die von einer Annäherung an die Systemtheorie profitiert. Aus diesem Grund gelangt Habermas 1981 in seinem Opus Magnum *Die Theorie des kommunikativen Handelns* zum endgültigen Bild der modernen Gesellschaft. Ihm zufolge soll die moderne Gesellschaft *gleichzeitig* als voneinander entkoppelter Lebenswelt und System konzipiert werden (Habermas 1981b: 180). Nur bei der Binnenperspektive der Lebenswelt verbleibend – wie etwa bei Mead –, wird die Entwicklung eines Systems ausgeblendet, das durch Selbsterhaltung und -steuerung geprägt wird. Wird aus der Beobachterperspektive bloß das Funktionieren des Systems betrachtet – wie etwa bei Luhmann –, wird die Entfaltung einer Lebenswelt beiseitegelassen, die immer noch durch normatives Einverständnis gekennzeichnet ist. Die Diagnose bezüglich der modernen Gesellschaft erschöpft sich aber nicht darin. Laut Habermas ist die Entkopplung von System und Lebens-

gemeiner Gesellschaftstheorien, bei denen Aussagen über Gesellschaftsbildung im Allgemeinen – so wie z.B. bei dem universell orientierten A-G-I-L-Schema Parsons' – enthalten sind.

welt in der Moderne so weit gegangen, dass es zu einem Kolonialisierungsprozess gekommen ist, bei dem die Imperative des Systems (d.h. Geld und Macht) „von außen in die Lebenswelt – wie Kolonialherren in eine Stammesgesellschaft – ein[dringen]“ (Habermas 1981b: 522; H.i.O.) und ihre Strukturen zerreißen. Bei diesem Eindringen der systemischen Medien wird eine Reihe von Sozialpathologien generiert, die Habermas dazu führen, die Entfremdungstheorie auf den neuesten Stand zu bringen und so die *kritische* Gesellschaftstheorie zu aktualisieren (siehe den Exkurs im Kapitel 3).

Führt die radikale soziale Differenzierung von Lebenswelt und System zu einer schädlichen Kolonialisierung, wird andererseits dieses Phänomen bei Luhmann betäubt und gleichzeitig systemisch abstrahiert. Die gesellschaftstheoretische Diagnose der Moderne bleibt bei dem Systemtheoretiker im Einklang mit den Klassikern der Soziologie – wenngleich verschärft –, die schon immer Differenzierungsdynamiken festzustellen versucht haben (vgl. Mascareño 2008). Der Leitbegriff lautet bei Luhmann *funktionale Differenzierung*. Die moderne Gesellschaft wird dem Primat der funktionalen Differenzierung unterworfen, bei der unterschiedliche System-Umwelt-Differenzen erzeugt werden, aus denen dann verschiedene Teilsysteme (wie u.a. das Wirtschaftssystem, das politische System, das Rechtssystem, das Wissenschaftssystem, das Erziehungssystem, usw.) entstehen. Dabei geht es laut Luhmann aber keineswegs um eine Reformulierung des alten Paradigmas des Ganzen und seiner Teile. Die von Luhmann angestrebte Umstellung von Einheit auf Differenz wird hierbei radikalisiert. Demzufolge rekonstruiert *jedes* Teilsystem das umfassende System (die Gesellschaft) durch „eine eigene (teilsystemspezifische) *Differenz von System und Umwelt*“ (Luhmann 1997: 598). Aus diesem Grund besitzt die moderne Gesellschaft kein richtiges Zentrum. Sie wird vielmehr polyzentrisch, solange *jedes* Teilsystem eine eigene narzisstische Vorgehens- und Beobachtungsweise entwickelt, bei dem es sich selbst als Zentrum betrachtet und aus dem heraus alles andere sinnlos wirkt. Auf der Ebene dieser Gesellschaftstheorie gibt es demnach keinen Platz für den Menschen bzw. für eine (philosophische) *Anthropologie*. Die Moderne lässt sich vom Menschlichen nicht erfassen.

Auf der anderen Seite wird bei der Sozialtheorie jenes soziologische Unterfangen hervorgehoben, das sich mit dem beschäftigt, was allgemein als der exklusive Gegenstand der Soziologie identifiziert werden kann, d.h. mit dem Sozialen. Solch eine Dimension verweist auf das Bemühen

einer Beantwortung der Frage, wie sich eine autonome bzw. eine emergente soziale Ordnung bildet und reproduziert (Chávez 1989: 7). Die Sozialtheorie wird auf diese Weise der Bestimmung derjenigen Operationen gerecht, die „die Soziologie als konstitutiv für eine Sozialwelt vorschlägt“ (Chávez 1989: 7; Übersetzung R.A.). Sie grenzt damit das Soziale von dem Nicht-Sozialen ab; eine Differenz, die trotz der verschiedenen Formen, die das Soziale bzw. das Nicht-Soziale annimmt, einen universellen Erkenntnisanspruch erhebt (Chávez 1989; Lindemann 2009). Nun korreliert die epistemisch formulierte These der Verdrängung des Menschen auch, wie schon argumentiert, mit dieser theoretischen Ebene. Dabei hat aber das Verschwinden des Menschen wegen der erwähnten Struktur der Sozialtheorie umfangreichere Folgen als bei der Gesellschaftstheorie. Im Kontext der Frage nach der Operation, die das soziale Leben schlechthin in Gang bringt, wird der Mensch dank des genannten universellen Anspruches dieser emergenten Realität nicht spezifisch aus der modernen oder vormodernen sozialen Dynamik, sondern aus *jeder* zeitlich sichtbaren Form des Sozialen verdrängt. Die Formalität der Kategorien, die diese Operation definieren und so den Menschen ausschließen, lässt sich ebenso bei den analysierten zeitgenössischen Soziologen bemerken.

Die Sozialtheorien Habermas' und Luhmanns bleiben aber dank der ihnen zugrundeliegenden kommunikativen Wende, die den Einfluss des philosophisch-anthropologischen Denkschemas aufzuheben scheint, noch enger miteinander verbunden als ihre jeweiligen Gesellschaftstheorien. In *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns* stellt Habermas im Kontext einer Diskussion um die Erzeugungstheorie der Gesellschaft klar, dass u.a. die Bewusstseinsphilosophie nicht mehr angemessen ist, um Sozialtheorie zu betreiben. Dieses Unterfangen kann hingegen laut Habermas (1995a: 39) nur durch einen anderen Ansatz geleistet werden, der mit der erwähnten kommunikativen Wende der Soziologie korrespondiert, und zwar durch eine Theorie der erwähnten *sprachlich vermittelten Kommunikation*. Die sprachlich vermittelte Kommunikation wird als die Basisoperation der soziologischen Theorie Habermas', als ein für seinen Gegenstandsbereich konstitutives Merkmal (Habermas 1995a: 12) identifiziert, das grundlegend für die ganze Sozialwelt wirkt, d.h. sowohl für die Lebenswelt als auch für das System. Dabei wird, wie gesehen, eine der sprachlich vermittelten Kommunikation innere Unterscheidung von *Kondensierung* und *Standardisierung* entfaltet, je nachdem, ob sie im lebensweltlichen oder im systemischen Kontext beobachtet wird.

Während also die sprachlich vermittelte Kommunikation in der Lebenswelt die Interaktionen in der Form von Sprachspielen *kondensiert*, wird sie im System *standardisiert* und von Medien wie Macht und Geld in ihrer Rolle *ersetzt*.

Ist die *Gesellschaft der Gesellschaft* der allgemeine Schlüssel für das Verständnis der Luhmannschen Gesellschaftstheorie, gilt *Soziale Systeme* als ebenso wichtig für das Verständnis seiner Sozialtheorie. In diesem 1984 veröffentlichten Werk trifft Luhmann die Entscheidung zur Bestimmung der Kategorie, die das Soziale als eine autonome Ordnung bildet und reproduziert. Dabei entscheidet sich Luhmann, wie gesehen, für Kommunikation und definiert sie, ausgehend von der Rezeption der Idee des *Sinnbegriffs* Husserls, als ein Prozessieren bzw. als eine Synthese von Selektionen – Information, Mitteilung und Verstehen – (Luhmann 2012: 194; 2008e), bei denen mindestens zwei Beteiligte (*Ego* und *Alter*) in kommunikative Dynamik eintreten. Wichtig in diesem Zusammenhang ist allerdings, zu berücksichtigen, dass man nach Luhmann von Kommunikation nur reden kann, sobald diese drei erwähnten Selektionen stattgefunden haben. Und das heißt: „Es gibt keine Information außerhalb der Kommunikation, es gibt keine Mitteilung außerhalb der Kommunikation, es gibt kein Verstehen außerhalb der Kommunikation“ (Luhmann 2008e: 113-114). *Kommunikation ist daher immer koordinierte und emergente Selektivität*. Sie besteht dadurch aus einem völlig eingeschlossenen (auto-poietischen) „Vorgang des Prozessierens von Selektionen“ (Luhmann 2012: 205), aus denen alles andere in der Umwelt gesetzt wird. Die sozialtheoretische Beobachtung lässt sich dann insgesamt, wie bei der Gesellschaftstheorie, ebenso wenig vom Menschlichen bestimmen.

So betrachtet, zeigt die hierbei problematisierte Verdrängung des Menschen nicht nur eine epistemische Säule. Innerhalb dieser beiden Ebenen der soziologischen Theoriebildung, die bei der Gesellschafts- und Sozialtheorie erschlossen werden, verschwindet ebenso der Mensch. Die gesellschaftstheoretische Diagnose der Moderne und die Sozialtheorie zielen auf Realitätsordnungen, die kein Verständnis für philosophisch-anthropologische Elemente zu besitzen scheinen. Sei es im Kontext der Entkopplung von System und Lebenswelt – und der nachträglichen Kolonialisierung der Letzteren durch systemische Imperative – bzw. der funktionalen Differenzierung oder im Rahmen der universell geltenden (sprachlichen) Kommunikationen: der Mensch wird aus dieser ganzen soziologischen Beschreibung verdrängt. Die *Architektur* der soziologischen

Theorie lässt daraufhin nur Strukturen und Materialien erkennen, die der Semantik des Gesellschaftlichen entsprechen. Höhe, Räumlichkeit, Konsistenz usw. sind einem besonderen Code überlassen, innerhalb dessen die philosophisch-anthropologische Form keinen Sinn macht. Nur gleichsam gesellschaftliche Werkzeuge und -stoffe können bei der Konzipierung der Architektur der soziologischen Theorie und ihrer folgenden Umsetzung verwendet werden.

Nichtsdestotrotz kann das bloße Aussehen einer bestimmten Architektur oder Struktur, wie bei der soziologischen Theorie, nicht unmittelbar als endgültig gelten. Die Realität, das *Konkrete* (Kosík) erschöpft sich nicht in dem Sichtbaren. Wie oben nochmals zusammengefasst, wird deutlich, sofern die soziologischen Theorien Habermas' und Luhmanns aus der Perspektive einer soziologischen Anthropologie in Betracht gezogen werden, wie sich ein zweidimensionales Vorverständnis des Menschen einmengt, das sowohl auf physiologische, an den Rohmenschen gebundene, als auch auf soziale, an das Subjekt gebundene Fähigkeiten verweist. Während sich, wie gesehen, das Physiologische auf die Idee des Leibseins (Habermas) und die rudimentäre Einheit der Autopoiesis des Bewusstseins und des Lebens (Luhmann) bezieht, zielt das Sozialanthropologische auf die in der Gesellschaft formierte kommunikative Kompetenz (Habermas) und Sinnkompetenz (Luhmann). Die Fragen, die sich in diesem Kontext ergeben, sind ersichtlich: Wie ist es zu begreifen, dass der Mensch aus der Architektur der soziologischen Theorie verdrängt wird, ohne völlig zu verschwinden? Wie erklärt sich dieses letztendlich *innere Scheitern* seiner theoretischen Verdrängung? Wie und wo ist dann der Mensch zu finden? *Was ist die theoretische Stellung des Menschen in der zeitgenössischen Soziologie?*

Auf der Suche nach einer Antwort auf diese Fragen wird es notwendig, eine zweite übergreifende These aufzustellen. Bei der Betrachtung der Theorien von Habermas und Luhmann sind zahlreiche philosophisch-anthropologische Vorannahmen zu konstatieren, die sich bei der Architektur dieser soziologischen Theorien gleichsam einschleichen. Aus diesem Grund wird hier die These aufgestellt, dass sich der Mensch im Kontext dieser theoretischen Struktur der Soziologie als ein philosophisch-anthropologisches Fundament bzw. als eine philosophisch-anthropologische Basis begreifen lässt, ohne welche sich kein soziologischer Überbau erheben kann. Der Mensch, der aus der Architektur der soziologischen Theorie, d.h. aus der Gesellschafts- und Sozialtheorie, ver-

drängt wird, findet dennoch Zuflucht in deren tiefstem Grund – in der Form einer *philosophischen Anthropologie*. Die Basis fungiert damit als theoretischer Rückzugsort vor einem überhasteten Vergessen des Menschen, das sich auf der Fassade der soziologischen-theoretischen Arbeit abzuspielen scheint (siehe auch Abschnitt III).

Bei den Analysen der Habermasschen und Luhmannschen Theorien (Kapitel 3 und 4), so wie auch im letzten Abschnitt, wird bereits auf diese grundlegende Kondition der philosophisch-anthropologischen Dimension verwiesen, auf die sich hier jetzt, in Verbindung zu den anderen Theorieniveaus, systematischerweise bezogen wird. Wird dieser grundlegende Status auf die verschiedenen Ebenen der soziologischen Theoriebildung abstrahiert, bleibt nur eine Auffassung übrig: ohne strukturelle Basis kein folgender Überbau. Innerhalb dieses ganzen Szenarios ist aber sogar ein besonderes zweidimensionales Basis-Überbau-Verhältnis festzustellen, das alle drei Niveaus kennzeichnet und gleichzeitig verbindet, d.h. Gesellschaftstheorie, Sozialtheorie und philosophische Anthropologie bzw. philosophisch-anthropologischer Raum. Sofern den gesellschaftstheoretischen Diagnosen der Moderne von Habermas und Luhmann Rechnung getragen wird, d.h. etwa dem Überbau innerhalb der soziologischen Theorie, ist umgehend festzustellen, wie sie in Abhängigkeit von ihren sozialtheoretischen Dimensionen entstehen. Während die Entkopplung von System und Lebenswelt notwendigerweise von der Anwesenheit der danach durch die systemischen Imperative kolonialisierten sprachlichen Kommunikation lebt, kann die These des Primats der funktionalen Differenzierung ohne eine funktional und emergent verstandene Kommunikation, die auf Selektion und Differenz setzt, nicht konzipiert werden. Gesellschaftstheorie lässt sich ohne Sozialtheorie, d.h. ohne ihre entsprechende Basis, nicht begreifen.

Wirkt die Sozialtheorie als Basis für die Gesellschaftstheorie, tritt folgerichtig die philosophische Anthropologie als deren Basis zutage. Einerseits kann sich bei Habermas die sprachlich vermittelte Kommunikation von expliziten oder impliziten philosophisch-anthropologischen Vorannahmen nicht loslösen. Ohne die Fertigkeiten, die das Subjekt als erkenntnis-, sprach- und handlungsfähiges Subjekt enthält, wird das breite Verständnis des Sozialen unmöglich – sowohl durch die Kondensierung der sprachlichen Kommunikation (Lebenswelt) als auch durch ihre Standarisierung und Ersetzung mittels Macht und Geld (System): ohne die dabei sich formierende kommunikative Kompetenz keine soziale Wirklichkeit.

Andererseits kann sich bei Luhmann die funktionsbasierte Kommunikation vergleichenden philosophisch-anthropologischen Vorannahmen nicht entziehen. Ohne die Fähigkeit zum Unterscheiden, die das Subjekt als sinnhafter Selektor besitzt, wird die Emergenz des Sozialen genauso unbegreiflich: ohne die formierte Sinnkompetenz, die dieses Unterscheidungsvermögen kennzeichnet, keine Kommunikation. So betrachtet, lässt sich die Sozialtheorie ohne ihre philosophisch-anthropologische Grundlage, d.h. ohne *ihre* strukturelle Basis, ebenso nicht begreifen. Es kann nur ein gesellschaftstheoretisches bzw. ein sozialtheoretisches Bild entstehen, sofern zuvor – wenngleich auch unabsichtlich und implizit – eine philosophisch-anthropologische Kontur gewonnen wird (vgl. Schoeck 1966: 1153); eine Figur, die sich, dem Programm einer soziologischen Anthropologie folgend, auf soziale Kompetenzen nicht beschränkt, sondern bis zu ihrer dementsprechenden physiologischen Basis reicht.

Das Habermassche erkenntnis-, sprach- und handlungsfähige Subjekt ist keine Abstraktion, sondern existiert inkarniert in seinem Leib. Die Fähigkeit zur geistigen Distanzierung, die das Subjekt auf der Basis der Plessnerschen Idee des Körperhabens kennzeichnet, gewinnt es – wenngleich in der Gesellschaft – nur dank der reinen Materialität seines Leibseins: ohne das theoretisch vorausgesetzte, basierende Leibsein kein ermächtigendes kommunikatives Körperhaben. Ebenso kommt der Luhmannsche sinnhafte Selektor keineswegs aus dem Nichts. Seine Konstitution und Option als selezierendes Subjekt ergibt sich aus einer gesellschaftlichen Entwicklung, die in der rudimentär geborenen Einheit der Autopoiesis des Bewusstseins und des Lebens verankert ist. Auch hier lässt sich definitiv fixieren: ohne die präsupponierte physiologische Materialität kein kommunikativ selezierender Überbau. Das folgende Schema fasst das gesamte Argument und damit zugleich das Leitmotiv der soziologischen Anthropologie zusammen:

5. Die triadische Stellung des Menschen in der zeitgenössischen Soziologie

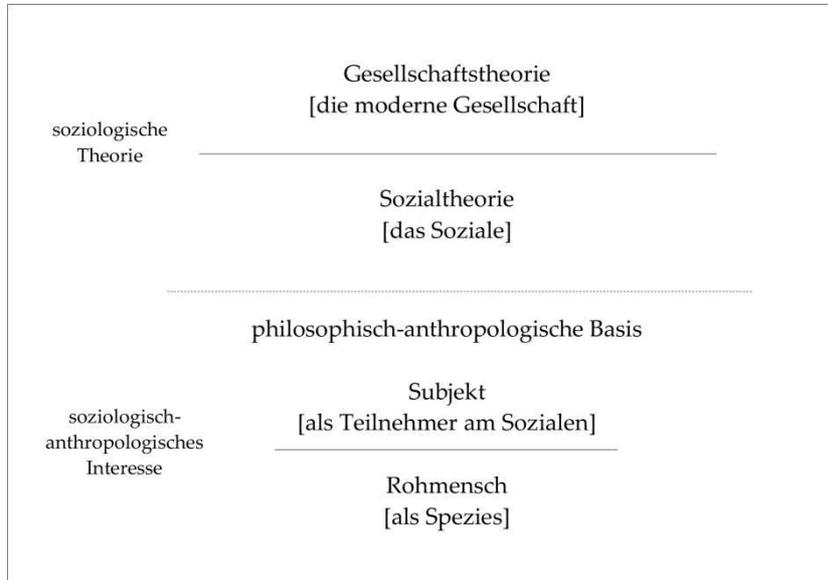


Abbildung 5.2: Die philosophisch-anthropologische Basis der soziologischen Theorie; Quelle: R.A.

Darin erschöpft sich aber dieses strukturell reziproke Verhältnis nicht. Die Basis-Überbau-Beziehung, die die verschiedenen Etagen des soziologisch-theoretischen Gebäudes komponiert, scheint sich nicht nur in diesem deskriptiven bzw. metatheoretischen Niveau abzuspielen, sondern auch, so ließe sich argumentieren, im *Operativen*. Aus der Perspektive einer Theorie sozialer Evolution, die über das originäre Projekt einer soziologischen Anthropologie hinausgeht, ließe sich sogar zur Überzeugung gelangen, dass es, selbst wenn andere für die Evolution wichtige Realitätsordnungen außerhalb dieses Schemas verblieben, eine evolutionäre Struktur fortbesteht. Zwar könnten hierbei viel mehr Basis-Überbau- bzw. Medium-Form-Beziehungen hinzugefügt werden, die z.B. kosmologische, physische oder chemische Prozesse beinhalten (vgl. Brunkhorst 2016b: 25), doch muss die Grenze der soziologischen Anthropologie an jener Stelle gezogen werden, wo das Menschenproblem – sei es an sich oder im Gesellschaftlichen, im *Zwischenmenschlichen* (von Wiese) – am deutlichsten erscheint. Im Kontext einer soziologischen Anthropologie, die ihren Blick durch die Brille der philosophischen Anthropologie auf die menschlichen

Merkmale konzentriert, die vorausgesetzt werden, wenn die Soziologie die moderne Gesellschaft und das Soziale zu erfassen versucht, genießen die physiologischen und sozialanthropologischen Stufen eine privilegierte Stellung. Natürlich gibt es nur *eine* Evolution, so wie es nur *eine* Naturgeschichte bzw. *eine evolutionäre Architektur* gibt, doch heißt dies noch lange nicht, dass sie nicht innerlich (analytisch) in Stufen differenziert betrachtet werden könne, aus denen dann gleichsam bestimmte Etagen dieses evolutionären Gebäudes fokussiert werden.

Im Übrigen erträgt eine bestimmte Basis nicht jede Form des Überbaus. In der evolutionstheoretischen Betrachtung ist die Basis diejenige, die leitend wirkt: ohne das basierende Konkrete kein Abstraktes. So wie die Basis die Konstruktion des Überbaus ermöglicht und begrenzt – allerdings nicht, wie bisweilen bei dem Marxschen Gebrauch des Basis-Überbau-Modells sichtbar wird, weitgehend *bestimmt* –, werden die verschiedenen evolutionären Stufen von den vorherigen Momenten ermöglicht und begrenzt, so dass gewisse Rahmen für die kommende Evolution und ihre Kontingenz gesetzt werden. Während, dem soziologisch-anthropologischen Ansatz folgend, der physiologische Rohmensch die (soziale) Verfassung des Subjekts ermöglicht, aber auch begrenzt, so katalysiert und begrenzt das Subjekt die Konstitution des Sozialen, welches seinerseits wieder die Entstehung der (modernen) Gesellschaft ermöglicht und begrenzt; ein Endstand, der dennoch den Ruhezustand nicht kennt und später rückwirkend auf die Ermöglichungsbedingung seiner Ermöglichungsbedingung bzw. auf die basale Kondition des Rohmenschen und des Subjekts, fördernd oder beschädigend, Einfluss übt (vgl. Brunkhorst 2016b: 25; siehe Exkurs im Kapitel 3).

Nichtsdestotrotz bekennt sich die soziologische Anthropologie an erster Stelle zu einer anderen Verpflichtung. Ihr Interesse besteht weniger am Verständnis der evolutionären Konstitution des Menschen, die – wie sich auch teilweise bei der philosophischen Anthropologie erkennen lässt – einer Perspektive erster Ordnung entsprechen würde, als am Begreifen der Art und Weise, in der die Soziologie innerhalb dieser sozialen Evolution den Menschen voraussetzt, wenn sie theoretisch operiert. Bezogen auf das hier behandelte Problem, lässt sich also der Zweck der soziologischen Anthropologie dementsprechend in der Suche nach einer Antwort auf die Frage finden, „was das Soziale und was der Mensch als Produkt und Produzent [*Ermöglicher*; R.A.] des Sozialen“ *der Soziologie nach* ist (Griese 1976: 9). Selbstverständlich ist die vorherige Stufe diejenige, die, wenn es

um eine evolutionstheoretische Betrachtung geht, *mächtig* und *leitend* wirkt, doch kann es nicht übersehen werden, dass sie, wenn es um die Soziologie bzw. um die soziologische Anthropologie geht, nur anhand ihrer *nächsten Stufe* erschlossen werden kann. Von daher ist es, was die Soziologie betrifft, immer das Konstituierte, was das Konstituierende konstituiert; oder anders gesagt, es ist immer die *nächste Stufe*, die ihre *vorherige* konstituiert. Das konstituierte Objekt soll, wie Brunkhorst (2016a: 16) es zusammengefasst hat, dementsprechend „die konstituierende Leistung des Subjekts so konstituieren, daß diese Leistung als geschichtliche Tat (...) überhaupt erst in Erscheinung tritt“. Die Basis ist zwar *notwendige Bedingung* für die Erhebung eines Überbaus, doch ist in diesem Fall der Überbau derjenige, der seine Basisform so bestimmt, dass er von ihr ermöglicht und begrenzt werden kann.

Von solch einer Perspektive zweiter Ordnung ausgehend, kann diese philosophisch-anthropologische Dimension – anders als bei der philosophischen Anthropologie oder einer Theorie sozialer Evolution – nur *nachträglich* durch eine *zentripetale Weise*, von außen nach innen, gebildet werden. Damit nimmt das, was im vorherigen Abschnitt als Korollarium der soziologischen Erkenntnis dargestellt wird, wieder an Bedeutung zu. Die Soziologie geht nicht mehr wie die philosophische Anthropologie vor, deren Aufgabe darin besteht, genau zu zeigen, wie – anhand einer zentrifugalen Weise – aus einer „Grundstruktur des Menschseins (...) alle spezifischen Monopole, Leistungen und Werke des Menschen hervorgehen: so Sprache, Gewissen, Werkzeug, Waffe, Ideen von Recht und Unrecht, Staat, Führung, die darstellenden Funktionen der Künste, Mythos, Religion, Wissenschaft, Geschichtlichkeit und Gesellschaftlichkeit“ (Scheler 2010: 63). Bei jenem philosophischen Teilgebiet verliert der *soziale Überbau* an Bedeutung, solange es die *philosophisch-anthropologische Basis* ist, die im Zeitenwandel jene gewisse Sicherheit verleiht, um sich vor den äußeren Erschütterungen und Zumutungen der Komplexität und Kontingenz der Welt zu schützen. Antipodisch zu diesem Ansatz, der den Menschen im Mittelpunkt stehen lässt, aus dem eben alles andere in *zentrifugaler Weise* abgeleitet wird, geht die Soziologie von der Beobachtung der sozialen Wirklichkeit aus, d.h. der modernen Gesellschaft und des Sozialen, die sie ihrerseits in *zentripetaler Weise* zur notwendigen Entfaltung philosophisch-anthropologischer Vorannahmen führt – die, rückwirkend, grundlegend sind. Der soziologischen Perspektive folgend, werden diese genannten Erschütterungen und Zumutungen der Komplexität der sozialen

Welt zum Beobachtungsfeld. Dass damit die philosophisch-anthropologische Basis wiederum in Vergessenheit gerät, ist andeutungsweise erkennbar und durch das Projekt einer soziologischen Anthropologie *rückwärts* zu rekonstruieren. So betrachtet, tritt das der Soziologie immanente philosophisch-anthropologische letzten Endes nicht nur als eine unvermeidbare „Konsequenz soziologischen Denkens“ (siehe oben I), sondern auch, wie gesehen, als ein unverzichtbares „Axiom soziologischer Theoriebildung“ zutage (Kauppert 2013: 27; Hervorhebung R.A.), das als solches nur von außen nach innen rekonstruiert werden kann. Um es nochmals dialektisch zu formulieren: Es ist die qualifizierende Theoriebildungsform (Gesellschafts- und Sozialtheorie), die ihr philosophisch-anthropologisches Axiom konstituiert.

Von diesem Umstand ausgehend wird verständlich, dass die dennoch rückwirkend grundierende Kondition des philosophisch-anthropologischen keineswegs in der Kernstruktur der soziologischen Theorie inkludiert wird, als ob sich die Soziologie theoretisch auch mit dem Menschen *direkt* beschäftigen sollte oder könne. Dafür spricht eben nicht nur jener abhängige Status der philosophisch-anthropologischen Dimension vom Gesellschaftlichen, der die Zentralität und Exklusivität der sozialen Wirklichkeit rechtfertigt, sondern auch der *soziologische Geist* von Theorien wie der von Habermas und Luhmann, die den Anspruch auf eine soziologisch-systematische Betrachtung erheben. Die Interpretation ist evident: Basis und Überbau sind gleichsam einander fremd. Auf der Insel reduzierter Komplexität, die die Wissenschaft allgemein bedeutet, ist solch eine Aufgabe schlicht ausgeschlossen. Wenn die soziale Wirklichkeit bereits mit einer fast unübersehbaren Fülle latenter wie offen wirkender Kräfte ausgestattet ist, so muss die Komplexität dort noch viel größer werden, wo danach gestrebt wird, den Menschen als theoretisches Problem hinzuzufügen. Schon von Wiese (1933: 134) hat trotz seiner späteren anthropologischen Wendung darauf hingewiesen: Die Frage nach dem Menschen ist eine „philosophische Frage. Wir stellen uns als Soziologen auf den Standpunkt, dass sie uns nichts angeht, ja, dass es verfehlt und ein wenig töricht wäre, wollten wir die umfangreiche und schwierige Problematik der allgemeinen Gesellschaftslehre noch dadurch vermehren, dass wir die Fragen der Philosophie in unsere Untersuchungen hineinziehen, die in ihr zu den dunkelsten und unbefriedigendsten gehört“. Obwohl diese *direkte* Einbeziehung der Frage nach dem Menschen unmöglich wird, ist die vorausgesetzte Antwort zu derselben Frage, wie bei Habermas und Luhmann, nicht

5. Die triadische Stellung des Menschen in der zeitgenössischen Soziologie

umsonst enthalten. Das philosophisch Anthropologische fasst nicht nur das, was sich als solches ausweist, sondern auch das, was sich in der Vermeidung des philosophisch Anthropologischen *indirekt* entfaltet. Der „soziologische Handwerker“ muss also, wenngleich er keine Vorstellung davon hat, wie es funktioniert, notwendigerweise mit einer philosophisch-anthropologischen *letztgültigen Basis* operieren, um sein soziologisches Gebäude erbauen zu können.

Mit der Unbewusstheit oder Unabsichtlichkeit der Entfaltung eines philosophisch-anthropologischen Fundaments endet aber die Diskussion um den Menschen innerhalb der Soziologie nicht. Zwar setzt die zeitgenössische Soziologie, wie bei Habermas und Luhmann dargestellt, eine philosophisch-anthropologische Dimension voraus, wenn sie Gesellschafts- und Sozialtheorie betreibt, doch heißt dies noch lange nicht, dass ihre Konstatierung akzeptiert wird bzw. überhaupt akzeptiert werden kann. Bei der Frage nach der Stellung des Menschen in der zeitgenössischen Soziologie stehen, wie es weiterhin gezeigt wird, nicht nur wichtige inhaltliche, sondern auch organisatorische Elemente zur Disposition.

III. Der Mensch als blinder Fleck der Soziologie

In einem Sammelband über die wissenschaftliche Entwicklung entfaltet Richard Whitley (1974) eine Unterscheidung von *kognitiver* und *sozialer* Institutionalisierung der Wissenschaft, die einen wichtigen Teil des Kerns der heute zu erkennenden *Wissenschaftssoziologie* zum Ausdruck bringt (siehe Kapitel 1). Zwar hat die Form dieser Distinktion eine lange Geschichte, wie u.a. bei der Marxschen Unterscheidung von geistiger und materieller Arbeit zu bemerken ist, doch wird sie erst bei Whitley in einen einheitlichen theoretischen Rahmen integriert (vgl. Weingart 1976: 12 ff.). Während die kognitive Institutionalisierung auf jene inhaltlichen Elemente verweist, die die geistige Entwicklung eines Faches kennzeichnen, bezieht sich die soziale Institutionalisierung auf jene materiellen Strukturen, die das kognitive Spektrum konkret demarkieren – wie z.B. bei der Etablierung von Universitäten, Curricula, Journalen usw.. Die kognitive Dimension enthält somit die internen Faktoren eines Faches, die in der vorliegenden Arbeit bei den sogenannten Erkenntniszielen und -formen einer Wissenschaft identifiziert werden, und, wie gesehen, allgemein als *epistemisch* bezeichnet werden können (Weingart 2013: 146). Die soziale Dimension impliziert ihrerseits die externen Faktoren einer Disziplin, die bei

materiellen Interessen, akademischen Strukturen, politischen Erwägungen, Ideologien etc. zu erkennen sind (vgl. Weingart 2013) und allgemein als *disziplinär* benannt werden können.

Wird das Problem der Verdrängung des Menschen nicht nur aus der epistemischen (bzw. *theoretischen*), sondern auch aus der *disziplinären* Seite dieser ganzen Distinktion betrachtet, vermag die Analyse nochmals an Komplexität zu gewinnen. Die Einbeziehung jenes sozialen Institutionalisierungsprozesses der Soziologie fügt der Debatte freilich neue Nuancen und Elemente hinzu. Die zunehmende fachliche Spezialisierung, die sich u.a. in der Errichtung von eigenen Lehrstühlen, Seminaren, Zeitschriften, Kongressen, usw. manifestiert, darf bei solch einer Untersuchung nicht unterschätzt werden. Dabei findet ein langer Kampf um die Etablierung jener sozialen Strukturen der Soziologie statt, die heutzutage überall als selbstverständlich gelten, doch in der Vergangenheit nur als Ambitionen zu sehen waren; ein Kampf, der schon bei den Klassikern der Soziologie eröffnet worden ist, doch sich erst später an das Ziel erfolgreich annähern kann. Am Ausgangspunkt stehen jedenfalls Namen wie Durkheim, der 1896 einen der ersten Lehrstühle für Soziologie erhält und 1898 *L'Année Sociologique* begründet; wie Weber und Simmel, die u.a. mit Tönnies und Sombart 1909 die *Deutsche Gesellschaft für Soziologie* begründen oder auch wie Gumplowicz, der, obwohl er in den letzten Dekaden des 19. Jahrhunderts eine Professur für Allgemeines Staatsrecht und Verwaltungslehre innehat (Mozetič: 2001), sich stets, wie die anderen Klassiker, für die Anerkennung der wissenschaftlichen Eigenständigkeit der Soziologie einsetzt (vgl. Gumplowicz 1905: VII, XI; 1928: 123 ff.; zu den Klassikern i.A. siehe Kapitel 1).

Dies sollte indes nicht zu einer Fehleinschätzung verleiten. Trotz dieser ersten Institutionalisierungsversuche existiert, wie erwähnt, zu jener Zeit immer „noch keine Soziologie im Sinne einer akademisch institutionalisierten Disziplin“ (Luhmann 1996: 19; vgl. Matthes 1981: 25 ff.). Obwohl es damals soziologische Literatur gibt, d.h. etwa eine *epistemisch* verstandene Soziologie, ist von einer *disziplinär* verstandenen Soziologie nicht viel bzw. nichts Verbindliches zu erkennen. Erst zwischen Anfang und Mitte des 20. Jahrhunderts wird die Soziologie allgemein und allmählich etabliert, indem sich ihr Kern von den Nachbardisziplinen, innerhalb welcher die Philosophie seit jeher eine besondere Rolle spielt (siehe Kapitel 1), im universitären Raum deutlicher differenziert und ihr dabei gleichzeitig mehr Bedeutung zuwächst, um an den neuen Legitimationskonflikten

sogleich teilzunehmen (siehe ausführlicher bei Siefer 2011; Käsler 1984; Stölting 2006; Matthes 1981). Insofern geht es dabei sowohl um die „innerakademische Reputation“ (Stölting 2006: 9) als auch um die „Sicherung der disziplinären und damit wissenschaftlichen Demarkationen“ (Stölting 1986: 22), die dementsprechend nicht nur mit einem Blick nach innen (*epistemisch*), sondern vor allem nach außen (*disziplinär*) durchgeführt werden (vgl. Siefer 2011: 398 ff.). Dabei handelt es sich schließlich um die endgültige Differenzierung und Konsolidierung der Soziologie als Einzelwissenschaft.

Wenn aber, wie bei Whitley (1974) und Weingart (2013), *kognitive* und *soziale* bzw. *epistemische* und *disziplinäre* Dimensionen voneinander nicht getrennt sind und dieser ultimative soziale, institutionelle Faktor dementsprechend „das gesamte akademisch-wissenschaftliche Leben entscheidend mitprägt“ (Stölting 1986: 14), dann kann die Frage nach der Bedeutung dieser Dimension bezüglich des hier behandelten Themas nicht außer Acht gelassen werden. Übertragen auf die in dieser Arbeit herausgearbeitete Problematik kommt es also nicht mehr bloß auf die inhaltliche Beschäftigung mit dem Menschen an, sondern eher auf eine Vergewisserung darüber, ob die soziale Struktur der Soziologie, d.h. z.B. die Form ihrer Kommunikationsnetzwerke oder ihrer akademischen Gemeinschaften um ihrer selbst willen Einfluss auf jene Beschäftigung mit dem Menschen ausübt, und, wenn ja, inwiefern. So stellt sich die Frage: Wie reagiert die soziale bzw. die organisatorische Struktur der Soziologie auf das Menschenproblem? Und wie drückt sich diese Stellungnahme inhaltlich aus? Wird der Art der Reaktion der Soziologie – von der klassischen bis zur gegenwärtigen – auf die Frage nach dem Menschen Rechnung getragen, ist unmittelbar davon auszugehen, dass das Menschenthema und seine philosophisch-anthropologische Textur folgerichtig als ein *disziplinäres* Problem konzipiert werden. Wie wehrt sich alsdann die zeitgenössische Soziologie *disziplinär* gegen diese philosophisch-anthropologische Bedrohung? Um solche Fragen in einer Kernfrage zusammenzufassen: *Was ist die disziplinäre Stellung des Menschen in der zeitgenössischen Soziologie?*

Zur Beantwortung all dieser Fragen und zur Verdeutlichung der *disziplinären* Position des Menschen in der zeitgenössischen Soziologie wird es erforderlich, eine dritte und letzte generelle These aufzustellen. Unter Berücksichtigung des inneren Geists von Theorien wie der von Habermas und Luhmann wird klar, dass sich das philosophisch Anthropologische in

einer permanent ambivalenten Situation zwischen Licht- und Schattenseiten befindet. Aus der Warte eines *disziplinären* Standpunkts nimmt die Diagnose systematischere Wesenszüge an. In diesem Rahmen wird hier die These aufgestellt, dass der Mensch innerhalb der Soziologie als eine Art *blinder Fleck* vorkommt, der, wie sich noch zeigt, sowohl eine operative als auch eine funktionale Seite in sich birgt. Während sich die operative Seite auf die schon beschriebene *epistemische* bzw. theoretische Kondition der Soziologie bezieht, verweist die funktionale Seite auf jene *disziplinäre* Kondition, die im Folgenden besonders hervorgehoben wird. Wenn sich Ersteres als Resultat des bloßen Vorgehens der Soziologie ergibt, geschieht Letzteres, um im Kontext eines ewigen Streits um wissenschaftliche Anerkennung keinen Rückschritt bei jener erlangten (Aus-) Differenzierung zu provozieren, die sich nicht umsonst gerade gegen die bis in die Wurzeln der eben entstehenden Soziologie nachweisbare Philosophie richtet: Nichts weniger als die Verteidigung der inneren Wissenschaftlichkeit steht damit auf dem Spiel.

Die Analogie zum blinden Fleck verlangt aber erst nach einer kurzen Annäherung an das biophysikalische Phänomen. Entdeckt 1660 vom französischen Physiker Edme Marriote, wird der blinde Fleck als jener Punkt des Gesichtsfelds bezeichnet, der beim Sehen ausgeblendet wird. Diese lokalisierte Blindheit, die Marriote erstmals am französischen Königshof anhand eines magisch anmutenden Experiments mit verschwindenden Münzen vorgestellt hat, ergibt sich direkt aus dem Fehlen „von Photorezeptoren (Stäbchen und Zapfen) an dem Punkt der Retina, der ‚Scheibe‘, wo alle Fasern von der lichtempfindlichen Schicht des Auges zusammenkommen und den Sehnerv bilden“ (von Foerster 1985: 26). Interessant ist dabei die Tatsache, dass sich dank der Projektion des Auges, das das Gesichtsfeld mit einer Projektion des Sichtbaren bedeckt, dieses Phänomen normalerweise völlig unbemerkt vollzieht. Trotz der physiologischer Bedeutung dieses bei dem Menschen und anderen Säugetieren festgestellten Prozesses hat dieses Phänomen zu einer anderen Art von Interpretation geführt, auf die im Folgenden eingegangen wird, um die hier behandelte Frage nach der Stellung des Menschen in der zeitgenössischen Soziologie zu beantworten.

Beim Blick auf den Gebrauch der Metapher des blinden Flecks innerhalb der Philosophie oder der Soziologie vereinigen sich die Interpretationen in einer Auffassung, die die projizierende Eigenschaft des Auges hervorhebt und komprimiert lauten könnte: *Die Welt ist immer eine konstru-*

ierte Welt. Schon bei Maturana und Varela (2003 [1984]) wird die Eigenartigkeit des blinden Flecks als Beispiel benutzt, um die Unverzichtbarkeit und Bestimmungsfunktion der eigenen Struktur festzustellen, wenn es darum geht, die (Um-)Welt zu beobachten. Obwohl es beim Phänomen des blinden Flecks eine Ungleichförmigkeit gibt, die beim Sehen eigentlich erscheinen müsste, wird das Gesichtsfeld gleichwohl ohne jede Aussparung wahrgenommen: Das Fehlende wird schlicht durch eine Projektion des Gesehenen kompensiert und die Wirklichkeitswahrnehmung damit stabilisiert. Diese lokalisierte Blindheit wird dadurch „nicht als schwarzer Fleck in unserem visuellen Feld wahrgenommen“; sie wird somit überhaupt nicht wahrgenommen (von Foerster 1985: 26). Das Faszinierende am Experiment mit dem blinden Fleck ist demnach, „dass wir nicht sehen, dass wir nicht sehen“ (Maturana/Varela 2003: 8; auch von Foerster 1985: 26). Wie der alte Aphorismus sagt: *das Feuer verbrennt das Feuer nicht, das Wasser wäscht das Wasser nicht, das Auge sieht das Auge nicht.* Sich beobachten sehen, ist etwas, was die eigene Beobachtung nicht leisten kann (vgl. Luhmann 1992: 469-548). Das kann nur von einer externen Beobachtung, d.h. von einer Beobachtung zweiter Ordnung, geleistet werden, die sich ihrerseits aber ebenso wenig beobachten sehen kann. Das Paradox des Beobachtens bestärkt damit die fließende Textur einer Wirklichkeit, die stets *under construction* steht. Daher kommt es, dass die Frage nach dem Sehen, d.h. *Was ist sehen?*, immer eine Frage nach dem Status der Wirklichkeit und des Erkennens mit sich bringt (Maturana 2008: 157). Das Letzte beweist somit nicht nur die Relativität dessen, was alltäglich als objektiv perzipiert wird, sondern stellt auch aus demselben Grund fest, wie „unsere Erfahrung an unsere Struktur unauflösbar gebunden ist“ (Maturana/Varela 2003: 10; Übersetzung R.A.).

Nun scheint es sich nicht so anders zu verhalten, wenn es sich um die bereits diskutierte *epistemische* bzw. theoretische Stellung des Menschen innerhalb der zeitgenössischen Soziologie handelt. Wird die Soziologie, wie bei Luhmann, als eine Art Beobachtung von anderen Beobachtungen, d.h. als Beobachtung zweiter Ordnung aufgefasst, und wird diese denselben Regeln der ersten unterworfen, solange der „Beobachter des Beobachters (...) kein ‚besserer‘ Beobachter“ ist, sondern nur ein anderer (Luhmann 1997: 1142), kann sie sich von ihren spezifischen blinden Flecken nicht befreien. Damit sei aber nicht nur darauf verwiesen, dass sich die Soziologie nicht beobachten sehen kann, sondern auch darauf, was sie sonst in ihrem Beobachten außer Acht lässt bzw. was ausgeblendet wird.

Aus der Perspektive einer Beobachtung dritter Ordnung, die mit dem Programm einer soziologischen Anthropologie korrespondiert und darauf abzielt, die Soziologie beobachtend zu beobachten, lässt es sich dem annähern, was in der soziologischen Beobachtung verloren geht. Zwar ist die Beobachtung dritter Ordnung keine bessere Beobachtung als die zweite (sie hat selbstverständlich ebenfalls ihre blinden Flecken), doch ist sie zumindest in der Lage, die Beobachtung zweiter Ordnung zu problematisieren, um zu sehen, was ihr entgeht bzw. was in ihrer Beobachtung (aus)geblendet wird. Vom Standpunkt einer soziologischen Anthropologie aus ist *nichts anderes als der Mensch derjenige, der die Stellung dieses blinden Flecks einnimmt*, wenn die Soziologie *epistemisch* bzw. theoretisch vorgeht, d.h. wenn sie versucht, die moderne Gesellschaft bzw. das Soziale zu beobachten und zu beschreiben. Die soziologischen Augen sind eben keine „Über-Augen“. Im Rahmen der Komplexität kann die Soziologie ebenso nur sehen, was sie sieht und nicht sehen, was sie nicht sieht. Sie kann beobachten, was sie beobachten kann, d.h. was die Semantik und die Natur des Gesellschaftlichen betrifft, und nicht gleichzeitig beobachten, was den Menschen und seine Ausblendung betrifft.

Die durch Beobachtung konstruierte Wirklichkeit wandelt sich demzufolge je nach den Umständen des Observierens. Die Soziologie beschäftigt sich in ihrer Beobachtung mit einer *sozialen Wirklichkeit*, die sie eben qua Prozess konstruiert. Die Wirklichkeit ist dann nicht nur gesellschaftlich (Berger und Luckmann), sondern auch *soziologisch* konstruiert. Nun wird eben in dieser Wirklichkeit der Soziologie, wie hier zuvor zu argumentieren versucht wird, dem Menschen ein dunkles Feld zugewiesen. Erkenntnisvoraussetzung oder philosophisch-anthropologische Basis erscheinen auch nicht gerade als lichtere Areale. Das ist aber zunächst eine Frage der soziologischen *Operation*. Um zu den analysierten zeitgenössischen Soziologen zurückzukehren: Indem sich die Soziologie mit einer Realität beschäftigt, die durch Kommunikationen in Gang gesetzt wird, die sich außerdem von ihren „Kommunikatoren“ befreien, kann der dort stehende Mensch gleichsam nicht anders als geblendet werden. Sowohl die physiologischen als auch die sozialen Eigenschaften dieses *Kompetenzverleihers* werden demnach mit einer Blindheit geschlagen, die durch eine gesellschaftsorientierte Beschreibung verbrämt wird. Die soziologische Beobachtungsweise setzt sich also anhand der Priorisierung eines Begriffes der Kommunikation durch, die entweder normativ (Habermas) oder kognitiv (Luhmann) konzipiert wird, und demnach auf ihre Geltungsbasis (Ha-

5. Die triadische Stellung des Menschen in der zeitgenössischen Soziologie

bermas) oder auf ihre Funktion (Luhmann); auf ihre enthaltenden Sprechhandlungen (Habermas) oder auf ihre internen Selektionen (Luhmann) setzt. Von daher ist nicht mehr der Mensch derjenige, der kommuniziert, sondern nur die Kommunikation (Luhmann 1992a: 31; 1997: 90; 2008e: 109; 2012: 607); die sprachliche Kommunikation ist dann kein „privates Eigentum“ (Habermas 2006: 25-26), sondern etwas, das sich im Gesellschaftlichen kreiert.

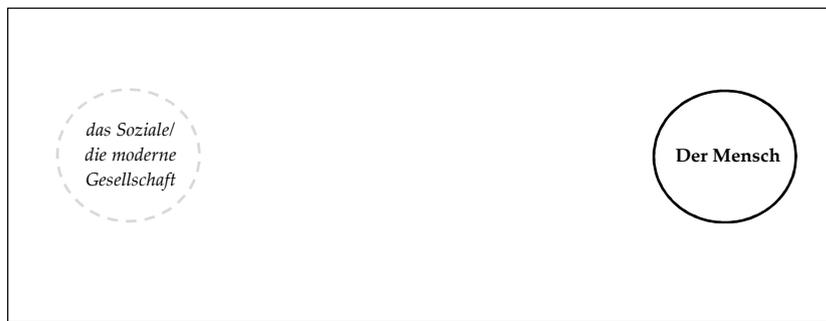


Abbildung 5.3: Der blinde Fleck der Soziologie; Quelle: R.A.⁴⁶

Das Fehlende in der soziologischen Beobachtung wird dabei, wie beim blinden Fleck, ebenso mittels einer Projektion des Gesehenen kompensiert, durch welche die anhand der Kommunikationssemantik konstruierte Wirklichkeit erst stabil wird. Die philosophisch-anthropologische Blindheit wird demnach beim soziologischen visuellen Feld nicht als fehlerhafter Fleck wahrgenommen; sie wird somit – außer bei einem Experiment wie in der Abbildung 5.3 – überhaupt nicht wahrgenommen. Obwohl es bei der soziologischen Beobachtung ebenso eine Ungleichförmigkeit gibt, die darin erscheinen sollte, wird das Gesichtsfeld ohne Unterbrechung wahrgenommen. Dabei ist es die soziologische Art der Beobachtung, d.h. die soziologische Semantik, die zur Rettung – zu ihrer Kompensation – hinzutritt. Anstatt vom Menschen zu sprechen, redet dann die zeitgenössi-

46 Als kleines zusammenfassendes Experiment: Der erste Kreis in der Abbildung 5.3 ist mit dem rechten Auge zu fixieren, während das linke Auge geschlossen ist. In der Folge ist das Buch langsam vor und zurück zu bewegen (circa 20 cm), bis der zweite Kreis verschwindet.

sche Soziologie u.a. vom Subjekt, von Gattung, von psychischem System, von Emergenz, von Autopoiesis des Lebens, von Autopoiesis des Bewusstseins usw.. Das soziologische Sehvermögen überdeckt mit einer voluminösen und komplex konstruierten Theorie-Säule das, was zuvor noch eine deutliche menschliche Textur aufweist. Dort, wo Einige philosophisch-anthropologische Figuren wahrnehmen, sieht die Soziologie bloß im Sinne von Gesellschafts- und Sozialtheorie eine soziale Welt voller Kommunikationen. Die soziologische Blindheit wohnt damit ihrem Kern und Anfang inne, sogar mehr: die Blindheit der Soziologie ist daher gleichursprünglich mit ihrer Fähigkeit zum Sehen. In der ursprünglichen Entscheidung dafür, dass sie die soziale Wirklichkeit beobachten und verstehen will, wird der Mensch unmittelbar invisibilisiert. Die Sichtbarkeit der modernen Gesellschaft und des Sozialen wird unter der Voraussetzung erschlossen, dass der Mensch bedeckt wird. Die Soziologie sieht alsdann, was sie sieht, weil sie nicht sieht, was sie nicht sieht. Und sie sieht nicht, was sie nicht sieht, weil sie sieht, was sie sieht. Wenn sich Maturana und Varela mit der Soziologie beschäftigt hätten, so hätten sie höchstwahrscheinlich darauf insistiert: *die soziologische Erfahrung der sozialen Wirklichkeit ist an die Struktur der Soziologie selbst unauflösbar gebunden.*

Nichtsdestotrotz sind Maturana und Varela keine Soziologen und endet auch diese bei der Soziologie angewendete Metapher des blinden Flecks mit der Reizung des narzisstischen Beobachtens nicht. Die Interpretation des blinden Flecks als Beispiel für das konstruktivistische Verständnis der Wirklichkeit erschöpft die Auffassungsmöglichkeiten nicht. Wenn es wahr ist, dass jeder Beobachtung ein oder mehrere blinde Flecke zugrunde liegen, die nicht wahrgenommen werden, kann sich also diese Interpretation des blinden Flecks selbst jener Diagnose auch nicht entziehen. Davon ausgehend ist ein Element in besonderer Weise zu betonen, das diese philosophische Interpretation des blinden Flecks üblicherweise *ausblendet*, nämlich die Frage nach dessen *Funktionalität*. Dabei soll noch an etwas erinnert werden: Das physiologische Phänomen des blinden Flecks entsteht nicht nur, weil Photorezeptoren (Stäbchen und Zapfen) an dem Punkt der Retina fehlen, sondern auch, weil dort eine bestimmte Funktion erfüllt wird, und zwar die Funktion des Platzhalters. Der blinde Fleck sorgt dafür, dass es einen Ort im Auge gibt, wodurch die bildenden Sehnerven austreten können. Aus diesem Grund existieren an dieser Stelle keine Photorezeptoren und das Auge wirkt hier blind. Die Funktionalität des blinden

Flecks wird damit klar: Ohne den Platz für die Herausbildung und das Austreten der Sehnerven wäre das Auge überhaupt nicht in der Lage zu sehen. Der blinde Fleck kann dann nicht nur als ein Ort konzipiert werden, wo das Sehen (begrenzt) blockiert ist, sondern auch (allgemein) ermöglicht wird. Kurz gesagt: ohne Blindheit keine Sichtbarkeit. Die begrenzte Blindheit, die bei dem blinden Fleck gekennzeichnet wird, ist *conditio sine qua non* für das prinzipielle Sehvermögen des menschlichen Auges.

Hinsichtlich des Problems der *disziplinären* Stellung des Menschen in der zeitgenössischen Soziologie scheint etwas Ähnliches vorzukommen. Die Frage fokussiert sich dann deutlich: Was ist die Funktion, die mit der Ausblendung des Menschen erfüllt wird? Was ist diese tiefsitzende Blindheit, die jenes Sehvermögen ermöglicht? Aus einer *disziplinären* Perspektive, die mit den materiellen Interessen, Kommunikationsnetzwerken, politischen Erwägungen, Ideologien (vgl. Weingart 2013), aber auch mit der akademischen Reputation (Lepenes 1981: I), Seriosität (Stölting 1986) und Respektabilität (Käsler 1984: 69) eines wissenschaftlichen Faches zu tun hat, soll an dieser Stelle, im Einklang mit dem ersten Kapitel, die These vertreten werden, dass die Umwandlung des Menschen in einen blinden Fleck keine andere Funktion erfüllt als die *wissenschaftlichen Sehnerven* einer aufgrund ihrer philosophischen Wurzeln ständig infrage gestellten Disziplin austreten zu lassen. Die Diagnose gewinnt damit an Konkretion. Die Soziologie hat von Anfang an den Menschen aus ihrem *epistemisch-theoretischen* Bereich zu verdrängen versucht, ohne dies vollkommen verwirklichen zu können. Der Mensch hat sich entweder als *Erkenntnisvoraussetzung* oder als *philosophisch-anthropologische Basis* eingeschlichen, womit eines der ursprünglichen Gründungsmotive der Disziplin in Abrede gestellt wird, und zwar: die Differenzierung gegenüber all dem, was in philosophischer bzw. philosophisch-anthropologischer Form aufkommt (siehe Kapitel 1; vgl. Stölting 2006; Siefer 2011; Neef 2012). Leopold von Wiese, der mit Tönnies einen wichtigen Beitrag im Kampf um die Institutionalisierung der Soziologie als Einzelwissenschaft geleistet hat (vgl. Käsler 1984: 51 ff.; Alvear 2016: 30-31), fasst dieses Leitmotiv am Anfang des 20. Jahrhunderts klar zusammen. Sein Ziel war explizit, die Soziologie „zu einer deutlichen von anderen Disziplinen abgegrenzten, fest gefügten und folgerichtig systematisierten Einzelwissenschaft zu gestalten“, wobei die Differenzierung „von der Philosophie“ und „auch der Sozialphilosophie“ besonders betont werden muss (von Wiese 1924: VIII). So gesehen kann die Soziologie damals wie heute nicht anders rea-

gieren, als in dieser Spur weiterzulaufen: angesichts dessen, dass eine vermeintliche Akzeptierung solcher philosophisch-anthropologischen Figuren – wie des Menschen – als eine Art immanente Zeitbombe für die Soziologie per se betrachtet werden kann, die sie zu einem *philosophischen Rückfall* führt und jene antizipierte Differenzierung zersplittert, verbirgt die Soziologie jene erwähnten Überreste sorgsam im konzeptionellen Keller.

Auf dem Spiel steht dementsprechend nichts anders als die alte Frage und *Debatte um die Wissenschaftlichkeit der Soziologie*. Die Tatsache, dass der Mensch von Comte und Marx bis Habermas und Luhmann als eine philosophisch-anthropologische Figur bewertet worden ist, erklärt die Notwendigkeit seiner Ausblendung. Sie steht für ihre Belastung. Da der Mensch in den philosophischen – wenn nicht in den metaphysischen (Keil 2008: 139) – Bereich fällt, ist er schlicht als eine Art Blockade für die soziologische Erkenntnis bewertet worden. Behindert der Mensch die freie Entfaltung des positiven wissenschaftlichen Geistes, muss er dementsprechend vor Erreichen der wissenschaftlichen Felder blockiert und möglichst neutralisiert werden. Wenn aber, wie gesehen, der Mensch aus der Soziologie nicht vollkommen verdrängt werden kann, wird er wenigstens *disziplinär* ausgeblendet. Nur dann kann die Soziologie den Anspruch darauf erheben, Mitglied im Reich der Wissenschaften zu sein bzw. weiter zu bleiben. Da die Soziologie seit ihren Anfängen nichts anderes als Wissenschaft sein will und daher den Menschen erfolglos zu verdrängen versucht, wird er in die Dunkelheit verbracht, um die rückwirkenden Folgen seiner gescheiterten Verdrängung vermeiden zu können. Das Ziel ist demzufolge nicht, da Aufenthalt zu nehmen, wo die soziologische Theorie vom Beginn an nicht mehr sein wollte, nämlich: an ihren oft verkannten philosophischen Wurzeln – um ihres wissenschaftlichen Habitus willen. In diesem Sinn lässt sich der blinde Fleck, in welchem sich der Mensch innerhalb der Soziologie befindet, nicht nur als Resultat ihrer *Operation* begreifen, sondern auch *funktional*, als heuristisches Mittel zum Schutz und zur gleichzeitigen Ermöglichung und Proklamation der Wissenschaftlichkeit der Soziologie.

Der philosophisch-anthropologische blinde Fleck sorgt hierbei dafür, dass die philosophischen Überreste ausgeblendet werden und dadurch das wissenschaftliche Vorgehen nicht beschädigt wird. Aus diesem Grund darf der Mensch keine aktivere, lichte Stellung in der Soziologie genießen. Die Funktionalität dieses blinden Flecks noch einmal zugespitzt umschrieben:

Ohne die Ausblendung des philosophisch Anthropologischen wäre das soziologische Auge überhaupt nicht imstande, wissenschaftlich zu sehen. Der blinde Fleck kann demnach nicht nur als ein Platz konzipiert werden, wo das philosophisch-anthropologische Sehen begrenzt blockiert, sondern auch, wo die breite wissenschaftliche Beobachtung ermöglicht wird. Dieser Umstand ist nachfolgend bei den analysierten zeitgenössischen Soziologien auffindbar. Dabei ist, wie gesehen, die kommunikative Wende, die in den 70er Jahren angestoßen wird, das, was diese Art des Beobachtens und ihren blinden Fleck ermöglicht. In ihr wird unmittelbar die Unterscheidung zwischen dem wissenschaftlich passenden (Lichten) und dem philosophisch unpassenden (Dunklen) getroffen. Während sich die Figur des Menschen in der Theorie des kommunikativen Handelns hinter der wissenschaftlich aussehenden Säule der Entwicklungspsychologie verbirgt, die jenen philosophisch-anthropologischen Kern verdeckt und den Beobachter nicht wahrnehmen lässt (siehe den Schluss vom Kapitel 3), verbirgt sie sich in der Theorie sozialer Systeme hinter der biologistischen Semantik der Autopoiesis (siehe den Schluss vom Kapitel 4). Mit der funktionalen Umsetzung des blinden Flecks entledigt sich die soziologische Analyse jener Denkrichtungen, die, wie bei der sogenannten Erkenntnisanthropologie (Habermas) und bei dem alteuropäischen Denkschema (Luhmann), als Folge sogar früher theoretischer Positionen (Habermas) oder allgemein der vorgelagerten Tradition (Luhmann) zustande gekommen sind.

Die in den 60er Jahren entwickelte Semantik der Erkenntnisanthropologie verweist einerseits bei Habermas auf besondere „anthropologisch tiefsitzende erkenntnisleitende Interessen“ (Habermas 1971a: 16), die zu dieser Zeit von einem einheitlichen Gattungssubjekt getragen werden und bald, wie 1973 im Nachwort zur Neuauflage von *Erkenntnis und Interesse* zu lesen ist, in Frage gestellt werden. Der Zweifel an der invarianten Kondition dieser Interessen (vgl. Habermas 1994 [1973]: 400) ergibt sich also nicht nur aus politischen-historischen Gründen (siehe oben: 135 ff.), sondern steht auch im Einklang mit der erwähnten und von Luhmann geteilten kommunikativen Wende der Soziologie, die die Kommunikation als neue Allmacht proklamiert. Bei dem Systemtheoretiker wird andererseits dieser philosophisch-anthropologische Background in der genannten alteuropäischen Tradition inkarniert, dessen Kern vollkommen humanistisch sei, großen Einfluss auf den soziologischen Kanon ausübte und sich vermutlich mit der Aufstellung seiner Kommunikationstheorie auflöste. So

gesehen scheinen mit dem Auftauchen der ganzen Kommunikationssemantik die Figur des Menschen und sein philosophisch-anthropologischer Hintergrund unmittelbar unterzutauchen.



Abbildung 5.4: Die funktionale Ausblendung des Menschen und der Philosophie;
Quelle: R.A.⁴⁷

Anhand des Letztgenannten gibt sich die Dialektik der soziologischen Beobachtung zu erkennen. Die Blindheit der Soziologie ist, wie erläutert, gleichursprünglich mit ihrer Fähigkeit zum Sehen. Die Konstruktion und Visibilisierung der sozialen Wirklichkeit wird dementsprechend auf Kosten der Invisibilisierung des Menschen und seiner philosophischen Kontur durchgezogen. Die Fähigkeit zur wissenschaftlichen Beobachtung wird somit unter der Voraussetzung erschlossen, dass das philosophisch-anthropologische Denkschema – sei es als Erkenntnisanthropologie (Habermas) oder als alteuropäisches Denken (Luhmann) – bemäntelt wird. Die Soziologie sieht alsdann, was sie sieht, d.h. (sprachliche) Kommunikationen, weil sie nicht sieht, was sie nicht sieht, nämlich „sozialermöglichende Menschen“. Sie sieht wissenschaftlich, weil sie nicht philosophisch-anthropologisch sieht. Es ist eben die Blindheit, die die Sichtbarkeit erschließt, oder, wie Schelling – wenngleich mit einem evolutionstheoretischen Impetus – sagen würde, das Dunkel, woraus das Licht ent-

47 Als kleines zusammenfassendes Experiment: Der erste Kreis in der Abbildung 5.4 ist mit dem rechten Auge zu fixieren, während das linke Auge geschlossen ist. In der Folge ist das Buch langsam vor und zurückzubewegen (circa 20 cm), bis der zweite Kreis verschwindet.

springt: „Alle Geburt ist Geburt aus Dunkel ans Licht; das Samenkorn muß in die Erde versenkt werden und in der Finsternis sterben, damit die schönere Lichtgestalt sich erhebe und am Sonnenstrahl sich entfalte“ (Schelling 2008 [1809]: 73). Genauso wie das Samenkorn, muss die philosophische Wurzel der Soziologie – bzw. ihre *Erkenntnisvoraussetzung* oder *philosophisch-anthropologische Basis* – in der ausgeblendeten Finsternis verschwinden, damit die schönere Lichtgestalt sich erhebt und ihr wissenschaftlicher Geist entsteht. Die Wissenschaftlichkeit der Soziologie wird demnach – von Comte und Marx bis Habermas und Luhmann – nicht mehr durch eine gescheiterte Verdrängung abgesichert, sondern durch eine Ausblendung von etwas, das, weil es ausgeblendet wird, dennoch da ist (siehe Epilog).

Insofern ändert die soziologische (Selbst-)Beschreibung nicht wirklich viel. Weil sie sich als Wissenschaft rechtfertigen will, wird der anthropologische blinde Fleck trotz der Möglichkeit seiner Anerkennung nachträglich nicht beleuchtet. Die Soziologie lässt ihn im Schatten verharren und bleibt in ihren zweidimensionalen Gehege (die moderne Gesellschaft/das Soziale) eingeschlossen (vgl. Bertschi 2010: 353). Obwohl dieser blinde Fleck natürlicherweise als Folge der kognitiven Art und Weise zustande kommt, in der die Soziologie *operiert*, ist er, wie gesehen, *nützlich* für ihre organisatorische bzw. disziplinäre Struktur. Die Stellung des blinden Flecks, in der sich der Mensch befindet, wirkt daher als ein wissenschaftlicher Schutzmechanismus, der in der Regel nicht wahrgenommen und gegebenenfalls von den positivistischen Trieben verstärkt wird. Auf dem Spiel steht also nicht nur eine *operative* Art der Beobachtung, sondern auch (*funktional*) ihre Konsistenz und Akzeptabilität. Die historische Entstehung (siehe Kapitel 1) und die zeitgenössische Entwicklung der Soziologie als Einzelwissenschaft werden dementsprechend durch die Liquidation einer der privilegierten Existenzmedien der dadurch vorsätzlich aufgehobenen Philosophie geprägt. Die Eintrittskarte in das Reich der Wissenschaften kann der Soziologe demnach nur im Tausch gegen sein eigenes Blut bzw. seine eigenen Wurzeln bekommen. Ob aber solche Transaktion vollkommen realisierbar ist, ist eine andere Frage, auf die zum Abschluss dieser Arbeit kurz eingegangen wird (siehe Epilog).

IV. *Schluss*

Im Rahmen dessen, was durch diese Arbeit als soziologische Anthropologie identifiziert wird, stellt sich die orientierende Frage des Kapitels, die aus guten Gründen die ganze Untersuchung betitelt. Sie lautet: *Was ist die Stellung des Menschen in der zeitgenössischen Soziologie?* Während die Fragestellung nach der *Stellung des Menschen* schon seit Scheler einen philosophisch-anthropologischen Beigeschmack hat, verweist die ergänzende Passage *in der zeitgenössischen Soziologie* auf einen bestimmten Zeitraum der Analyse, die, obwohl sie auf die allgemeine gegenwärtige Soziologie – wenn nicht sogar auf die klassische Soziologie – anwendbar erscheint, hier mit den Beispielen von Habermas und Luhmann ausführlich erläutert wird. So, wie hier hergeleitet, soll aber diese Frage nach der Stellung des Menschen in der zeitgenössischen Soziologie nicht einseitig beantwortet werden. Weder das Epistemische noch das Theoretische oder das Disziplinäre sind allein für die Analyse erschöpfend. So multidimensional die Soziologie ist, so vielfältig muss dann auch die Stellung des Menschen darin sein. Dies alles hängt von der Perspektive ab. Während das Epistemische auf die kognitive Dimension und das Theoretische auf eine dieser epistemischen Struktur innewohnende abstrakte Unterscheidung verweisen, bezieht sich das Disziplinäre auf die soziale Dimension der Soziologie. Gegen den tief verankerten Anspruch auf seine Verdrängung lässt sich in jeder Dimension dieser Triade eine besondere Position kennzeichnen, wo der Mensch als solcher verankert bleibt.

Trotz des ursprünglichen Versuchs, den Menschen aus der epistemischen Struktur der Soziologie, d.h. aus ihren Erkenntniszielen und Erkenntnisformen, zu verdrängen, kommt dieser als allgemeine Erkenntnisvoraussetzung vor, solange er eine maßgebliche Rolle für das Verständnis der sozialen Wirklichkeit spielt. Dabei steht der Mensch nicht am Anfang, sondern am Ende der soziologischen Analyse, als Korollarium eines Vorgehens, das, wenngleich es nichts vom Menschen wissen will, ihn sorgfältig mit einer bestimmten, nach dem gesellschaftlichen Bild angefertigten Form präsupponiert. Die tiefgreifende Eskamotierung des Menschen aus der Architektur der soziologischen Theorie, d.h. aus den gesellschafts- und sozialtheoretischen Ebenen, hat ebenso wenig zur Folge gehabt, dass er völlig verschwindet. Am theoretischen Horizont der Soziologie steht der Mensch zwar nicht am sichtbaren Überbau, doch nichtsdestotrotz auf der Basis des soziologischen Theoriegebäudes. Genauso verhält es sich bei

der disziplinären Ausblendung des Menschen. Wie bei jedem blinden Fleck, verschwindet der Mensch mit seiner wahrnehmbaren Ausblendung *ontologisch* nicht. Gewiss hat der Konstruktivismus einen wichtigen Beitrag zu den Sozialwissenschaften geleistet, doch scheint er mit der Radikalisierung des Phänomens des Beobachtens bisweilen zu weit zu greifen. Während nicht alles, was zu sehen ist, mit der Tatsächlichkeit bzw. mit dem *Konkreten* (Kosík) korrespondiert – wie bei der Projektion des Auges auf den geblendeten Fleck –, wird nicht alles, was nicht zu sehen ist, unmittelbar unwirklich – wie bei jenem visuellen Feld, das beim Sehen verloren geht und dennoch anwesend ist. Nicht deswegen, weil der Mensch durch die soziologischen Werkzeuge geblendet wird, hört er auf zu existieren.

Obwohl sich diese drei Dimensionen voneinander unterscheiden, wiederholt sich bei all diesen eine Besonderheit. Erkenntnisvoraussetzung, philosophisch-anthropologische Basis und blinder Fleck sind alles Bezeichnungen, die eine gewisse *Undurchsichtigkeit* beinhalten. Während die *Voraussetzung* hinter einer offenbaren Behauptung und die Basis auf dem Grund einer sichtbaren Struktur stehen, verbleibt der *blinde Fleck* im Schatten des Sichtbaren. Erkenntnisvoraussetzung, philosophisch-anthropologische Basis und blinder Fleck sind demnach sämtlich opake, subalterne Positionen, die von jenem soziologischen Raum abhängen, dessen Fläche beleuchtet wird. Pauschal betrachtet, lässt sich dementsprechend diese triadische Stellung des Menschen in der zeitgenössischen Soziologie allgemein als eine *undurchsichtige* bezeichnen, die als solche nur a posteriori luzider werden kann. Da, wo jene Opazität zutage tritt, können gleichsam bestimmte Brillen benutzt werden, die all jenes transparenter – wenngleich niemals ontologisch sichtbar – erscheinen lassen. Wie auch immer die *Undurchsichtigkeit* beschaffen ist, mit der der Mensch innerhalb der Soziologie erscheint, wird also anhand der Brillen einer soziologischen Anthropologie klar, dass, mit anderen Worten, der bloße Anspruch auf die Verdrängung des Menschen nicht ausreicht, um eine Figur verblenden zu lassen, die sich trotz allem weigert, in Vergessenheit zu geraten. Damit tritt zugleich eine dialektische Beziehung zwischen dem Gesellschaftlichen und dem Menschen, der Soziologie und der philosophischen Anthropologie bzw. der Philosophie im Allgemeinen hervor, auf die am Ende eingegangen wird und auf das Empfehlenswerte daran verweist, jene philosophisch-anthropologische Dimension im soziologischen Kontext besser zu akzeptieren, als das fragwürdige Spiel des Verbergens und

Die Stellung des Menschen in der zeitgenössischen Soziologie

des Trübens weiterzutreiben. Die dialektische Kraft erscheint erneut, um die Tatsache wieder in Erinnerung zu rufen, dass es keine *Undurchsichtigkeit* ohne *Transparenz* gibt. Oder, was gleichbedeutend gilt: keine *Verdrängung* ohne *Einbeziehung* (siehe Epilog).

Epilog: kein Außen ohne Innen

Quer durch die vorliegende Arbeit wird die Beziehung der Soziologie zum Menschen problematisiert. Beginnend mit einer Rückkehr zu den historischen Pfeilern der Soziologie wird im ersten Kapitel gezeigt, wie der Mensch von Anfang an außerhalb der epistemischen Grenzen gelegt werden will. Er, der jahrhundertlang als Maß aller Dinge konzipiert wird (Protagoras), stürzt vom Sockel, oder besser gesagt, wird vom Sockel gestürzt. Das Ziel ist schon seit damals, den Menschen aus dem Forschungsbereich der Soziologie zu *verdrängen*, um dadurch die mit dem Menschen verbundenen philosophischen Überreste zu vermeiden und dem eigenen Anspruch auf das Erlangen einer stets infrage gestellten Wissenschaftlichkeit gerecht zu werden. Weder die sogenannten Erkenntnisziele noch die Erkenntnisformen der frühen Soziologie dürfen demnach mit dem Menschen zu tun haben. Seit Comte, Spencer, Marx, Gumplowicz, Durkheim, Simmel und Weber setzt sich die soziale Wirklichkeit – in Form des Sozialen bzw. der modernen Gesellschaft – durch, innerhalb welcher der Mensch keinen Platz mehr zu haben scheint.

Dank des in Anlehnung und zugleich Distanz zur philosophischen Anthropologie formulierten Projekts einer *soziologischen Anthropologie* wird aber die Thematisierung der resistenten Latenz des doch nur scheinbar verdrängten Menschen ermöglicht. Diesem Ziel verpflichtet dient das zweite Kapitel der Ausarbeitung eines wichtigen Teils des theoretischen Kerns der philosophischen Anthropologie, die von Kant bis Scheler, Plessner und Gehlen reicht, und zwar: ihre zweidimensionale Art vom Menschenverständnis. Die philosophische Anthropologie wird, was ihre Art der Antwort auf die Frage nach dem Menschen betrifft, als ein Versuch verstanden, den Menschen gleichzeitig in seiner *physiologischen* und *kulturellen* Dimension zu begreifen, aus dem dann alles andere – die Gesellschaft inkludierend – abgeleitet bzw. projiziert wird. Während die physiologische Seite die *Weltgebundenheit* des Menschen (des sogenannten *Rohmenschen*) kennzeichnet, verweist die kulturelle Seite auf die entwickelte *Weltoffenheit* des Menschen (des *Subjekts*), die ihn wiederum allgemein für seine Teilnahme an der Kultur präpariert. Anhand einer Änderung des theoretischen Zwecks der philosophischen Anthropologie und einer Ersetzung ihrer *kulturellen* durch eine *soziale* Dimension geht das

eben dort aufgestellte Programm einer soziologischen Anthropologie auf die soziologischen Theorien ein, um sich dann zu fragen, wie der mutmaßlich verdrängte Mensch darin doch vorausgesetzt wird. Die leitende Frage ist also nicht mehr – wie bei der philosophischen Anthropologie – *was der Mensch ist*, sondern, *wie der Mensch* physiologisch (als Rohmensch) und sozial (als Subjekt) in den soziologischen Theorien *vorkommt*. Die soziologische Anthropologie wird aus jenem Grund als ein Forschungsprogramm metatheoretischen Charakters konzipiert, das die Soziologie selbst – aus einer Metaposition – unter die Lupe nimmt.

Auf der Suche nach der Überprüfung dieser sogenannten Resistenz des Menschen innerhalb der soziologischen Theorie, die das soziologisch-anthropologische Interesse mobilisiert, wird im dritten und vierten Kapitel auf das Beispiel der kommunikativen Wende der Soziologie eingegangen, insofern sie ein zeitgenössisches Vorbild für die Annahme und die Umsetzung des Strebens nach der Verdrängung des Menschen aus ihrem Forschungsbereich bedeutet. Anhand einer ausführlichen Annäherung an die Theorien Jürgen Habermas' und Niklas Luhmanns wird in diesen Kapiteln dargestellt, wie sich dort trotz der immer noch festzustellenden Verdrängungsversuche ein zweidimensionales Menschenbild festsetzt, das auf bestimmte von den Theorien präsupponierte Kompetenzen verweist, die von den Menschen eingebracht werden müssen, damit die von ihnen beschriebene soziale Wirklichkeit entstehen kann. Auf der einen Seite wird eben im dritten Kapitel gezeigt, wie der Theorie des kommunikativen Handelns, die Habermas in Abstand zu seiner damaligen erkenntnisanthropologischen Zeit begründet, eine zweidimensionale Figur des Menschen zugrunde liegt. Während die physiologische Dimension des Menschen (Rohmensch) der aus Plessners Werk übernommenen Idee des *Leibseins* entspricht, ist die soziale Dimension des Menschen (Subjekt) im Rahmen einer *kommunikativen Kompetenz* zu verstehen, die in der Gesellschaft erworben wird. Auf der anderen Seite wird im vierten Kapitel gezeigt, wie der Theorie sozialer Systeme, die Luhmann im Bruch mit der alteuropäischen Tradition aufstellt, ebenso eine zweidimensionale Figur des Menschen zugrunde liegt. Während sich die physiologische Dimension des Menschen (Rohmensch) aus einer Rezeption und Verarbeitung der biologischen Kategorie der *Autopoiesis* ergibt, ist die soziale Dimension des Menschen (Subjekt) im Rahmen einer *Sinnkompetenz* zu begreifen, die, wie bei Habermas, genauso in der Gesellschaft erworben wird. So wird der unverdrängte Kern der philosophischen Anthropologie klar. Wenn

sich, alles im allem, das Physiologische auf jene von der philosophischen Anthropologie schon proklamierte *Weltgebundenheit* des Menschen bezieht, mit der der Mensch als solcher geboren wird, verweist das Sozialanthropologische gleichsam auf jene *kommunikative Weltoffenheit*, die den Menschen nunmehr *gesellschaftsfähig* und zugleich die Entstehung der sozialen Welt möglich macht.

Diese Persistenz, die der Mensch *innerhalb* der zeitgenössischen Soziologie zeigt, wird im fünften Kapitel nicht umsonst aus verschiedenen Perspektiven betrachtet: Die dort thematisierten *epistemischen*, *theoretischen* und *disziplinären* Dimensionen treten den Beweis für die Multidimensionalität der Stellung des Menschen in der Soziologie an. Und daher die allgemeine Erklärung des inneren *Scheiterns der Verdrängung des Menschen*. Obwohl der Mensch dem Anschein nach aus jedem erwähnten Bereich verdrängt wird, wird er gleichsam hinter den Kulissen beibehalten. Trotz des ursprünglichen Versuchs, den Menschen aus der *epistemischen* Struktur der Soziologie, d.h. aus ihren Erkenntniszielen und Erkenntnisformen, zu verdrängen, kommt der Mensch eben als allgemeine *Erkenntnisvoraussetzung* vor, insofern er eine erhebliche Rolle für das Verständnis der sozialen Wirklichkeit spielt. Ein Blick auf die Architektur der soziologischen Theorie im Allgemeinen verdeutlicht, dass der Mensch hier ebenso nicht verschwinden kann, ohne Spuren zu hinterlassen. Im theoretischen Horizont der Soziologie steht der Mensch auf dem Grund des soziologischen Theoriegebäudes bzw. als *philosophisch-anthropologische Basis*, ohne welche der soziologische Überbau (d.h. die Gesellschafts- und Sozialtheorie) nicht entstehen kann. Aus einem *disziplinären* Standpunkt, der sich mit der Soziologie als sozial-institutionelles Unterfangen beschäftigt, wird schlussendlich klar, wie der Mensch die Stelle eines *blinden Flecks* einnimmt, um die mit ihm mobilisierten philosophischen Wurzeln des soziologischen Ansatzes auszublenden, der von Anfang an Wissenschaft sein will. Selbst wenn sich jene drei der Soziologie immanenten Dimensionen voneinander unterscheiden, wiederholt sich jedoch bei all diesen eine entscheidende Besonderheit. Sei es epistemisch (als *Erkenntnisvoraussetzung*), theoretisch (als *philosophisch-anthropologische Basis*) oder disziplinär (als *blinder Fleck*) erweist sich diese *triadische Stellung des Menschen* in der zeitgenössischen Soziologie letztendlich als eine *undurchsichtige*. Alle drei drücken opake subalterne Positionen aus, die vom soziologischen Bereich abhängig und durch die soziologisch-anthropologische Brille transparenter werden.

Die Stellung des Menschen in der zeitgenössischen Soziologie

Mit dem Verweis auf die These über die *undurchsichtige* Position des Menschen in der zeitgenössischen Soziologie, mit der das fünfte Kapitel abgeschlossen wird, ist jedoch nicht alles ausgesagt. Zwei damit sowie untereinander verbundene Reflexionen über den Platz der Philosophie und des Positivismus im soziologischen Denken werden zum Schluss formuliert, um die Reichweite der vorliegenden Arbeit allgemein zu verdeutlichen.

Die unabänderliche Auflehnung des Philosophischen

Auf der einen Seite ist die fortwährende Problematik über die Rolle und die Konsequenzen der Philosophie im soziologischen Denken hervorzuheben. Bezogen auf das hierbei thematisierte Problem geht es um den im zweiten Kapitel angekündigten Widerstand des Philosophischen bzw. des philosophisch Anthropologischen, das sich durch die – wenngleich opake – Entfaltung von Menschenbildern stets weigert, aus dem soziologischen Denken zu verschwinden. Wie *undurchsichtig* auch immer der Mensch in der zeitgenössischen Soziologie erscheinen mag, so lassen sich die Nebenwirkungen seiner unbestreitbaren Anwesenheit und philosophischer Textur doch nicht vermindern. Die Opazität oder Unbewusstheit jener letzten Endes philosophisch-anthropologischen Überreste ändert nichts an den theoretischen Folgen dieser Situation.

Diese These wird bereits anhand der Analyse der zwei erwähnten Repräsentanten der zeitgenössischen Soziologie, die die kommunikative Wende der Soziologie in Gang gesetzt haben, in den vorangehenden Kapiteln bewiesen. Um es nochmals kurz zu erwähnen: zwar gehen die hierbei problematisierten Theorien Habermas' und Luhmanns nicht vom Menschen aus, um sich mit der sozialen Wirklichkeit zu befassen, wie es zuvor z.B. die Erkenntnisanthropologie (Habermas) und die alteuropäische Tradition (Luhmann) getan haben, doch bedeutet die von ihnen vollzogene Achsendrehung in Richtung Kommunikationstheorie nicht, dass das vorausgesetzte Korollarium – d.h. ihre zweidimensionalen Menschenverständnisse – nicht da sei bzw. dass die Letzten wenig philosophisch-anthropologisch wirkten. Gleichgültig, ob die Soziologie ihre Verbindung mit der philosophischen Anthropologie bewusst annimmt, heißt es, wie bei der Analyse der Stellung des Menschen, noch lange nicht, dass sie deswegen verschwinden kann. Daher schlägt der Geist der frühen Soziologie regelrecht zurück. Das Thema, das dadurch an Bedeutung gewinnt,

steht in Einklang mit der im ersten Kapitel dargestellten Debatte um die Wissenschaftlichkeit der Soziologie. Was auf dem Spiel steht, ist nichts anders als der wissenschaftliche Geist dieser modernen Disziplin.

Ohne weiter ins Detail zu gehen, lässt sich die Wichtigkeit der Problematik der Wissenschaftlichkeit der Soziologie schon bei der Hauptfrage der vorliegenden Untersuchung bemerken. Die Frage *nach der Stellung des Menschen in der Soziologie* wird von den Soziologen – von den Klassischen bis zu den Zeitgenössischen – nicht umsonst als eine Frage *nach der Stellung der Philosophie bzw. der philosophischen Anthropologie in der Wissenschaft* interpretiert, d.h. als eine bedrohliche Frage, gegen die, um der Soziologie willen, eine Verteidigungs- bzw. Abwehrposition eingenommen werden soll. Als eine Disziplin, die sich von Comte und Marx bis Habermas und Luhmann u.a. von der Philosophie bzw. von der philosophischen Anthropologie losgelöst verstanden wissen will, versucht die Soziologie stets, jede Art von Verbindung mit der Philosophie systematisch zurückzuweisen. Wenn die Klassiker der Soziologie den ursprünglichen Versuch zur Verdrängung des Menschen unternehmen, um eben dadurch das Unwissenschaftliche aus dem Wissenschaftlichen zu verbannen, bestehen die zeitgenössischen Soziologen darauf, eine direkte Beschäftigung mit dem Menschen weiter auszuschließen, um auf diese Weise jede gemutmaßte philosophisch-anthropologische Blockierung jener Wissenschaftlichkeit der Soziologie ebenfalls aus dem Weg zu räumen (Luhmann 2012: 7-14; auch indirekt in Habermas 2000: 12-13).

Allein, ob diese bloße Haltung reicht, um etwa die *wissenschaftliche Reinheit* der Soziologie zu begründen, ist jedoch eine andere Frage. Aus der Perspektive einer soziologischen Anthropologie lässt sich diese Frage weder eindeutig affirmativ noch eindeutig negativ beantworten. So *undurchsichtig* die Stellung des Menschen in der (zeitgenössischen) Soziologie ist, so *undurchsichtig* ist auch die Stellung der Philosophie bzw. der philosophischen Anthropologie in ihr. Während eine zurückgewiesene Verbindung mit philosophisch-anthropologischen Motiven aus einer soziologischen Theorie noch keinen wissenschaftlich unüberwindbaren Ansatz macht, macht genauso eine akzeptierte philosophisch-anthropologische Stellungnahme aus einer vergleichenden soziologischen Theorie keine spekulative Philosophie. Ob auf die wissenschaftlichen oder auf die philosophischen Merkmale dieser Interpretation gesetzt wird, ist letztendlich eine Angelegenheit semantischer Natur.

Was jedoch aus der Perspektive einer soziologischen Anthropologie wenigstens klar wird, ist schließlich, dass man etwas nicht distanzieren bzw. ausgrenzen kann, ohne es zuvor angenährt bzw. vereinnahmt zu haben. In dem Versuch, den Menschen aus der Soziologie zu verdrängen, ist jene Dialektik enthalten, die die Beziehung des Gesellschaftlichen mit dem Menschlichen, der Soziologie mit der Philosophie bzw. mit der philosophischen Anthropologie, des angeblich Wissenschaftlichen mit dem angeblich Unwissenschaftlichen kennzeichnet. Während das Erfassen der sozialen Wirklichkeit den Menschen und die Ausübung der Soziologie philosophische bzw. philosophisch-anthropologische Elemente voraussetzen, kann das Wissenschaftliche erst entstehen, wenn es unwissenschaftliche Prinzipien – meistens implizit – entfaltet.

Scheler besteht am Anfang von *Die Stellung des Menschen im Kosmos* darauf, dass die Vielheit der Spezialwissenschaften, „die sich mit dem Menschen beschäftigen“ „weit mehr das Wesen des Menschen [verdecken], als daß sie es [erleuchten]“ (Scheler 2010: 7). Abschließend lässt sich in Umkehrung Schelers sagen, dass die Spezialwissenschaften, die sich mit dem Menschen *nicht* beschäftigen bzw. *nicht* beschäftigen wollen, weit mehr das (selbst konstruierte) Wesen des Menschen ausleuchten, als dass sie es verdecken: keine Differenzierung ohne Entdifferenzierung, keine Verdrängung ohne Einbeziehung. Durch die Aufgabe, die philosophisch-anthropologischen Vorannahmen des zeitgenössischen soziologischen Denkens zu beweisen, wird demnach ein Blickwinkel erschlossen, bei dem jene Elemente erforscht werden, die – wie beim Menschlichen, Philosophischen bzw. philosophisch-Anthropologischen und Unwissenschaftlichen – inkludiert werden, weil sie exkludiert werden sollen. Andernfalls lässt sich fragen: Wie können der Mensch, das Philosophische bzw. das philosophisch-Anthropologische und das Unwissenschaftliche aus der Soziologie verdrängt werden, ohne vorher zu wissen bzw. zu bestimmen, wie sie aussehen? Distanzieren ist immer Annähern und umgekehrt. Auf diese Weise wird verständlich, dass *der Realität die Symmetrien gefallen* (Borges).

Positiver und negativer Positivismus

Bezüglich des Menschenproblems ist auf der anderen Seite eine Identifizierung der positiven und negativen Facetten des der Soziologie innewohnenden Positivismus vollzuziehen. Wie in der Einleitung dargestellt, liegt

einerseits die Absicht dieser Arbeit aufgrund eines gerechtfertigten Abstands zum *altmodischen* Humanismus weder in einer Art (Re-)Moralisierung der soziologischen Tätigkeit noch in dem Versuch des Austarierens der dialektischen Waage zwischen Mensch und Gesellschaft zugunsten eines bestimmten Prädikats. Um es klar zu sagen: Keine systematische Einbeziehung des Menschen im soziologischen Denken wird hier beabsichtigt. Was unternommen wird, ist eher die Suche nach den Grundprinzipien, auf denen die Soziologie – als Wissenschaft des Sozialen bzw. der Gesellschaft! – beruht und von ihr nicht einfach abgestoßen werden können. Die Aufdeckung des *Menschen der zeitgenössischen Soziologie* ergibt sich nicht aus einem althumanistischen Drang, um das gesamte Vorhaben zurückzusetzen, das diese moderne Disziplin in ihrer Entstehungszeit hätte erreichen können, nämlich ihre Differenzierung vom philosophischen Denken. Das Ziel dieser Untersuchung ist also keineswegs, die Soziologie zu entdifferenzieren, um sie dann, wie Tönnies 1910 bei dem Ersten Deutschen Soziologentag beispielsweise behauptet, in eine philosophische Disziplin bzw. in eine *philosophische Soziologie* zu verwandeln.

Betrachtet man den Versuch zur Verdrängung des Menschen aus einem wissenschaftshistorischen Standpunkt, darf trotz ihrer Unmöglichkeit bzw. ihres Scheiterns nicht übersehen werden, dass jene angestrebte Verdrängung sogar eine wichtige Rolle für die Entwicklung der Soziologie bzw. des soziologischen Denkens gespielt hat. Obwohl der Erfolg der Verdrängung des Menschen mit Bezug auf die impliziten philosophisch-anthropologischen Voraussetzungen der Soziologie in Frage gestellt werden kann, ist ihre *wirkende Fiktion* diejenige, die den Kern der ganzen epistemischen Struktur der Soziologie mitbestimmt, insofern sich die Letzte von Anfang an mit der sozialen Wirklichkeit – d.h. mit dem Sozialen und mit der modernen Gesellschaft – ohne jede (direkte) menschliche bzw. philosophisch-anthropologische Vermittlung zu beschäftigen hat. Erkenntnisziele und -formen dieser mehr als 100 Jahre alten Denkweise werden nicht umsonst auch von jenem Ausschluss des Menschen geprägt, dessen Form bis heute zur inneren Kohärenz des soziologischen Bereichs beiträgt und dessen Rücknahme demnach gegen die wissenschaftliche Struktur desselben verstoßen würde.

Nichtsdestotrotz erweist es sich andererseits, gerade kraft der These der Verdrängung des Menschen, als nicht weniger gefährlich, wenn sich die Soziologie von den positivistischen Trieben völlig verführen lässt, die sie

blind und aus Prinzip zur Verweigerung jeder Verbindung mit all dem veranlasst, was über jene Erkenntnisziele und -formen – sei es *nach innen* oder *nach außen* – hinausgeht. Zum einen müssen die positivistischen bzw. szientistischen Triebe trotz ihres erwähnten positiven Beitrags zur Wissenschaftlichkeit der Soziologie nach *innen*, d.h. intern, unter Kontrolle gebracht werden: Der wissenschaftliche Schein der Soziologie kann trügen. Aus der Tatsache, dass sich die Soziologie mit der sozialen Wirklichkeit beschäftigt, kann nicht abgeleitet werden, dass sie sich nur darin erschöpft. Die wissenschaftlichen Disziplinen stützen sich nicht nur auf ihre Objekte und Methoden. Die Soziologie enthält nicht nur Aussagen über das Soziale und die moderne Gesellschaft, sondern auch darüber, was für dieses Verständnis vorausgesetzt werden muss – innerhalb welchem entlang dieser Arbeit philosophisch-anthropologische Vorannahmen herausgestellt worden sind. Wie jede Wissenschaft ist die Soziologie die Summe ihrer Behauptungen und ihres Schweigens. Sie ist das Resultat des inneren Spiels zwischen expliziten Erkenntnismechanismen und impliziten Voraussetzungen. Aufgrund dieses gesamten Szenarios scheint die Soziologie heute am Scheideweg zu stehen: entweder sie zieht sich in ihre Begriffsbildung zurück, um sich dadurch vor all dem, was über ihre expliziten epistemischen Strukturen hinausgeht, zu schützen, oder sie versucht, Prinzipien wie die von *Demut* bzw. *Fallibilismus* richtig zu internalisieren, in Kenntnis der Tatsache, dass nur eine solche Wissenschaft, die sich ihrer Widersprüche, Grenzen und Unmöglichkeiten bewusst ist bzw. die sich selber erforscht und somit evaluiert, ihren Erkenntnisbereich weiter ausdehnen kann. Die Aufdeckung des Menschen der zeitgenössischen Soziologie, die hierbei angestrebt wird, ist einer von vielen möglichen und notwendigen Schritten, die sich in diese letzte Richtung unternehmen ließen.

Zum anderen sind in diesem Kontext die unaufhebbare Beziehung der Soziologie und ihrer positivistischen Säule zur Gesellschaft in der Weise (d.i. *nach außen*) hervorzuheben, dass sich die von der Soziologie hervorbrachten Diskurse keineswegs in einer von jener sozialen Wirklichkeit abstrahierten Dynamik erschöpfen. Nicht umsonst ist die Soziologie immer die *Soziologie der Gesellschaft* und als solche der Kontingenz letzterer ausgeliefert. Eine Diagnose eines Willens zur Verdrängung des Menschen, der evtl. auch andere Dimensionen der Gesellschaft, wie die Lebenswelt, kolonialisiert, läuft Gefahr, die von ihr inkarnierte Beschreibung so zu verwandeln, dass sich die Letzte eben nicht mehr bloß als Ausdruck der inneren Dimensionen der Soziologie erweist, sondern sogar auch als

Spiegelung der alltäglichen Realität. Verdunkelt vom szientistischen Schatten, der das Beschriebene zum Wunschbild verfremdet, wird das beschriebene Risiko offensichtlich. Man braucht keine humanistische Haltung zu vertreten, um auf die möglichen Folgen eines allgegenwärtigen Willens zur Verdrängung des Menschen aufmerksam zu werden. Wird aus der soziologischen Verdrängung des Menschen eine gesellschaftliche Verdrängung des Menschen, geht der letzten Endes einzige sichtbare Maßstab für gesellschaftliche Krisen verloren. Aktuelle sozio-politische Konflikte zeigen dies deutlich auf. Wird der Mensch verdrängt, werden damit u.a. Armut, Prekarisierung der Arbeit, extreme Ungleichheit, soziale und kulturelle Diskriminierung ohne jedes Bedenken außer Acht gelassen. Dies legt hochriskante Gegenpole sozialer Integration bzw. sozialen Zusammenhalts frei und die allgemeine Gefahr wird dadurch deutlich: *Bleibt der Mensch verschwunden, ist es möglich, dass die dank ihm – wenngleich emergent – entwickelte Gesellschaft eines Tages ebenso verloren geht.*

Die Kritik lebt aber von den Krisen. So wie innerhalb der Soziologie geht es bei diesem Szenario nicht darum, den Menschen zurück vor einen hypothetisch idyllischen – ebenso inexistenten – Altar zu führen, sondern darum, kritisch zu zeigen, wie er dazu gezwungen wird, sich an die von der sozialen Wirklichkeit generierten Umstände anzupassen, die ihn unterwerfen, verdrängen oder nur in Teilen erkennen lassen. Anstatt jedoch die Stücke zu suchen, um jenes letzte unlösbare, philosophische Puzzle zusammensetzen, sollte sich der kritische Ansatz zu einer Aufgabe verpflichten, die mit bloßem Auge so notwendig wie utopisch anmutet. Dies wäre das Projekt einer Kritik der sozialen Praxis, die ihrem Urheber als eine fremde, nicht umsonst gegen ihn selbst gerichtete Macht erscheint. Eine Kritik, die sich paradigmatisch nur als soziale Praxis der Kritik, d.h. in der Lebenswelt, entfalten kann und im Endeffekt auf die Erlangung des alten, nicht weniger unerreichbaren Versprechens einer inneren Versöhnung von Theorie und Praxis abzielt.

Die Stellung des Menschen in der zeitgenössischen Soziologie

Literaturverzeichnis

- Abrams, Philip (1981). „Das Bild der Vergangenheit und die Ursprünge der Soziologie“, in: Wolf Lepenies (Hg.), *Geschichte der Soziologie*, Bd. 1, Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 75-95.
- Agard, Olivier (2013). „Max Scheler: Anthropologie und Historismus“, in: Guillaume Plas/Gerard Raulet/Manfred Gangl (Hg.), *Philosophische Anthropologie. Themen und Positionen*, Bd. 2, Deutschland: Verlag Traugott Bautz GmbH., S. 175-198.
- Althusser, Louis (1968). *Für Marx*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Alvear, Rafael/Icaza, Martín (2011). „Entre estado de naturaleza y estado civil: sociología de post-castástrofes“, in: *Revista de Ciencias Sociales*, N° 27 Segundo Semestre, Departamento de Ciencias Sociales Universidad Arturo Prat. Iquique, Chile, S. 21-42.
- Alvear, Rafael (2016). „El giro normativo de la sociología filosófica. Un comentario histórico-conceptual“, in: *Cuadernos de Teoría Social*, 2, N° 3, S. 29-47.
- Baecker, Dirk (2012). „Soziologie der Medien“. Manuskript zum Vortrag auf dem 2. Internationalen medienwissenschaftlichen Symposium der DFG, *Soziale Medien – Neue Massen?*, Universität Lüneburg. Verfügbar unter: https://catjects.files.wordpress.com/2013/03/soziologie_der_medien.pdf (26.04.2017).
- Bahrtdt, Hans Paul (1961). „Zur Frage des Menschenbildes“, in: *European Journal of Sociology*, Vol. 2, S. 1-17.
- Baraldi, Claudio Giancarlo Corsi und Elena Esposito (1997). *Glossar zu Niklas Luhmanns Theorie sozialer Systeme*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Beck, Ulrich (1972). „Soziologische Normativität“, in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 24(2), S. 201-231.
- Becker, Wolfgang (1983). „Einleitung. Kants pragmatische Anthropologie“, in: Immanuel Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Stuttgart: Reclam, S. 9-26.
- Bertalanffy, Ludwig von (1951). „Zu einer allgemeinen Systemlehre“, in: *Biologia Generalis. Archiv für die allgemeinen Fragen der Lebensforschung* 19, S. 114-129.
- Bertschi, Stefan (2010). *Im Dazwischen von Individuum und Gesellschaft*, Bielefeld: Transcript.
- Bloch, Ernst (1969). *Karl Marx und die Menschlichkeit. Utopische Phantasie und Weltveränderung*, München: Rowohlt.
- Bock, Michael (2002). „Auguste Comte“, in: Dirk Käsler (Hg.), *Klassiker der Soziologie*, Bd. 1, München: Verlag C.H. Beck, S. 39-57.
- Bourdieu, Pierre (1991). *El Sentido Práctico*. Madrid: Taurus.

- Bröckling, Ulrick (2013). „Der Mensch ist das Maß aller Schneider: Anthropologie als Effekt“, in: Michael Corsten/Michael Kauppert (Hg.), *Der Mensch – nach Rücksprache mit der Soziologie*, Frankfurt am Main: Campus, S. 105-123.
- Brunkhorst, Hauke (1983). „Kommunikative Vernunft und rächende Gewalt“, in: *Sozialwissenschaftliche Literaturreisenschau*, Heft 8/9, S. 7 – 34.
- Brunkhorst, Hauke (2006). *Habermas*, Leipzig: Reclam.
- Brunkhorst, Hauke (2013). „Symbol und Mensch. Ernst Cassirers demokratische Anthropologie menschlicher Selbstbefreiung“, in: Guillaume Plas/Gerard Raulet/Manfred Gangl (Hg.), *Philosophische Anthropologie. Themen und Positionen*, Bd. 2, Deutschland: Verlag Traugott Bautz GmbH., S. 285-302.
- Brunkhorst, Hauke (2014a). *Kritik und kritische Theorie*, Baden-Baden: Nomos.
- Brunkhorst, Hauke (2014b). *Critical Theory of Legal Revolutions. Evolutionary Perspectives*. Nueva York, Londres, Nueva Delhi y Sydney: Bloomsbury.
- Brunkhorst, Hauke (2014c). War Marx Antisemit? – Die falsch gestellte Frage, in: *Blätter für deutsche und internationale Politik* 8/ 2014, S. 110-118.
- Brunkhorst, Hauke (2016a). *Schellings Theorie der Evolution. Zwischen Theogonie und Darwinismus*. Unveröffentlichter Manuskript.
- Brunkhorst, Hauke (2016b). „How Our Universal Moral Grammar Can Cope With the Cultural Loss of the Center. Some remarks on the further development of evolutionary theory of law and constitution“, in Kjartan Koch Mikalsen/Erling Skjvei/Audun Øfsti (Hg.), *Modernity - Unity in Diversity, Essays in Honour of Helge Høibraaten*. Oslo: Novus Press 2016, S. 23-56.
- Brunkhorst, Hauke (2016c). *Herrschaft und Vergesellschaftung*. Unveröffentlichter Manuskript.
- Brunkhorst, Hauke/Stefan Müller-Doohm. (2009). „Intellektuelle Biographie“, in: Hauke Brunkhorst/Regina Kreide/Cristina Lafont (Hg.), *Habermas Handbuch*, Stuttgart: J. B. Metzler, S. 1-14.
- Bürger, Peter (1998). *Das Verschwinden des Subjekts: eine Geschichte der Subjektivität von Montaigne bis Barthes*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Carpio, Adolfo (2004). *Principios de filosofía*, Buenos Aires: Glauco.
- Celikates, Robin/Rahel Jaeggi (2009). „Technik und Verdinglichung“, in: Hauke Brunkhorst/Regina Kreide/Cristina Lafont (Hg.), *Habermas Handbuch*, Stuttgart: J. B. Metzler, S. 155-164.
- Chávez, Juan Miguel (1989). *Lecciones sobre la construcción social del orden moderno y su interpretación sociológica*, unveröffentlichter Vortrag, Internationales Kolloquium, Universität Bielefeld.
- Chávez, Juan Miguel (2014). „La estela de Leipzig. La ideología del conservadurismo alemán como motivo fundacional de la sociología de Luhmann“, in: *Elementos*, 72, S. 3-14.
- Chernilo, Daniel (2012). „Historia de la sociología y teoría sistemática en Niklas Luhmann“, in: Hugo Cadenas/Aldo Mascareño/Anahí Urquiza (Hg.), *Niklas*

- Luhmann y el legado universalista de su teoría. Aportes para el análisis de la complejidad social contemporánea*, Santiago: RIL, S. 451-466.
- Chernilo, Daniel (2014). „The idea of philosophical sociology“, *British Journal of Sociology* June; 65(2), S. 338-57.
- Chernilo, Daniel (2017). *Debating Humanity. Towards a philosophical sociology*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Claessens, Dieter (1973). „Anthropologische Voraussetzungen einer Theorie der Sozialisation“, in: *Zeitschrift für Soziologie*, Jg. 2, Heft 2, S. 145-162.
- Comte, Auguste (1883). *Positive Philosophie*, Bd. 1, Heidelberg: Weiss.
- Comte, Auguste (1915). *Abhandlung über den Geist des Positivismus*, Leipzig: Verlag von Felix Meiner.
- Comte, Auguste (1934). *Course de Philosophie Positive*, Bd. 1, Paris: Alfred Costes.
- Dahrendorf, Ralf (1965). *Homo Sociologicus. Ein Versuch zur Geschichte, Bedeutung und Kritik der Kategorie der sozialen Rolle*, Köln und Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Dahrendorf, Ralf/Christoph Henning (2012). „Karl Marx“, in: Dirk Käsler (Hg.), *Klassiker der Soziologie*, Bd. 1, München: Verlag C.H. Beck, S. 58-91.
- Delitz, Heike (2008). „Historische Anthropologie, Soziologische Anthropologie, Philosophische Anthropologie. »Menschliches« Leben in soziologischen Theorien“, in: Karl-Siegbert Rehberg (Hg.), »Die Natur der Gesellschaft«, *Verhandlungsband des 33. Kongresses der DGS*, Frankfurt am Main: Campus, S. 4716-4725.
- Durkheim, Emile (1970). *Regeln der Soziologischen Methode*, Berlin: Luchterhand.
- Durkheim, Emile (1981). „Der Dualismus der menschlichen Natur und seine sozialen Bedingungen“, in: Friedrich Jonas (Hg.), *Geschichte der Soziologie*, Bd. 2, Opladen: Westdeutscher Verlag, S. 368-380.
- Durkheim, Emile (1996). *Über die soziale Arbeitsteilung*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Dziewas, Ralf (1992). „Der Mensch – ein Konglomerat autopoietischer Systeme?“, in: Werner Krawietz/Michael Welker (Hg.), *Kritik der Theorie sozialer Systeme*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 113-132.
- Edelmayer, Erika (2012). *Das diskursfähige Subjekt. Rekonstruktionspfade einer sozialtheoretischen Denkfigur im Werk von Jürgen Habermas*, Wiesbaden: Springer VS.
- Elias, Norbert (1986). *Was ist Soziologie?*, München: Juventa Verlag.
- Esser, Harmut (1999). *Soziologie. Allgemeine Grundlagen*, Frankfurt, New York: Campus.
- Endreß, Martin (2012). *Soziologische Theorien*, München: Oldenbourg Verlag.
- Endruweit, Günter (1999). „Soziologische Menschenbilder“, in: Rolf Oerter (Hg.), *Menschenbilder in der modernen Gesellschaft*, Stuttgart: Enke, Seite: 5-21.

Die Stellung des Menschen in der zeitgenössischen Soziologie

- Eßbach, Wolfgang (2007). „Denkmotive der philosophischen Anthropologie“, in: *Journal Philosophie der Psychologie*. Verfügbar unter: <http://www.jp.philo.at/texte/EssbachW1.pdf> (16.02.2017).
- Farzin, Sina (2008). „Die Semantik des Menschen bei Niklas Luhmann und Giorgio Agamben“, in: Rehberg, K.-S. (Hg.), *Die Natur der Gesellschaft. Verhandlungen des 33. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in Kassel*, Bd. 1 u. 2., Frankfurt a. M.: Campus, S. 2923-2932.
- Fischer, Joachim (2006). „Der Identitätskern der Philosophischen Anthropologie (Scheler, Plessner, Gehlen)“, in: Hans-Peter Krüger/Gesa Lindemann (Hg.), *Philosophische Anthropologie im 21. Jahrhundert*, Berlin: Akademie Verlag, S. 63-82.
- Fischer, Joachim (2013). „Soziologie aus der Perspektive der Philosophischen Anthropologie“, in: Michael Corsten/Michael Kauppert (Hg.), *Der Mensch – nach Rücksprache mit der Soziologie*, Frankfurt am Main: Campus, S. 33-60.
- Flitner, Elisabeth (1998). „Vom Kampf der Professoren zum „Kampf der Götter“. Max Weber und Eduard Spranger“, in: *Zeitschrift für Pädagogik* 44 (1998) 6, S. 889-906.
- Foerster, Heinz von (1985). *Sicht und Einsicht*, Wiesbaden: Springer Fachmedien.
- Foucault, Michel (1971). *Die Ordnung der Dinge*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Freyer, Hans (1956). *Theorie des gegenwärtigen Zeitalters*, Stuttgart: Verlags-Anstalt.
- Fromm, Erich (1988). *Das Menschenbild bei Marx*, Frankfurt am Main: Ullstein Sachbuch.
- Fuchs, Peter/Andreas Göbel (1994). *Der Mensch – das Medium der Gesellschaft?* Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Gaus, Daniel (2013). „Rationale Rekonstruktion als Methode politischer Theorie zwischen Gesellschaftskritik und empirischer Politikwissenschaft“, in: *Politische Vierteljahresschrift* 54: 2, S. 231-255.
- Gehlen, Arnold (1957). „Der Mensch und die Technik“, in: ders., *Die Seele im technischen Zeitalter. Sozialpsychologische Probleme in der industriellen Gesellschaft*, Reinbeck: Rowohlt, S. 7-22.
- Gehlen, Arnold (1966). *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Frankfurt am Main/Bonn: Athenäum.
- Gehlen, Arnold (1983). *Philosophische Anthropologie und Handlungslehre*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Geiger, Theodor (1962). *Arbeiten zur Soziologie: Methode, moderne Großgesellschaft, Rechtssoziologie, Ideologiekritik*, Berlin: Luchterhand.
- Giddens, Anthony (1981). „Die klassische Gesellschaftstheorie und der Ursprung der modernen Soziologie“, in: Wolf Lepenies (Hg.), *Geschichte der Soziologie*, Bd. 1, Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 96-136.
- Goldmann, Lucien (1971 [1966]). *Gesellschaftswissenschaften und Philosophie*, Frankfurt am Main: Europa Verlag.

- Goldmann, Lucien (1973 [1971]). *Kultur in der Mediengesellschaft*, Frankfurt am Main: Reihe Fischer.
- Greve, Jens (2006). „Max Weber und die Emergenz. Ein Programm eines nicht-reduktionistischen Individualismus?“, in: Gerd Albert/Agathe Bienfait/Steffen Sigmund/Mateusz Stachura (Hg.): *Aspekte des Weber-Paradigmas: Festschrift für Wolfgang Schluchter*, Wiesbaden: VS, Verl. für Sozialwiss, S. 19-48.
- Griese, Harmut (1976). *Soziologische Anthropologie und Sozialisationstheorie*, Weinheim/Basel: Beltz.
- Gumplowicz, Ludwig (1905). *Grundriss der Soziologie*, Wien: Manzsehe k.u.k. Hof-Verlags- u. Universitätsbuchhandlung.
- Gumplowicz, Ludwig (1928). „Soziologie und Politik“, in: ders. *Ausgewählte Werke*, Innsbruck: Universitäts-Verlag Wagner.
- Habermas, Jürgen (1962 [1958]). „Anthropologie“, in: Alwin Diemer/Ivo Frenzel (Hg.), *Philosophie*, Frankfurt am Main: Das Fischer Lexikon, S. 18-35.
- Habermas, Jürgen (1969a [1968]). „Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels Jenenser Philosophie des Geistes“, in: ders., *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 9-47.
- Habermas, Jürgen (1969b [1968]). „Technik und Wissenschaft als Ideologie“, in: ders., *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 48-103.
- Habermas, Jürgen (1969c [1968]). „Verwissenschaftliche Politik und öffentliche Meinung“, in: ders., *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 120-145.
- Habermas, Jürgen (1969d [1968]). „Erkenntnis und Interesse“, in: ders., *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 146-168.
- Habermas, Jürgen (1970a). *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (1970b). *Arbeit, Erkenntnis, Fortschritt. Aufsätze 1954-1970*, Amsterdam: Verlag de Munter.
- Habermas, Jürgen (1970c [1954]). „Die Dialektik der Rationalisierung“, in: ders., *Arbeit, Erkenntnis, Fortschritt. Aufsätze 1954-1970*, Amsterdam: Verlag de Munter, S. 7-30.
- Habermas, Jürgen (1970d [1958]). „Soziologische Notizen zum Verhältnis von Arbeit und Freizeit“, in: ders., *Arbeit, Erkenntnis, Fortschritt. Aufsätze 1954-1970*, Amsterdam: Verlag de Munter, S. 56-74.
- Habermas, Jürgen (1970e [1955]). „Marx in Perspektiven“, in: ders., *Arbeit, Erkenntnis, Fortschritt. Aufsätze 1954-1970*, Amsterdam: Verlag de Munter, S. 75-80.
- Habermas, Jürgen (1971a [1963]). *Theorie und Praxis*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (1971b). „Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz“, in: Habermas, Jürgen/Niklas Luhmann, *Theorie der Ge-*

Die Stellung des Menschen in der zeitgenössischen Soziologie

- sellschaft oder Sozialtechnologie – Was leistet die Systemforschung?*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 101-141.
- Habermas, Jürgen (1971c). „Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie? Eine Auseinandersetzung mit Niklas Luhmann, in: Habermas, Jürgen/Niklas Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie – Was leistet die Systemforschung?*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 142-290.
- Habermas, Jürgen (1973). *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (1976a). „Einleitung: Historischer Materialismus und die Entwicklung normativer Strukturen“, in: ders., *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 9-48.
- Habermas, Jürgen (1976b). „Moralentwicklung und Ich-Identität“, in: ders., *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 63-91.
- Habermas, Jürgen (1976c). „Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus“, in: ders., *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 144-199.
- Habermas, Jürgen (1976d). „Geschichte und Evolution“, in: ders., *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 200-259.
- Habermas, Jürgen (1977 [1973]). *Kultur und Kritik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (1981a). *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. 1, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (1981b). *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. 2, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (1984 [1981]). *Philosophisch-politische Profile*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (1985). *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (1988). „Die neue Intimität zwischen Politik und Kultur“, in: Jörn Rüsen/Eberhard Lämmert/Peter Glotz (Hg.), *Die Zukunft der Aufklärung*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 59-68.
- Habermas, Jürgen (1991). „Soziologie in der Weimarer Republik“, in: ders., *Texte und Kontexte*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 184-204.
- Habermas, Jürgen (1992). *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (1994 [1968]). *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (1995a [1970/71]). „Vorlesungen zu einer sprachtheoretischen Grundlegung der Soziologie“, in: ders., *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 11-126.

- Habermas, Jürgen (1995b [1972]). „Wahrheitstheorien“, in: ders., *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 127-186.
- Habermas, Jürgen (1995c [1974]). „Notizen zur Entwicklung der Interaktionskompetenz“, in: ders., *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 187-225.
- Habermas, Jürgen (1995d [1974]). „Überlegungen zur Kommunikationspathologie“, in: ders., *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 226-272.
- Habermas, Jürgen (1995e [1975]). „Handlungen, Operationen, körperliche Bewegungen“, in: ders., *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 273-306.
- Habermas, Jürgen (1995f [1984]). „Was heißt Universalpragmatik?“, in: ders., *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 353-440.
- Habermas, Jürgen (1995g [1980]). „Replik auf Einwände“, in: ders., *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 475-570.
- Habermas, Jürgen (1996 [1985]). *Die Neue Unübersichtlichkeit. Kleine politische Schriften*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (1997 [1988]). *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (2000). „Nach dreißig Jahren: Bemerkungen zu ‚Erkenntnis und Interesse‘“, in: Stefan Müller-Doohm (Hg.), *Das Interesse der Vernunft*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 12-20.
- Habermas, Jürgen (2004 [1999]). *Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (2005). *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (2006 [2001]). *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen/Luhmann, Niklas (1971). *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie. Was leistet die Systemforschung?*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hahn, Alois (1987). „Sinn und Sinnlosigkeit“, in: Hans Haferkamp/Michael Schmid (Hg.), *Sinn, Kommunikation und soziale Differenzierung. Beiträge zu Luhmanns Theorie sozialer Systeme*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 155-164.
- Hahn, Alois (2004). „Der Mensch in der deutschen Systemtheorie“, in: Ulrich Bröckling/Axel Paul/Stefan Kaufmann (Hg.), *Vernunft - Entwicklung - Leben. Schlüsselbegriffe der Moderne. Festschrift für Wolfgang Eßbach*, München: Fink, S. 279-290.
- Hartfield (1972). *Wörterbuch der Soziologie*, Stuttgart: Alfred Kröner.

Die Stellung des Menschen in der zeitgenössischen Soziologie

- Heller, Agnes (1982). „Habermas and Marxism“, in: John B. Thompson/David Held (Hg.), *Habermas. Critical Debates*, USA: THE MIT Press, S. 21-41.
- Henckmann, Wolfhart (1998). *Max Scheler*, München: Beck.
- Henecka, Hans Peter (1997). *Grundkurs Soziologie*, Opladen: Leske + Budrich.
- Honneth, Axel (2003). „Jürgen Habermas“, in: Dirk Käsler (Hg.), *Klassiker der Soziologie*, Bd. 2, München: Verlag C.H. Beck, S. 230-251.
- Honneth, Axel (2009). „Geschichtsphilosophie, Anthropologie und Marxismus“, in: Hauke Brunkhorst/Regina Kreide/Cristina Lafont (Hg.), *Habermas Handbuch*, Stuttgart: J. B. Metzler, S. 15-17.
- Horkheimer, Max (1935). „Bemerkungen zur philosophischen Anthropologie“, in: *Zeitschrift für Sozialforschung*, Jg. IV, Heft 1, S. 1-25.
- Horkheimer, Max/Adorno, Theodor (2013 [1944]). *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch.
- Hund, Heinz (1955). „Die deutsche Soziologie“, in: Alfred Weber (Hg.), *Einführung in die Soziologie*, Deutschland: R. Piper & CO Verlag, S. 450-476.
- Institut für Sozialforschung (1956). *Soziologische Exkurse*, Frankfurt am Main: Europäische Verlagsanstalt.
- Jäger, Ulle (2004). *Der Körper, der Leib und die Soziologie. Entwurf einer Theorie der Inkorporierung*, Königstein/Taunus: Ulrike Helmer Verlag
- Jonas, Friedrich (1981). *Geschichte der Soziologie*. Bd. 2, Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Jörke, Dirk (2006). „Anthropologische Motive im Werk von Jürgen Habermas“, in: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 92, S. 304-321.
- Jung, Thomas (2002). „Georg Simmel: Das numinose Dritte“, in: Institut für Soziologie und Sozialforschung der Carl von Ossietzky-Universität Oldenburg (Hg.), *Der soziologische Blick. Vergangene Positionen und gegenwärtige Perspektiven*, Opladen, Leske+Budrich, S. 115-137.
- Kamper, Dietmar (1997). „Mensch“, in: Christoph Wulf (Hg.), *Vom Menschen. Handbuch Historische Anthropologie*, Weinheim und Basel: Beltz, S. 85-91.
- Kant, Immanuel (1978). „Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen“, in: ders., Wilhelm Weischedel (Hg.), *Schriften zur Metaphysik und Logik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 421-582.
- Kant, Immanuel (1784). Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? Verfügbar unter: <http://www.pohlw.de/literatur/sadl/aufklaer/kant-auf.htm> (abgerufen am 16.10.2015).
- Kant, Immanuel (1831). *Menschenkunde oder philosophische Anthropologie. nach handschriftlichen Vorlesungen*, Leipzig: Expedition des europäischen Aufsehers.
- Kant, Immanuel (1977). *Die Metaphysik der Sitten*, in: Werke in zwölf Bänden, Bd. 8, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Kant, Immanuel (1983). *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Stuttgart: Reclam.

- Kant, Immanuel (AA VIII). „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht“, in: ders., *Handschriftlicher Nachlaß, Gesammelte Schriften*, Bd. 8, Akademie Ausgabe. Verfügbar unter: <https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/kant/aa08/Inhalt8.html> (abgerufen am 29.04.2017).
- Kant, Immanuel (AA IX). „Logik. Physische Geographie, Pädagogik“, in: ders., *Handschriftlicher Nachlaß, Gesammelte Schriften*, Bd. 9, Akademie Ausgabe. Verfügbar unter: <https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/kant/aa09/> (abgerufen am 6.2.2017).
- Kant, Immanuel (AA XV). „Anthropologie“, in: ders., *Handschriftlicher Nachlaß, Gesammelte Schriften*, Bd. 15, Akademie Ausgabe. Verfügbar unter: <https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/kant/aa15/Inhalt15.html> (abgerufen am 6.2.2017).
- Kant, Immanuel (AA XIX). „Moralphilosophie“, in: ders., *Handschriftlicher Nachlaß, Gesammelte Schriften*, Bd. 19, Akademie Ausgabe. Verfügbar unter: <https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/kant/aa19/> (abgerufen am 6.2.2017).
- Käsler, Dirk (1979). *Einführung in das Studium Max Webers*, München: Beck'sche Elementarbücher.
- Käsler, Dirk (1984). *Die frühe deutsche Soziologie 1909 bis 1934 und ihre Entstehungs-Milieus*, Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Käsler, Dirk (2002a). „Was sind und zu welchem Ende studiert man die Klassiker der Soziologie?“, in: ders. (Hg.), *Klassiker der Soziologie*, Bd. 1, München: Verlag C.H. Beck, S. 11-38.
- Käsler, Dirk (2002b). „Max Weber“, in: ders. (Hg.), *Klassiker der Soziologie*, Bd. 1, München: Verlag C.H. Beck, S. 190-212.
- Kauppert, Michael (2013). „Tiefsinnige Frage, leichtfertige Antworten? Der Mensch – vor einer Rücksprache mit der Soziologie“, in: Michael Corsten/Michael Kauppert (Hg.), *Der Mensch – nach Rücksprache mit der Soziologie*, Frankfurt am Main: Campus, S 7-31.
- Keil, Geert (2008). „Was ist der Mensch? Anmerkungen zu einer unwissenschaftlichen Frage“, in: Detlev Ganten/Volker Gerhardt/Jan-Christoph Heilinger/Julian Nida-Rümelin (Hg.), *Was ist der Mensch?*, Berlin und New York: Walter de Gruyter, S. 139-146.
- Klages, Helmut (1969). *Geschichte der Soziologie*. München: Juventa Verlag.
- Kneer, Georg/Armin Nassehi (2000). *Niklas Luhmanns Theorie sozialer Systeme*, Paderborn: Wilhelm Fink.
- Köchy, Kristian (2008). „Die Natur des Menschen und die Naturwissenschaften“, in: Detlev Ganten/Volker Gerhardt/Jan-Christoph Heilinger/Julian Nida-Rümelin (Hg.), *Was ist der Mensch?*, Berlin und New York: Walter de Gruyter, S. 150-153.
- Kohlberg, Lawrence (1973). „The Claim to Moral Adequacy of a Highest Stage of Moral Judgment“, in: *Journal of Philosophy* 70 (18), S. 630-646.
- König, René (1965). *Soziologische Orientierungen*. Köln; Berlin: Kiepenheuer und Witsch.

Die Stellung des Menschen in der zeitgenössischen Soziologie

- König, René (1967). „Soziologie“, in: ders. (Hg.), *Das Fischer Lexikon*, Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch, S. 305-309.
- König, René (1970). „Einleitung“, in: Emile Durkheim, *Regeln der Soziologischen Methode*, Berlin: Luchterhand, S. 21-82.
- Korsch, Karl (1967). *Karl Marx*, Frankfurt am Main: Europäische Verlagsanstalt.
- Kosík, Karel (1973). *Dialektik des Konkreten*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Krafft, Alexander (2002). „Wie Niklas Luhmann die Welt beobachtet“, in: Institut für Soziologie und Sozialforschung der Carl von Ossietzky-Universität Oldenburg (Hg.), *Der soziologische Blick. Vergangene Positionen und gegenwärtige Perspektiven*, Opladen: Leske+Budrich, S. 193-206.
- Krüger, Hans Peter (2017). „Helmuth Plessner: Die Stufen des Organischen und der Mensch“, in: Höffe, Otfried (Hg.) *Klassiker auslegen* Bd. 65, Berlin, Boston: de Gruyter.
- Kunczik, Michael (2002). „Herbert Spencer“ in: Dirk Käsler (Hg.), *Klassiker der Soziologie*, Bd. 1, München: Verlag C.H. Beck, S. 74-93.
- Kurtz, Thomas/Pfadenhauer, Michaela (2010). *Soziologie der Kompetenz*, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Kurtz, Thomas (2010). „Der Kompetenzbegriff in der Soziologie“, in: Thomas Kurtz/Michaela Pfadenhauer (Hg.), *Soziologie der Kompetenz*, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Landmann, Michael (1962). *De Homine. Der Mensch im Spiegel seines Gedankens*, Freiburg/München: Karl Alber.
- Landmann, Michael (1969). *Philosophische Anthropologie*, Berlin: Walter de Gruyter und Co.
- Latour, Bruno (1993). *We have never been modern*, Cambridge: Mass.
- Lepenies, Wolf (1977). *Soziologische Anthropologie. Materialien*, München: Carl Hanser.
- Lepenies, Wolf (1981). „Einleitung. Studien zur kognitiven, sozialen und historischen Identität der Soziologie“, in: ders. (Hg.), *Geschichte der Soziologie*, Bd. 1, Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. I-XXXIV.
- Lewkow, Lionel (2012). „Luhmann como intérprete de Husserl: el problema del sentido“, in: *Zeitschrift Nómadas*, 34, . Verfügbar unter: <http://www.redalyc.org/pdf/181/18126057018.pdf> (16.02.2017).
- Lichtblau, Klaus (2001). „Soziologie und Anti-Soziologie um 1900. Wilhelm Dilthey, Georg Simmel und Max Weber“, in: Merz-Benz/Peter-Ulrich/Gerhard Wagner (Hg.), *Soziologie und Anti-Soziologie. Ein Diskurs und seine Rekonstruktion*, Konstanz: UVK Universitätsverlag Konstanz, S. 17-35.
- Lindemann, Gesa (2009). *Das Soziale von seinen Grenzen her denken*, Weilerswist: Velbrück.
- Lindemann, Gesa (2011). „Die Gesellschaftstheorie von der Sozialtheorie her denken – oder umgekehrt?“, in: *Zeitschrift für Soziologie – Forum*, 3/1, S. 1-19.

- Luhmann, Niklas (1971a). „Moderne Systemtheorien als Form gesamtgesellschaftlicher Analyse“, in: Jürgen Habermas/Niklas Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie – Was leistet die Systemforschung?*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 7-24.
- Luhmann, Niklas (1971b). „Sinn als Grundbegriff der Soziologie“, in: Jürgen Habermas/Niklas Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie – Was leistet die Systemforschung?*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 25-100.
- Luhmann, Niklas (1971c). „Systemtheoretische Argumentationen. Eine Entgegnung auf Jürgen Habermas“, in: Jürgen Habermas/Niklas Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie – Was leistet die Systemforschung?*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 291-397.
- Luhmann, Niklas (1974a). „Funktion und Kausalität“, in ders., *Soziologische Aufklärung 1*, Opladen: Westdeutscher Verlag, S. 9-30.
- Luhmann, Niklas (1974b). „Funktionale Methode und Systemtheorie“, in ders., *Soziologische Aufklärung 1*, Opladen: Westdeutscher Verlag, S. 31-53.
- Luhmann, Niklas (1974c). „Soziale Aufklärung“, in ders., *Soziologische Aufklärung 1*, Opladen: Westdeutscher Verlag, S. 66-90.
- Luhmann, Niklas (1974d). „Soziologie als Theorie sozialer Systeme“, in ders., *Soziologische Aufklärung 1*, Opladen: Westdeutscher Verlag, S. 113-136.
- Luhmann, Niklas (1974e). „Gesellschaft“, in ders., *Soziologische Aufklärung 1*, Opladen: Westdeutscher Verlag, S. 137-143.
- Luhmann, Niklas (1974f). „Selbststeuerung der Wissenschaft“, in ders., *Soziologische Aufklärung 1*, Opladen: Westdeutscher Verlag, S. 232-252.
- Luhmann, Niklas (1975). „Interaktion, Organisation, Gesellschaft“, in ders., *Soziologische Aufklärung 2*, Opladen: Westdeutscher Verlag, S. 9-20.
- Luhmann, Niklas (1981a). „Schematismen der Interaktion“, in ders., *Soziologische Aufklärung 3*, Opladen: Westdeutscher Verlag, S. 81-100.
- Luhmann, Niklas (1981b). „Wie ist soziale Ordnung möglich?“, in: ders., *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*, Bd 2, Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 195-285.
- Luhmann, Niklas (1987a). „Vom menschlichen Leben“, in: ders., *Archimedes und wir (Sammelband mit Interviews)*, Berlin: Merve Verlag, S. 38-57.
- Luhmann, Niklas (1987b). „Biographie, Attitüden, Zettelkasten“, in: ders., *Archimedes und wir (Sammelband mit Interviews)*, Berlin: Merve Verlag, S. 125-155.
- Luhmann, Niklas (1987c). „Archimedes und wir“, in: ders., *Archimedes und wir (Sammelband mit Interviews)*, Berlin: Merve Verlag, S. 156-166.
- Luhmann, Niklas (1987d). „Autopoiesis als soziologischer Begriff“, in: Hans Haferkamp/Michael Schmid (Hg.), *Sinn, Kommunikation und soziale Differenzierung. Beiträge zu Luhmanns Theorie sozialer Systeme*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 307-324.
- Luhmann, Niklas (1987e). *Rechtssoziologie*, Opladen: Westdeutscher Verlag.

Die Stellung des Menschen in der zeitgenössischen Soziologie

- Luhmann, Niklas (1988). *Die Wirtschaft der Gesellschaft*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas (1992a). *Die Wissenschaft der Gesellschaft*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas (1992b). *Beobachtungen der Moderne*, Opladen: Westdt. Verl.
- Luhmann, Niklas (1992c). „Stellungnahme“, in: Werner Krawietz/Michael Welker (Hg.), *Kritik der Theorie sozialer Systeme*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 371-386.
- Luhmann, Niklas (1993). „Was ist der Fall?“ und „Was steckt dahinter?“ - Die zwei Soziologien und die Gesellschaftstheorie, in: *Zeitschrift für Soziologie*, Jg. 22, Heft 4, S. 245-260.
- Luhmann, Niklas (1996). „Arbeitsteilung und Moral“, in: Emile Durkheim, *Über die soziale Arbeitsteilung*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas (1997). *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas (2002). *Das Erziehungssystem der Gesellschaft*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas (2008a). „Vorwort“, in: ders., *Soziologische Aufklärung 6*, Wiesbaden: VS Verlag, S. 7-11.
- Luhmann, Niklas (2008b). „Die operative Geschlossenheit psychischer und sozialer Systeme“, in: ders., *Soziologische Aufklärung 6*, Wiesbaden: VS Verlag, S. 26-37.
- Luhmann, Niklas (2008c). „Wie ist Bewußtsein an Kommunikation beteiligt?“, in: ders., *Soziologische Aufklärung 6*, Wiesbaden: VS Verlag, S. 38-54.
- Luhmann, Niklas (2008d). „Die Autopoiesis des Bewusstseins“, in: ders., *Soziologische Aufklärung 6*, Wiesbaden: VS Verlag, S. 55-108.
- Luhmann, Niklas (2008e). „Was ist Kommunikation?“, in: ders., *Soziologische Aufklärung 6*, Wiesbaden: VS Verlag, S. 109-120.
- Luhmann, Niklas (2008f). „Die Form „Person““, in: ders., *Soziologische Aufklärung 6*, Wiesbaden: VS Verlag, S. 137-148.
- Luhmann, Niklas (2008g). „Die Tücke des Subjekts und die Frage nach den Menschen“, in: ders., *Soziologische Aufklärung 6*, Wiesbaden: VS Verlag, S. 149-161.
- Luhmann, Niklas (2008h). „Intersubjektivität oder Kommunikation: Unterschiedliche Ausgangspunkte soziologischer Theoriebildung“, in: ders., *Soziologische Aufklärung 6*, Wiesbaden: VS Verlag, S. 162-179.
- Luhmann, Niklas (2008i). „Das Kind als Medium der Erziehung“, in: ders., *Soziologische Aufklärung 6*, Wiesbaden: VS Verlag, S. 194-217.
- Luhmann, Niklas (2008j). „Die Soziologie und der Mensch“, in: ders., *Soziologische Aufklärung 6*, Wiesbaden: VS Verlag, S. 252-261.
- Luhmann, Niklas (2009). „Gibt es Kunst außerhalb der Kunst? Niklas Luhmann im Gespräch mit Hans-Dieter Huber“, in: Wolfgang Hagen/Niklas Luhmann/Dirk

- Baecker (Hg.), *Was tun, Herr Luhmann? Vorletzte Gespräche mit Niklas Luhmann*, Berlin: Kadmos, S. 80-98.
- Luhmann, Niklas (2012). *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Lukács, Georg (1923). *Geschichte und Klassenbewußtsein. Studien über marxistische Dialektik*. Verfügbar unter: [http://www.kritisches-netzwerk.de/sites/default/files/Georg%20Lukacs%20-%20GESCHICHTE%20UND%20KLASSENBEWUSSTSEIN%20-%20Studien%20%C3%BCber%20marxistische%20Dialektik%20\(1923\)%20-%202075%20Seiten.pdf](http://www.kritisches-netzwerk.de/sites/default/files/Georg%20Lukacs%20-%20GESCHICHTE%20UND%20KLASSENBEWUSSTSEIN%20-%20Studien%20%C3%BCber%20marxistische%20Dialektik%20(1923)%20-%202075%20Seiten.pdf) (27.04.2017).
- Marcuse, Herbert (1985). *Vernunft und Revolution*, Darmstadt und Neuwied: Luchterhand.
- Marx, Karl (1953). *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, Berlin: Dietz.
- Marx, Karl (1961a). „Kritik des Hegelschen Staatsrechts“, in: Karl Marx/Friedrich Engels, *Marx-Engels-Werke* [im Folgenden: *MEW*], Bd. 1. Berlin: Dietz, S. 203-333.
- Marx, Karl (1961b). „Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung“, in: Karl Marx/Friedrich Engels, *MEW*, Bd. 1. Berlin: Dietz, S. 378-391.
- Marx, Karl (1968). „Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844“, in: Karl Marx/Friedrich Engels, *MEW*, Bd. 40. Berlin: Dietz, S. 465-590.
- Marx, Karl (1971a). „Das Kapital“, in: Karl Marx/Friedrich Engels, *MEW*, Bd. 23, Berlin: Dietz.
- Marx, Karl (1971b). „Brief an Annenkow“, in: Karl Marx/Friedrich Engels, *MEW*, Bd. 4., Berlin: Dietz, S. 547-557.
- Marx, Karl (1974a). „Vorwort zur Kritik der Politischen Ökonomie“, in: Karl Marx/Friedrich Engels, *MEW*, Bd. 13. Berlin: Dietz, S. 7-11.
- Marx, Karl (1974b). „Einleitung [zur Kritik der Politischen Ökonomie]“, in: Karl Marx/Friedrich Engels, *MEW*, Bd. 13. Berlin: Dietz, S. 615-642.
- Marx, Karl (1978). „Thesen über Feuerbach“, in: Karl Marx/Friedrich Engels, *MEW*, Bd. 3. Berlin: Dietz, S. 5-7.
- Marx, Karl/Friedrich Engels (1972a). „Manifest der Kommunistischen Partei“, in: Karl Marx/Friedrich Engels, *MEW*, Bd. 4. Berlin: Dietz, S. 459-493.
- Marx, Karl/Friedrich Engels (1972b). „Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik gegen Bruno Bauer und Kunsorten“, in: Karl Marx/Friedrich Engels, *MEW*, Bd. 2. Berlin: Dietz, S. 3-223.
- Marx, Karl/Friedrich Engels (1978). „Die deutsche Ideologie“, in: Karl Marx/Friedrich Engels, *MEW*, Bd. 3. Berlin: Dietz, S. 13-530.
- Mascareño, Aldo (2006a). „Ethic of contingency beyond the praxis of reflexive law“, in: *Soziale Systeme* 12(2), S. 274-293.
- Mascareño, Aldo (2006b). „La incomunicabilidad de la felicidad“, in: *Teología y Vida*, Band. XLVII, Nummer 23, S. 190-208.

- Mascareño, Aldo (2008). „Acción, estructura y emergencia en la teoría sociológica”, in: *Revista de Sociología*, 22, S. 217-256.
- Matthes, Joachim (1981). *Einführung in das Studium der Soziologie*, Darmstadt, Westdeutscher Verlag.
- Maturana, Humberto (2004). „Veinte años después. Vorwort zur zweiten Auflage”, in: Humberto Maturana/Francisco Varela, *De máquinas y seres vivos: autopoiesis, la organización de lo vivo*, Buenos Aires: Editorial Lumen, S. 9-33.
- Maturana, Humberto (2008). *El sentido de lo humano*, Buenos Aires: Granica.
- Maturana, Humberto/Francisco Varela (2003). *El árbol del conocimiento: las bases biológicas del entendimiento humano*, Buenos Aires: Editorial Lumen.
- Maturana, Humberto/Francisco Varela (2004). *De máquinas y seres vivos: autopoiesis, la organización de lo vivo*, Buenos Aires: Editorial Lumen.
- Mayntz, Renate (2001). *Das Menschenbild in der Soziologie*, Münster: Rhema.
- Mikl-Horke, Gertraude (1989). *Soziologie. Historischer Kontext und soziologische Theorie-Entwürfe*. München: Oldenbourg.
- Miranda, Patricio (2012). *La precomprensión de lo humano en la sociología de Luhmann. Raíces antropológicas del antihumanismo teórico luhmanniano*, Santiago de Chile: Ediciones Universidad Alberto Hurtado.
- Mitscherlich, Olivia (2007). *Natur und Geschichte. Helmuth Plessners in sich gebrochene Lebensphilosophie*, Berlin: Akademie.
- Moreno, Julio E. (1939). *Humanidad y espiritualidad; bosquejo de una antropología sociológica*, Quito: Imprenta del Ministerio de Gobierno.
- Mozetič, Gerald (2001). „Sozialphilosophie in Graz am Beginn des 20. Jahrhunderts: Der Außenseiter Ludwig Gumplowicz“, in: Thomas Binder/Reinhard Fabian/Ülf Hofer/Jutta Valent (Hg.), *Bausteine zu einer Geschichte der Philosophie an der Universität Graz*, Amsterdam, Nueva York: Rodopi, S. 333-346.
- Müller, Hans-Peter (2002). „Emile Durkheim“. in: Dirk Käsler (Hg.), *Klassiker der Soziologie*, Bd. 1, München: Verlag C.H. Beck, S. 150-170.
- Müller, Oliver/Heilinger, Jan-Christoph (2008). „Zehn Thesen zur „Natur des Menschen“. Grundriss zu einer Anthropologie“, in: Detlev Ganten/Volker Gerhardt/Jan-Christoph Heilinger/Julian Nida-Rümelin (Hg.), *Was ist der Mensch?*, Berlin und New York: Walter de Gruyter, S. 190-196.
- Murphy, John (1990). *From Peirce to Davidson*, San Francisco, Oxford: Westview Press.
- Nassehi, Armin (2012). „Funktionale Analyse“, in: Oliver Jahraus/Armin Nassehi/Mario Grizelj/ Irmhild Saake/Christian Kirchmeier/Julian Müller (Hg.), *Luhmann-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart: Metzler, S. 83-84.
- Nedelmann, Birgitta (2002). „Georg Simmel“, in: Dirk Käsler (Hg.), *Klassiker der Soziologie*, Bd. 1, München: Verlag C.H. Beck, S. 127-149.
- Neef, Katharina (2012). *Die Entstehung der Soziologie aus der Sozialreform. Eine Fachgeschichte*, Frankfurt, New York: Campus.

- Niederberger, Andreas (2009). „Macht-Diskurse“, in: Hauke Brunkhorst/Regina Kreide/Cristina Lafont (Hg.), *Habermas Handbuch*, Stuttgart: J. B. Metzler, S. 69-71.
- Outhwaite, William (1993). *New Philosophies of Social Science*, Hong Kong: Macmillan.
- Outhwaite, William (1996). *Habermas. A critical Introduction*, Cambridge: Polity Press.
- Outhwaite, William (2014). „Kontinuitäten und Diskontinuitäten in Habermas' Auseinandersetzung mit dem Historischen Materialismus“, in: Smail Rasic (Hg.), *Habermas und der Historische Materialismus*, Freiburg/München: Karl Alber, S. 37-46.
- Parsons, Talcott (1949). *The structure of social action*, Glencoe, Illinois: The Free Press.
- Parsons, Talcott (1962). *Toward a General Theory of Action*, Cambridge: Harvard University Press.
- Paz, Octavio (1984 [1957]). *Las peras del olmo*, Barcelona: Seix Barral.
- Piaget, Jean/Bärbel Inhelder (2004). *Die Psychologie des Kindes*, München: Taschenbuch.
- Pirandello, Luigi (1995). *Sechs Personen suchen einen Autor*, Stuttgart: Reclam.
- Plessner, Helmuth (1975). *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, Berlin und New York: Walter de Gruyter.
- Plessner, Helmuth (1985). „Die Utopie in der Maschine“, in: *Gesammelte Werke*, Bd. 10, Frankfurt: Suhrkamp, S. 31-40.
- Pott, Hans-Georg (2001). „Das 'Subjekt' bei Niklas Luhmann“, in: Paul Geyer/Claudia Jünke (Hg.), *Von Rousseau zum Hypertext. Subjektivität in Theorie und Literatur der Moderne*, Würzburg, S. 65-75.
- Rammstedt, Otthein (1997). „Das Durkheim-Simmelsche Projekt einer „rein wissenschaftlichen Soziologie“ im Schatten der Dreyfus-Affäre“, in: *Zeitschrift für Soziologie*, Jg. 26, Heft 6, S. 444-457.
- Raulet, Gérard (2013). „Jenseits des Anthropologieverdachts. Das kritische Potential der Philosophischen Anthropologie“, in: Guillaume Plas/Gérard Raulet/Manfred Gangl (Hg.), *Philosophische Anthropologie. Themen und Positionen*, Bd. 2, Deutschland: Verlag Traugott Bautz GmbH, S. 33-60.
- Reckwitz, Andreas (2016). *Kreativität und soziale Praxis. Studien zur Sozial- und Gesellschaftstheorie*, Bielefeld: Transcript.
- Rehberg, Karl-Siegbert (1981). „Philosophische Anthropologie und die „Soziologisierung“ des Wissens vom Menschen. Einige Zusammenhänge zwischen einer philosophischen Denktradition und der Soziologie in Deutschland“, in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, SH 23, S. 160-198.
- Rilke, Rainer Maria (2013). *Geschichten vom lieben Gott*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Die Stellung des Menschen in der zeitgenössischen Soziologie

- Rorty, Richard (1993). *Contingency, irony and solidarity*, New York: Cambridge University Press.
- Rosa, Hartmut (2013). *Beschleunigung und Entfremdung*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Schaff, Adam (1970). *Marxismus und das menschliche Individuum*, Hamburg: Reinbeck.
- Scheler, Max (1929). „Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs“, in: ders., *Philosophische Weltanschauung*, Bonn: Cohen, S. 47-83.
- Scheler, Max (1955). „Das Ressentiment im Aufbau der Moralen“, in: ders. *Vom Umsturz der Werte. Abhandlungen und Aufsätze*, Bern: Francke, S. 33.147.
- Scheler, Max (2010). *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Bonn: Bouvier.
- Schelling, F.W.J (2008). *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, Stuttgart: Reclam.
- Schimank, Uwe (2013). *Gesellschaft*, Bielefeld: Transcript.
- Schloßberger, Matthias (2014). „Habermas’s New Turn towards Plessner’s Philosophical Anthropology“, in: Jos de Mul (Hg.), *Plessner’s Philosophical Anthropology*, Amsterdam, S. 301-315.
- Schluchter, Wolfgang (1998). „Replik“, in: Agathe Bienfait/Gerhard Wagner (Hg.), *Verantwortliches Handeln in gesellschaftlichen Ordnungen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 320-365.
- Schmied, Gerhard (2007). *Das Rätsel Mensch – Antworten der Soziologie*, Opladen: Barbara Budrich.
- Schnädelbach, Herbert (1983). *Philosophie in Deutschland 1831-1933*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Schoeck, Helmut (1952). *Soziologie. Geschichte ihrer Probleme*, Freiburg, München: Alber.
- Schoeck, Helmut (1966). Die heutige Soziologie – ihr Gesellschafts- und Menschenbild, in: *Universitas* 21, S. 1151-1159.
- Schürmann, Volker (2016). „Zur Unterscheidung von Gesellschaftstheorie und Sozialtheorien“, in: *Tätigkeitstheorie*, Bd. 13, Nr. 1, S. 105-115.
- Schützeichel, Rainer (2003). *Sinn als Grundbegriff bei Niklas Luhmann*, Frankfurt am Main: Campus-Verlag.
- Siefer, Gregor (2011). *Bruchstücke: soziologische Streifzüge*, Münster: LIT Verlag.
- Simmel, Georg (1984). *Grundfragen der Soziologie*, Berlin, New York: Walter de Gruyter.
- Simmel, Georg (1989). „Über soziale Differenzierung“, in: ders., *Gesamtaufgabe*, Bd. 2, Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 109-296.
- Simmel, Georg (1992). „Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung“, in: ders. *Gesamtaufgabe*, Bd. 11, Frankfurt am Main: Suhrkamp, S.
- Sloterdijk, Peter (1999). *Regeln für den Menschenpark*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

- Sobrevilla, David (2006). „El retorno de la Antropología filosófica“, in: *Revista Diánoia*, Mexico, Volumen LI, N° 56, Mai, S. 95-124.
- Spencer, Herbert (1889a). „Die Principien der Sociologie“, in: ders., *System der synthetischen Philosophie*, Bd. 1, Stuttgart: Schweizerbart'sche Verlagsbuchhandlung.
- Spencer, Herbert (1889b). „Die Principien der Sociologie“, in: ders., *System der synthetischen Philosophie*, Bd. 2, Stuttgart: Schweizerbart'sche Verlagsbuchhandlung.
- Spencer-Brown, Georg (1994). *Law of Form*, Portland: Cognizer.
- Spivak, Gayatri (2014). *Kritik der postkolonialen Vernunft: Hin zu einer Geschichte der verrinnenden Gegenwart*, Stuttgart: Kohlhammer.
- Stichweh, Rudolf (2003). „Niklas Luhmann“, in: Dirk Käsler (Hg.), *Klassiker der Soziologie*, Bd. 2, München: Verlag C.H. Beck, S. 206-229.
- Stölting, Erhard (1986). *Akademische Soziologie in der Weimarer Republik*, Berlin: Duncker & Humblot.
- Stölting, Erhard (2002). „Das Klassische an den soziologischen Klassikern“, in: Institut für Soziologie und Sozialforschung der Carl von Ossietzky-Universität Oldenburg (Hg.), *Der soziologische Blick. Vergangene Positionen und gegenwärtige Perspektiven*, Opladen, Leske+Budrich, S. 9-22.
- Stölting, Erhard (2006). „Die Soziologie in den hochschulpolitischen Konflikten der Weimarer Republik“, in: Bettina Franke/Kurt Hammerich (Hg.), *Soziologie an deutschen Universitäten, Gestern-heute-morgen*, Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften, S. 9-30.
- Sturm, Thomas (2009). *Kant und die Wissenschaften vom Menschen*, Paderborn: Mentis.
- Sturm, Thomas (2010). „Warum hat Kant physiologische Erklärungen in seiner Anthropologie zurückgewiesen?“, in: V. Gerhardt & J. Nida-Rümelin (Hg.), *Evolution in Natur und Kultur*, Berlin/New York: De Gruyter, S. 77-102.
- Tenbruck, Friedrich (1984). *Die unbewältigten Sozialwissenschaften oder Die Abschaffung des Menschen*, Graz, Wien und Köln: Verlag Styria.
- Thies, Christian (2004). *Einführung in die philosophische Anthropologie*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Tönnies, Ferdinand (1969). „Wege und Ziele der Soziologie“, in: Deutsche Gesellschaft für Soziologie: *Verhandlungen des 1. Deutschen Soziologentages vom 19. Bis 22. Oktober 1910 in Frankfurt am Main*, Frankfurt am Main: Sauer u. Auvermann, S. 17-38.
- Ulrich, Günter (2002). „Der Grund der Gesellschaft: Subjekt und Struktur bei Karl Marx“, in: Institut für Soziologie und Sozialforschung der Carl von Ossietzky-Universität Oldenburg (Hg.), *Der soziologische Blick. Vergangene Positionen und gegenwärtige Perspektiven*, Opladen, Leske+Budrich, S. 43-62.
- Weber, Alfred (1955). *Einführung in die Soziologie*. Deutschland: R. Piper & CO Verlag.

Die Stellung des Menschen in der zeitgenössischen Soziologie

- Weber, Max (1922). *Wirtschaft und Gesellschaft [Grundriss der Sozialökonomik]*, Tübingen: Verlag von J.C.B. Mohr.
- Weber, Max (1985a). „Die »Objektivität« sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis“, in: Johannes Winckelmann (Hg.), *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen: Mohr, S. 146-214.
- Weber, Max (1985b). „Über einige Kategorien der verstehenden Soziologie“ in: Johannes Winckelmann (Hg.), *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen: Mohr, S. 426-474.
- Weber, Max (1985c). „Wissenschaft als Beruf“, in: Johannes Winckelmann (Hg.), *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen: Mohr, S. 581-613.
- Weingart, Peter (1976). *Wissensproduktion und soziale Struktur*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Weingart, Peter (2013). *Wissenschaftssoziologie*. Bielefeld: Transcript.
- Whitley, Richard (1974). „Cognitive and social institutionalization of scientific specialties and research areas“, in: ders. (Hg.), *Social processes of scientific development*, London and Boston: Routledge and Kegan Paul, S. 69-95.
- Wiese Leopold von (1924). *Allgemeine Soziologie als Lehre von den Beziehungen und Beziehungsgebilden der Menschen*, Bd. 1, München und Leipzig: Duncker und Humblot.
- Wiese, Leopold von (1933). *System der Allgemeinen Soziologie als Lehre von den sozialen Prozessen und den sozialen Gebilden der Menschen (Beziehungslehre)*, München und Leipzig: Verlag von Duncker & Humboldt.
- Wiese, Leopold von (1947). *Soziologie. Geschichte und Hauptprobleme*, Berlin: Sammlung Göschen Band 101.
- Wiggershaus, Rolf (1989). *Die Frankfurter Schule. Geschichte. Theoretische Entwicklung. Politische Bedeutung*, München: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- Zimma, Peter (2007). *Theorie des Subjekts*, Tübingen: UTB.

Es wurden keine Einträge für das Inhaltsverzeichnis gefunden.