

**ARMIN
NASSEHI**

**THEORIE
C.H.BECK DER
ÜBERFORDERTEN
GESELLSCHAFT**

Armin Nassehi

UNBEHAGEN

THEORIE DER ÜBERFORDERTEN
GESELLSCHAFT

C.H.BECK

1. Auflage. 2021
© Verlag C.H.Beck oHG, München 2021
Umschlaggestaltung: geviert.com, Christian Otto

ISBN print 978-3-406-77453-9
ISBN eBook (EPub) 978-3-406-77454-6
ISBN eBook (pdf) 978-3-406-77455-3

*Die gedruckte Ausgabe dieses Titels erhalten Sie im Buchhandel sowie
versandkostenfrei auf unserer Website*

www.chbeck.de.

Dort finden Sie auch unser gesamtes Programm und viele weitere Informationen.

Inhaltsverzeichnis

Vorwort 9

1

Einleitung 11

Das Unbehagen in der Kultur ff. 12

Die Frage 18

Risiko Theorie 21

2

Soziodizee 30

Theodizee 31

Handeln/Handlungsfähigkeit 36

Von der Theodizee zur Soziodizee 41

Drei Soziodizeen 47

3

Versuchsaufbau 61

Änderungsimperative 64

Evolution 67

Der Fehlschluss von der Notwendigkeit
auf die Möglichkeit 69

Gesellschaft der Gegenwart 77

Fixierung auf Gegenwart 85

4

(An-)Ordnung 93

Überall Akteure 97

Versammlungen oder Differenzierungen? 105

Was für Systeme? 119

(Un-)Erreichbarkeit 120

5

Andockstellen 125

Ambivalenz des Selbstverhältnisses 127

Sach- und Sozialdimension 131

Querlagen 135

Institutionenabhängige Lebenslagen 147

6

Arrangements 151

Institutionen 153

Filigrane Ordnung 161

Die verborgene Krise 169

7

Himmel 174

Gesellschaft als Familienangelegenheit 175

Moralüberschuss 190

Ex oriente lux? 196

Tianxia 203

Die Welt in Ordnung bringen 211

8

Organisation 218

Die Organisation der Gesellschaft 222

Gesellschaft als Organisation? 228

9

Offenheit 238

«Trade-tested Betterment» 238

Noch einmal: Krise 252

10

Latenz 255

Schutzlosigkeit 258

Physiodizee 266

Die Ungerechtigkeit des Sprechens 276

Latenzverlust in der Sachdimension 284

11

Konsum 289

Was macht einen Unterschied? 290

Unterhaltung 294

12

Was tun? 300

Sichtbarkeit/Unsichtbarkeit 302

Risiko-Lernprozesse 309

Genügt Evolution? 319

Ein Beispiel: Sterben als Risiko 320

Am Ende noch einmal: Latenz 328

Anmerkungen 340

Sachregister 376

Vorwort

Die theoriegeleitete soziologische Beschreibung der Gesellschaft bewegt sich primär in der Sozialdimension und passt sich damit auch anderen Selbstbeschreibungen ihres Gegenstandes an. Dieses Buch versucht zu zeigen, was mit dem soziologischen Verständnis der Gesellschaft passiert, wenn man sich nicht nur auf die Sozialdimension kapriziert, sondern auch die Sachdimension einbezieht. Es schließt damit an mein Buch «Der soziologische Diskurs der Moderne» (Suhrkamp 2006/2009) an, in dem ich die Geschichte des Faches anhand zweier Diskursstränge rekonstruiert habe, die sich vor allem im Hinblick darauf unterscheiden, dass der eine die moderne Gesellschaft als eine Arena in der Sozialdimension beschreibt, der andere als Form des Ordnungsaufbaus mit Schwerpunkt in der Sachdimension. Mit meiner Arbeit «Die Zeit der Gesellschaft» (VS Verlag 1993/2008) liegt eine solche Beschreibung mit Schwerpunkt in der Zeitdimension vor.

Dieses Buch nimmt diese Untersuchungen wieder auf, bewegt sich aber nicht auf dem Terrain der soziologischen Selbstbeobachtung, sondern stellt die Frage danach, welchen Unterschied es macht, gesellschaftliche Herausforderungen im Hinblick auf unterschiedliche Sinndimensionen zu beschreiben. Die COVID-Krise ist dabei nicht primärer Gegenstand des Buches, sondern diese und die Klimakrise dienen als Referenzkrisen, die den soziologischen Blick anleiten.

Das Buch ist zwischen dem Jahreswechsel 2020/21 und Mai 2021 geschrieben worden, also in der vorläufigen Spätphase der Pandemie. Danken möchte ich Gina Atzeni und Magdalena Göbl für kritisches Mitlesen, Jan Gehrmann für Recherchen unterschiedlicher Art und meiner Kollegin Paula-Irene Villa Braslavsky für einige weiterführende Hinweise. Ferner danke ich den Mitarbeiterinnen und Mit-

10 Vorwort

arbeitern laufender Drittmittelprojekte, deren Ergebnisse und Anregungen Eingang in den Text gefunden haben.

Am meisten habe ich wiederholt Irmhild Saake zu danken. Die Zusammenarbeit mit ihr ist wertvoller denn je.

Kurz nach dem Erscheinungstermin dieses Buches wäre der Münsteraner Soziologe Georg Weber 90 Jahre alt geworden. Er starb im Jahre 2013. Ich hatte ihm in meiner Zeit als junger Wissenschaftler viel zu verdanken, vor allem sehr viele Freiheiten im Denken, die Prämierung von Abweichung und Vertrauen in noch nicht Eingelöstes. Manches inhaltliche Motiv in diesem Buch hätte ihm gefallen.

Dem C.H.Beck-Verlag danke ich für die wiederholt sehr gute Zusammenarbeit und speziell Matthias Hansl für das kompetente Lektorat.

Gewidmet sei das Buch Annette Großblohmann. Sie weiß, warum.

Armin Nassehi

München, Pfingstsonntag 2021.

Einleitung

Dass die Gesellschafts- und Kulturentwicklung Kosten verursacht, ist keine originelle Diagnose. Von der Entzauberung und vom Sinnverlust über den Verlust eines wirksamen Kollektivbewusstseins bis hin zur negativen Dialektik reicht dieser Topos, der das Fortschritts- und Zukunftsbewusstsein der Moderne skeptisch begleitet. Und noch im Terminus «Spätkapitalismus» schwingt eine merkwürdige Ambivalenz mit, die sich zumeist wahrscheinlich wenig Rechenschaft darüber ablegt, ob sie dem alten Narrativ seiner geschichtlich verbürgten Überwindung folgt oder doch eher einer Kristallisationsthese, die nicht mehr mit grundlegend Neuem rechnet. Dass die gesellschaftliche Entwicklung beziehungsweise ihre Bewegungsgesetze die eigene Verunmöglichung beinhalten, ist eine intellektuelle Denkfigur, die sich bewährt hat. Sie ermöglicht Kritik, ohne zu konkret werden zu müssen, und sie kann damit alles Konkrete in ihren Bann ziehen. Mit einem solchen Skeptizismus hat die erste Generation der akademischen Soziologie durchaus einen Ton gesetzt – und traf ohne Zweifel einen Punkt, denn sie etablierte tatsächlich eine distanzierte Reflexionsform, die sehr selbstbewussten gesellschaftlichen Selbstbeschreibungen einen Spiegel vorhielt und die Widersprüche und Ambivalenzen der Selbsterzählungen der Moderne thematisierte. Beschreibungsanlass war letztlich das Krisenhafte an der gesellschaftlichen Entwicklung,¹ die freilich vor allem deshalb als Krise erlebt werden konnte, weil sie eine auf die Zukunft gerichtete und damit offene Zeitperspektive hatte.² Dass sich darin eben nicht nur eine utopische Fortschrittsvorstellung, sondern vor allem der Zweifel an den eigenen Möglichkeiten bis hin zu einer zentralen Betonung des Risikos aller Zukunftsorientierung etablierte, ist Teil dieses skeptischen Selbstverständnisses des Modernisierungsprozesses.³

Das Unbehagen in der Kultur ff.

«Unbehagen» reiht sich insofern in einen Topos ein, der wenig überrascht, erst recht nicht in diesen Zeiten, in denen sich das, was man «Krisen» nennt, in vergleichsweise kurzer Zeit ablöst. Begrifflich nimmt der Titel dieses Buches Bezug auf Sigmund Freuds späte kulturtheoretische Schrift «Das Unbehagen in der Kultur» (1930). Deren Hauptthese besteht darin, dass die Spannung zwischen dem Individuum und der Kultur mit deren Höherentwicklung eklatant zunimmt. Freud beschreibt einen Menschen, der letztlich nicht wirklich modernitätsfähig ist. In einem «kleinen Kulturkreis» mit hinreichender Übersichtlichkeit sei die Bindung der Menschen aneinander einfacher möglich, weil der Aggressionstrieb «einen Ausweg an der Befindung der Außenstehenden gestattet. [...] Es ist immer möglich, eine größere Menge von Menschen in Liebe aneinander zu binden, wenn nur andere für die Äußerung der Aggression übrigbleiben.»⁴ Soziale Kohäsion müsse also um den Preis der Abgrenzung erkaufte werden, was insofern naheliegt, als das Objekt der Liebe damit erst angemessen qualifiziert werden kann. Nun nimmt die Kulturentwicklung eine Bewegungsrichtung an, die in immer abstraktere und damit unübersichtlichere Formen sozialer Kohäsion mündet, womit die Anforderungen an den Einzelnen durch die Kultur, durch ein starkes Über-Ich größer werden, nämlich entsprechend Gruppennormen zu erfüllen. Der Preis des kulturellen Fortschritts besteht dann darin, dass der Mensch den hohen und differenzierten Anforderungen einer solchen Kultur nicht gerecht werden könne und er deshalb Schuldgefühle entwickeln müsse, die auf anderem Wege zu kompensieren sind.⁵ Die Kulturentwicklung verlangt mit zunehmender Komplexität mehr Normenerfüllung und überfordert den Einzelnen dadurch, dass er gewissermaßen haltlos wird. Zugehörigkeitsforderungen werden damit zu Problem und Lösung zugleich – sie sind Lösung, weil sie dem Einzelnen Anerkennung versprechen, sie sind das Problem, weil sie letztlich eine so starke Selbstkontrolle verlangen, die Freud für geradezu widernatürlich hält. Die Kultur verspricht Belohnung für etwas, das die Menschen von selbst nicht einhalten können. «Ganz ähnliche Einwendungen können wir gegen die ethischen Forderungen

gen des Kultur-Über-Ichs erheben. Auch dies kümmert sich nicht genug um die Tatsachen der seelischen Konstitution des Menschen, es erläßt ein Gebot und fragt nicht, ob es dem Menschen möglich ist, es zu befolgen.»⁶ Das führt dann zu Destruktion oder Autoaggression, vor allem wenn die normativen Forderungen zu stark und zu abstrakt werden. Freud spricht vom «unpsychologischen Vorgehen des Kultur-Über-Ichs»,⁷ vor allem in der Forderung des «Liebe Deinen Nächsten wie Dich selbst», die letztlich nicht einzuhalten ist – umso weniger, je höher die moralischen Forderungen werden. Aktueller kann man es kaum formulieren, wie Freud hier schreibt: «Die sogenannte natürliche Ethik hat hier nichts zu bieten außer der narzißtischen Befriedigung, sich für besser halten zu dürfen, als die anderen sind.»⁸

Das Unbehagen, von dem hier die Rede ist, ist ein Unbehagen, das die Positionierung des Einzelnen in seinen sozialen Bezügen meint, es ist eine Asymmetrie zwischen den Ansprüchen der «Kultur» und den individuellen Ressourcen und Möglichkeiten, bei Freud gar eine zwischen der menschlichen Natur und der Kulturentwicklung. Das «Unbehagen in der Kultur» geht letztlich so weit, die Passung zwischen dem Menschen und der menschlichen Vergesellschaftung generell in Zweifel zu ziehen, soweit sie über die Übersichtlichkeit eines bestimmaren Sozialverbandes hinausgeht. Es ist eine Kritik an der Kultur – im angelsächsischen Sinne würde man von Zivilisation sprechen –, die prinzipiell als nicht lösbar erscheint.⁹

Freuds ganze kultur- bzw. zivilisationskritische Perspektive zielt auf Überforderung – kulturelle Ansprüche, die der Mensch letztlich nicht erfüllen kann. Bei aller hehren Form der Moral und der kulturellen, moralischen und religiösen Ansprüche mündet dies fast zwangsläufig in autoritäre Strukturen, um diese Spannung zu bearbeiten. Das Bezugsproblem bleibt aber die Frage der gesellschaftlichen Kohäsion als Gruppenkohäsion. Moderne Vergesellschaftung sieht aus wie eine Vergesellschaftung in Großgruppen mit hohen Ansprüchen an starke Gruppenkohäsion, an die Zugehörigkeitsbedingungen, an gemeinsame Werte, an normative Vorgaben. Hierin gipfelt die klassische Selbstbeschreibung der gesellschaftlichen Moderne, sich in zumeist politischen Begriffen als Kollektivität darzustellen – bis heute ist das Lieblingsthema in «Krisen», den «gesell-

14 Einleitung

schaftlichen Zusammenhalt» zu beschwören. Und je unmöglicher dies erscheint, desto stärker fällt die Beschwörung aus.¹⁰

Freuds Topos wurde oft variiert. Um es an zwei Beispielen zu verdeutlichen, die in ihren deutschen Übersetzungen bis in den Buchtitel hinein das Motiv des «Unbehagens» zitieren: Der kanadische Philosoph Charles Taylor spricht von «The Malaise of Modernity», in der deutschen Ausgabe: «Das Unbehagen an der Moderne». Die Quelle des Unbehagens ist auch bei ihm der Verlust oder die Unmöglichkeit von sozialer Kohäsion, die er im Individualismus der modernen Kultur ausmacht, die so etwas wie eine unbedingte Zugehörigkeit mit kollektiver Zwecksetzung erschwere, mit der Folge einer Verflachung kollektiver Anstrengungen zur Verbesserung der gemeinsamen Welt. Folge sei ein narzisstischer Individualismus.¹¹ Die Studie «La Société du malaise» des französischen Soziologen Alain Ehrenberg, auf Deutsch «Das Unbehagen in der Gesellschaft», kommt ebenfalls zu einer Diagnose einer narzisstischen Störung des Individuums in der Moderne, das sein Verhältnis zur kollektiven Ebene und zu den gesellschaftlichen Institutionen nicht angemessen gestalten kann.¹²

Gemeinsam ist diesen Diagnosen des Unbehagens, der *Malaise*, dass sie sich einerseits auf den Verlust übersichtlicher Zugehörigkeiten beziehen und die unpersönliche Form einer Gesellschaft unter Fremden betonen, dies andererseits vor allem auf «höhere» Formen der Vergesellschaftung anwenden. Das Problem der Moderne, der Gesellschaft, der Zivilisation ist danach vor allem das Problem der Gruppengröße und ihrer sozialen Komplexität. Das Bezugsproblem dieser Diagnosen liegt folglich in der *Sozialdimension*. Freud ruft die Monströsität von zu großen und zu großartigen Kollektivitäten auf, der Kommunitarist Taylor scheint die Logik familialer Zugehörigkeit als normatives Modell fürs Gesellschaftliche zu sehen, und Ehrenberg beschreibt die Gesellschaft als Quelle einer Erschöpfung, gegen die der Einzelne nicht mehr ankommt. So unterschiedlich diese Diagnosen jeweils ausfallen, so ausschließlich beziehen sie sich allesamt auf die Sinndimension des Sozialen. Sie kennen die Gesellschaft nur als Großgruppenphänomen, nur als sozialen Behälter, und Individuen nur als Gegenüber oder Elemente solcher Großgruppen. Gelingene Vergesellschaftung kann hier nur in Form eines Ausgleichs zwischen einer eher individuellen und einer eher gesellschaftlichen

Ebene gedacht werden. Solche Perspektiven tendieren in mitunter erhellender Weise dazu, das Individuum und dessen Leiden zu akzentuieren. Die Gesellschaft bleibt demgegenüber jedoch ein erstaunlich unterkomplexes Phänomen.

Nehmen wir das Beispiel Ehrenbergs, um die mit solchen Perspektiven verbundene Sackgasse näher zu beleuchten: Sein «erschöpftes Selbst», das die Vorlage auch für gegenwärtige Diagnosen etwa von Andreas Reckwitz bildet,¹³ lässt sich nur von einem Modellsubjekt unterscheiden, das bei Ehrenberg vor allem an der Idee psychischer Gesundheit ansetzt. Das Subjekt in der Krise zu wännen, ist insofern nicht originell, als schon die Figur des individuellen Subjekts vor allem als Leiden an der Welt dargestellt werden kann – zunächst als sündiges Gegenüber Gottes, dann als eine von Neigungen korrumpierte individuelle empirische Person, die bei Kant von dem Konstrukt eines vernünftigen Wesens abgegrenzt wird, über die Hegel'sche Konzeption eines Subjekts, das dem Allgemeinen unterworfen ist, ja bei dem Freiheit und Unterwerfung eine Synthese eingehen, bis hin zu Freuds grundlegendem Unbehagen des empirischen Subjekts in der Kultur. Man könnte die Reihe mit Foucaults diszipliniertem Subjekt und Derridas Dekonstruktion des Subjekts weiterführen. Das Subjekt *ist* Krise – es findet sich als literarische Figur vor, nicht zuletzt als gebrochenes Selbstverhältnis. Der Horizont ist stets eine explizite oder implizite Idee gelungener Subjektivität – als gebe es hinter dem durch die Welt korrumpierten Subjekt noch ein eigentliches, ein wirkliches, ein heiles Subjekt, das freizulegen die eigentliche Aufgabe der Selbstwerdung ist.¹⁴

Das legt der Krisenbegriff nahe, und das gilt auch für die Krisensemantik der Gesellschaft. Die Krisenmetaphorik kapriziert sich auf Fehlentwicklungen, die nur Fehlentwicklungen sein können, weil man hinter der Gesellschaft eine gute Gesellschaft oder eine angemessene Version davon vermuten kann,¹⁵ denn andernfalls hätte die Krisenmetaphorik keinen Informationswert. Unbehagensdiagnosen der genannten Art jedenfalls suggerieren dies implizit – außer die Freud'sche Vorlage vielleicht, aus der man letztlich nur die Konsequenz ziehen könnte, dass jede höhere Vergesellschaftung der menschlichen Natur zuwiderläuft. Jedenfalls bleibt die Seite der Gesellschaft in all diesen Diagnosen merkwürdig unterbestimmt.

Gesellschaft wird stark mit Kollektivität assoziiert, mit einem mehr oder weniger politischen Raum des Zusammenhalts und möglicher Solidarität. Man könnte all dies nun soziologiehistorisch rekonstruieren und etwa zeigen, wie bei Émile Durkheim oder auch bei Talcott Parsons oder Norbert Elias, erst recht bei Jürgen Habermas ein Steigerungsverhältnis von gesellschaftlichen und individuellen Komplexitätsanforderungen beschrieben wird, mit starken Implikationen für Überforderungen und Krisendiagnosen.¹⁶

Worum es in diesem Buch geht, ist nicht eine Wiederholung dieser Diskussion, erst recht nicht als Klassikerexegese. Worum es hier geht, ist eine tatsächlich gesellschaftstheoretische Überforderungsdiagnose, die weniger aus dem Steigerungsverhältnis von gesellschaftlicher Komplexität und individueller Informationsverarbeitung dann Überforderungsdiagnosen am Individuum selbst festmacht – ganz in der Tradition eines überforderten Selbst wie bei Ehrenberg und Reckwitz oder als Klage über den Verlust sozialer Kohäsion wie bei Taylor oder etwa in Francis Fukuyamas zivilreligiös anmutender Diagnose mangelnden Aufgehobenseins des Subjekts in einem gesellschaftlichen Ganzen.¹⁷ Solche Diagnosen münden am Ende notwendigerweise in politische Appelle, in denen die gesellschaftlichen Strukturen selbst merkwürdig unterbestimmt bleiben. Man denke etwa an Hartmut Rosas Resonanztheorie,¹⁸ deren einzelne Elemente durchaus etwas für sich haben, aber in der Summe geradezu ein Paradebeispiel für eine sehr voraussetzungsreiche Setzung gelingenden Lebens sind, für die die Komplexität der Gesellschaft selbst nur ein Hindernis darstellt. Das Ergebnis ist neben einer erwartbaren Kritik an Steigerungslogiken und Wachstumsimperativen eine erstaunlich bürgerliche Kritik am «Weltverstummen», die sich dafür den eher unterbestimmten Begriff der «Entfremdung»¹⁹ ausborgt.²⁰ Der blinde Fleck jedenfalls ist hier die Gesellschaft, also die Frage nach der Überforderung der Gesellschaft mit sich selbst und dem daraus resultierenden Unbehagen.

Die empirische Forschung über mögliches Unbehagen, über Lebenszufriedenheit, über *Well-Being*, hilft nur bedingt weiter. Sie ist nicht zufällig insbesondere Forschung über die angemessenen Indikatoren zur Messung von Lebenszufriedenheit. Dabei fällt auf, dass die Einschätzung der persönlichen Lebenszufriedenheit zumeist

positiver ausfällt als die Einschätzung der gesellschaftlichen Gesamtlage und erheblich positiver als die Krisennarrative in der Öffentlichkeit. Obwohl diese eher zunehmen, hat sich die subjektiv erlebte Lebenszufriedenheit in Deutschland in allen Schichten erhöht, und es ist seit 2005 sogar zu einer Homogenisierung des Zufriedenheitsniveaus gekommen.²¹ Es ist hier nicht der Ort, dies ausführlich zu diskutieren, aber die Literatur zu *subjective well-being* zeigt sehr deutlich, dass Lebenszufriedenheit einerseits stark vom Einkommen abhängig ist. Jedenfalls geht es stets um Einkommensrelationen und den wirtschaftlichen Gesamtstatus eines Landes.²² Von besonderer Bedeutung sind andererseits auch Faktoren wie Vertrauen in das soziale Umfeld und Institutionen sowie die Gefahr des Statusverlustes – wobei Ersteres eher als erklärende Variable in wohlhabenderen Ländern, Letzteres in weniger wohlhabenden Ländern gilt²³.

Es weist einiges darauf hin, dass Lebenszufriedenheit bzw. das Unbehagen an der eigenen Lebenssituation viel mit dem Gefühl der Selbstwirksamkeit (d. h. mit dem Gefühl, aufgrund eigener Kompetenzen selbst etwas bewirken und sich eigenständig aus schwierigen Lagen befreien zu können) zu tun hat, auch viel damit, ob man das Funktionieren der gesellschaftlichen Institutionen schlicht voraussetzen kann. Wer genauer hinsehen muss, verliert Vertrauen, wer Vertrauen verliert, fühlt sich ausgeliefert, wer sich ausgeliefert fühlt, erlebt eine große Distanz zur «Gesellschaft», was das dann immer heißt.²⁴

Nun sind solche Ergebnisse insofern erwartbar, als sie exakt die Semantik wiedergeben, mit der sich Personen selbst beschreiben und die ihre Lebenslage ausmacht, zumal das Konstrukt «Lebenszufriedenheit» erwünschte Antworten wohl kaum vermeiden kann. In jedem Falle, darauf weisen Untersuchungen international hin, gibt es einen eindeutigen Zusammenhang zwischen sozialer Ungleichheit, Armut und Lebenszufriedenheit,²⁵ was einerseits auf eines der großen sozialen Probleme verweist, aber andererseits die Grundlage der Fragestellung gar nicht erreicht: warum und wie die moderne Gesellschaft mit sich selbst überfordert ist. Soziale Ungleichheit ist *ein* Aspekt davon, aber nicht der einzige.

Die Frage

Es sollte deutlich geworden sein, dass das Motiv des «Unbehagens» an der oder in der Kultur, Zivilisation, Moderne oder Gesellschaft zumeist das Unbehagen des Individuums in und an sozialen Strukturen meint. Das ist ein gut eingeführter Topos, und er liegt nahe, wird die Gesellschaft doch spätestens mit der Individualisierung von Lebenslagen, der Etablierung von entscheidungsbasierten Lebensverläufen und nicht zuletzt der Unterbestimmung von konkreten Lebenslagen auch aus der Perspektive von Individuen erlebt und beschrieben. Das Leiden an der Welt ist dann vor allem ein Leiden an sich selbst, wie ja der Ausgangspunkt mit Freuds kulturtheoretischer Diagnose exakt das auf den Punkt bringt: Die Kritik an der modernen Kultur und dem «unpsychologischen Vorgehen des Kultur-Über-Ichs»²⁶ findet ihre normativen/diagnostischen Kriterien in der Natur des Menschen, nicht in der Struktur der Kultur/Gesellschaft. Und komplementär dazu verfehlt die Vorstellung einer «guten» Gesellschaft am Ideal der Kollektivität und des gesellschaftlichen Zusammenhalts die gesellschaftlichen Bedingungen des Unbehagens. Die eine Seite ist eine außergesellschaftliche Natur des Menschen, die andere das Ideal eines gesellschaftlichen Zusammenhalts ausschließlich im Sinne einer starken Großgruppenkohäsion. Beide Denkungsarten müssen den Eigensinn der Gesellschaft im Dunkeln lassen.

Meine Frage kehrt die Denkrichtung um: Sie nimmt die Frage der Selbstüberforderung der Gesellschaft ernst, sie sieht im Krisenerleben der Moderne vor allem eine Überforderung der Gesellschaft *mit sich selbst*. Es geht hier also nicht nur um die Überforderung von handelnden Personen, von Individuen, von Menschen in einer bestehenden Gesellschaft. Es geht auch und vor allem um eine Überforderung gesellschaftlicher Handlungs-, Reaktions- und Gestaltungsmöglichkeiten, die insbesondere etwas damit zu tun haben, dass die Strukturen und die Form der Gesellschaft sich selbst überfordern. Die Gesellschaft nutzt ihre Eigenkomplexität zur Lösung von Problemen – und sie stößt gleichzeitig an die Grenzen ihrer eigenen Verarbeitungskapazität. Das meint Überforderung *mit sich selbst*.

Man kann es an der COVID-Krise sehr deutlich herausarbeiten:

Die Überforderung, die Unfähigkeit der Bewältigung, die Konflikte usw. kaprizierten sich nicht auf das Virus, nicht auf seine chemische/biologische Existenz, nicht auf die Virushaftigkeit des Virus, sondern auf die Gesellschaft selbst, die an sich selbst erlebt hat, dass sie ihre Routinen offenbar nicht schnell genug, nicht genau genug, nicht konsequent genug, wie auch immer, auf die Herausforderung einstellen konnte. Die öffentlichen Konflikte waren gesellschaftliche Konflikte, also Konflikte innerhalb der Gesellschaft, nicht der Gesellschaft mit dem Virus – und selbst wenn es in den Sozial- und Kulturwissenschaften inzwischen en vogue ist, die Art und Zahl der «Akteure» auch auf nicht-menschliche Akteure zu erweitern (z. B. Viren, darauf werde ich zurückkommen), bleibt es eine innergesellschaftliche Konfliktlinie bzw. ein innergesellschaftlicher Verarbeitungsprozess. Für exakt diesen Verarbeitungsprozess interessiert sich dieses Buch.

Wenn man seit nunmehr dreieinhalb Jahrzehnten sozialwissenschaftlich in der universitären Lehre tätig ist, stößt man immer wieder auf ein ähnliches Motiv, an dem junge Studentinnen und Studenten manchmal geradezu verzweifeln wollen und in dem sich ein großer Teil jenes Unbehagens ausdrückt, von dem hier gehandelt werden soll. Die Erfahrung lautet: Diese Gesellschaft hat fast alles Wissen, fast alle Ressourcen, die meisten Mittel und auch die Gelegenheit, die großen Probleme der Welt zu lösen – von sozialer Verelendung über schreiende Ungerechtigkeit bis hin zum Klimawandel oder der ökologischen Zerstörung. Und doch sieht es so aus, als sei genau das nicht möglich, obwohl es doch offenkundig möglich ist. Die Frage lautet: *Wie können die Menschen, kann die Menschheit, kann die Gesellschaft so viel Leid und Problematisches zulassen, während sie die Mittel dagegen doch in der Hand zu halten scheint? Warum streben die Handelnden, obwohl sie doch die Mittel dazu hätten, nicht nach dem summum bonum, das alle besserstellen und Lösungen wahrscheinlicher machen würde?*

Um dieser Art Unbehagen geht es hier, um die Frage, wie sich die moderne Gesellschaft auf selbsterzeugte Probleme einstellen kann – *selbsterzeugt* meint ein Doppeltes: Es sind *einerseits* Probleme, die direkt der gesellschaftlichen Praxis entstammen. Die Gesellschaft kann sich vollends zerstören, weil sie selbst Waffen auf einem ent-

20 Einleitung

sprechenden technologischen Niveau erzeugt hat, die das ermöglichen; der Klimawandel und die ökologischen Schäden sind nicht «Natur», sondern Folge gesellschaftlicher Praktiken; soziale Ungleichheit ist nicht gottgegeben, sondern selbstgemacht; selbst eine Pandemie geht auf gesellschaftliche Routinen zurück. *Andererseits* sind es selbsterzeugte Probleme, weil gesellschaftliche Instanzen, Institutionen oder Funktionssysteme wie Politik, Wissenschaft, Bildung, Recht oder Ökonomie nur die Herausforderungen in den Blick bekommen, die sie in den Blick bekommen oder die entsprechende Aufmerksamkeit erzeugen. So sind seit Anfang 2020 bis zum Manuskriptschluss dieses Buches ca. 3,7 Millionen Menschen weltweit an COVID verstorben, in Deutschland ca. 90 000, das am stärksten betroffene Land sind die Vereinigten Staaten mit fast 600 000 Toten. Die Welt ist in Aufruhr, und es findet eine beispiellose Reaktion darauf statt. Im Vergleich dazu haben nach Daten der Welthungerhilfe im Jahr 2019 690 Millionen Menschen, das ist jeder 11. Mensch, gehungert, mit einem Schwerpunkt auf Subsahara-Afrika und dem indischen Subkontinent. Besonders betroffen sind Kinder.²⁷ Die Aufmerksamkeitsökonomie ist eine gesellschaftlich erzeugte Form der Selektivität von Informationen, und zugleich werden «Probleme» insofern selbst erzeugt, als sie etwa vom politischen System als «lösbare Probleme» konstruiert werden – im Rahmen dessen, was zur Verfügung steht.

Selbsterzeugte Probleme kennen auch nur selbsterzeugte Lösungen, und selbsterzeugte Lösungen kennen nur selbsterzeugte Probleme. Diese radikale Immanenz der Gesellschaft ist es, die in diesem Buch rekonstruiert werden soll. Dabei wird es nicht um die COVID-Krise gehen, die COVID- und die Klimakrise werden lediglich kurssorisch als Referenzkrisen herangezogen, um zu verdeutlichen, worum es geht. Es ist kein Krisenbuch, kein Buch über die Krise oder über Krisen, es ist auch keine Zeitdiagnose mit starken Sätzen für Lösungsvorschläge – es ist ganz explizit der Versuch einer Theorie, einer Theorie der überforderten Gesellschaft. Wer das Buch gelesen haben wird, soll zumindest in die Lage versetzt worden sein, die Immanenz von Krisen und ihre Bearbeitungsform besser zu verstehen. Und er oder sie soll Krisen dann nicht mehr für vorübergehende Phasen halten, die nach ihrer Lösung verschwinden. Das würde der Immanenz der Gesellschaft widersprechen.

Risiko Theorie

Was ich mit Unbehagen meine, habe ich angedeutet, ein Unbehagen daran, dass diese unfassbar leistungsfähige Gesellschaft so viel kann und doch so wenig. Dass ich das auf eine Selbstüberforderung zurückführe, habe ich auch angedeutet. Bleibt noch zu klären, dass im Untertitel nicht nur von der überforderten Gesellschaft die Rede ist, sondern von einer *Theorie* der überforderten Gesellschaft. Wer Theorie in den Titel schreibt, sollte sich dazu verhalten können.

Was ist eine Theorie? Die Frage ist nicht einfach zu beantworten. In der Soziologie gibt es dazu unterschiedliche Traditionen. In der empirischen Sozialforschung wird unter einer Theorie eine empirisch getestete Hypothese verstanden, die so lange gilt, bis sie falsifiziert worden ist. Dieser Sprachgebrauch funktioniert gut in der hypothesentestenden Sozialforschung, verschweigt aber, dass bereits die Formulierung von Hypothesen und Fragestellungen nicht beliebig ist, sondern methodisch kontrolliert erfolgen sollte. Praktisch macht man das zumeist so, dass man auf vorherige Forschung verweist, deren Kenntnis in Kombination mit einem Forschungsinteresse forschungsrelevante Fragestellungen ergibt. Aber auch hier bleibt ein Rest – nämlich mindestens die Frage nach der Methodologie oder die Frage danach, wie das Feld angemessen zu beschreiben ist, was ja auch nicht zufällig oder ganz hemdsärmelig geschehen kann, sondern irgendeine Selbstkontrolle braucht.²⁸ Aber so weit muss man meistens nicht gehen – die Routine des Forschens und die Erwartung von *peer-reviews* in Zeitschriften und Verlagen erzeugt genügend Konventionen, mit denen man dann konventionell umgehen kann. Nur wer abweicht, muss das begründen, die Wiederholung ist meistens nicht begründungspflichtig.

In der soziologischen Theorie, also dort, wo Soziologie mit dem Ziel betrieben wird, sich theoretisch zu etwas zu verhalten oder eine Theorie-Aussage zu machen, verhält es sich anders. Hier stellt sich die Frage radikaler, weil die sagbaren Sätze nicht durch selbsterzeugte Daten oder wiederholbare Methoden eingeschränkt werden. Hier ist mehr möglich, und das gereicht diesem Teil der Soziologie nicht immer zum Vorteil. Aber auch hier gibt es Konventionen. Eine

22 Einleitung

der Konventionen ist die Geschichtsschreibung des eigenen Faches, die sich selbst nicht nur als ein Nacheinander von Forschungsergebnissen beschreibt, sondern vor allem als ein Nacheinander von Theorien, die meistens mit Namen belegt sind und in Lehrbüchern in eine Systematik gebracht werden. In den meisten soziologischen Instituten, die ich kenne, ist deshalb oft der Erstkontakt mit dem Fach für junge Studentinnen und Studenten eine Konfrontation mit solchen «Theorien» – von Marx über Weber und Durkheim bis Bourdieu, Parsons, Luhmann und Latour.²⁹ Man muss diese Klassiker kennen, das ist gar keine Frage, aber ist das Referenzspiel mit ihnen «Theorie»?

Der Literaturwissenschaftler Peter V. Zima hat jüngst ein monumentales, mehr als 1000-seitiges Werk mit dem Titel «Soziologische Theoriebildung» vorgelegt.³⁰ Zima rekonstruiert Theoriebildung als Geistergespräch, also als explizite und implizite Bezugnahmen von Texten aufeinander, in denen man gewissermaßen die Selbstbewegung von begrifflichen Gebäuden im Dialog von Texten rekonstruieren kann. Das ist hochgradig anregend, aber es ist typisch, dass dieser Art Theoriebildung von einem Literaturwissenschaftler stammt, also einem Textwissenschaftler, dessen Gegenstand ohnehin das dialogische Prinzip der Intertextualität ist.³¹ Ich erwähne dies deshalb, weil an diesem Beispiel deutlich wird, was unter «Theorie» zu verstehen ist. Es ist die methodisch (selbst-)kontrollierte Form der Gegenstandskonstitution – wobei ich Zima gar nicht zustimmen würde. Für einen Literaturwissenschaftler ist der Gegenstand von «Theorie» jenes intertextuelle Geistergespräch, für einen Soziologen wäre das zu wenig (oder zu viel, wie immer man es sieht). Aber Zima zeigt methodisch sehr deutlich, womit sich «Theorie» befasst: mit der Frage der Gegenstandskonstitution – über die man dann durchaus streiten kann. Von dem Literaturwissenschaftler jedenfalls lässt sich lernen, dass der Gegenstand nicht da ist, sondern konstituiert werden muss. Und literaturwissenschaftlich wird er anders konstituiert als soziologisch.

Wenn also die Frage nach «Theorie» beantwortet werden soll, geht es darum, dass die Gegenstandskonstitution Gegenstand konkreter Entscheidungen ist und nicht einfach auf Konventionen gesetzt wird. Theoretische Argumente sind solche, die sich zumuten, die Gegenstandskonstitution selbst kontingent zu setzen, also etwa das Verhält-

nis von Begriff und Gegenstand oder die Frage nach den erkenntnisleitenden Unterscheidungen oder auch nach der Art des jeweiligen Gegenstandes reflexiv behandeln und zugleich zum Gegenstand expliziter Entscheidungen machen. Was wir sehen, hängt stark von den Kategorien, Unterscheidungen und Begriffen ab, die wir dabei verwenden. Das gilt für jegliche Art kognitiver Verarbeitung von Informationen und Daten – und das gilt in besonderem Maße für solche wissenschaftliche Operationen, die Entscheidungen darüber treffen, was sie sich überhaupt ansehen sollen.

In den Naturwissenschaften ist das manchmal insofern einfacher, als zwischen die Erkenntnis und den Realgegenstand oftmals Apparate, Messgeräte, Wahrnehmungshilfen usw. geschaltet sind. Schon die Art solcher Messgeräte beinhaltet eine Entscheidung über die Konstitution des Gegenstandes. Aus der medizinischen Diagnostik ist Ähnliches bekannt. Die Elektrokardiografie und die Echokardiografie werden beide bei der Herzdiagnostik eingesetzt – ihr Gegenstand ist das Herz, beide arbeiten nicht-invasiv, aber genau genommen konstituieren sie ihren Gegenstand unterschiedlich. Die eine Methode misst Ableitungen der durch die Herzaktivität entstehenden Ströme, die andere kann per Ultraschall Hohlräume, Blutverteilung und die unmittelbare Materialität des Herzens (etwa Herzklappen, Herzwände etc.) sichtbar machen. Nun soll hier nicht das Fach Richtung Kardiologie gewechselt werden, aber dieses sehr einfache Beispiel zeigt, dass Messgeräte bereits deutliche Entscheidungen darüber beinhalten, was an interpretierbaren Informationen verfügbar werden soll bzw. kann. Darin steckt bereits eine «Theorie» in dem Sinne, dass nicht einfach zufällig etwas detektiert wird, sondern dass es eine theoretisch kontrollierte Entscheidung ist, was man als Output des jeweiligen Messgerätes zu sehen bekommt. Entscheidend ist, dass sich die Entscheidungen letztlich nur an sich selbst scharfstellen können – sie können nur durch Annäherungswerte, durch Erfahrung, durch Anwendung wirklich sehen, was ihre Entscheidungen bedeuten, denn es kann keine Realitätsprüfung jenseits der konkreten Messung geben. Man kann sehr wohl triangulieren, also etwa ein Herz zuerst mit dieser und dann mit jener Methode untersuchen, aber das ändert nichts daran, dass der jeweilige Beobachter stets an seine eigene Perspektive gebunden ist.

24 Einleitung

Aus dieser Paradoxie kommt man nicht logisch heraus, aber ansatzweise schon durch die eigene Praxis, also in der Zeit, in der sich die Ergebnisse kondensieren und dann auch bewähren können. Entscheidend ist aber, dass solche Perspektiven Gegenstand von Entscheidungen sind. Sie beinhalten eine «Theorie» dessen, was sie tun, die sich dann nur dadurch bewähren kann, dass sie sich bewährt, dass man daran anschließen kann.

Dasselbe gilt auch für theoretische Entscheidungen in den Sozialwissenschaften. Diese arbeiten mit selbsttragenden Unterscheidungen, sie erzeugen den Blick, mit dem sie auf die Welt sehen, selbst. Sie sind stets geprägt von vorherigen wissenschaftlichen Entscheidungen, von Konventionen, von Innovationen, auch von Interessen und Bornierungen, manchmal sogar von außerwissenschaftlichen Kriterien, vielleicht sogar ästhetisch oder durch schlichte Gewohnheit. Im Falle der Sozialwissenschaften kommt noch hinzu, dass theoretische Entscheidungen Teil ihres Gegenstandes sind, weswegen man ihnen stets vorhalten kann, dass sie einer «Ideologie» folgen, verstrickt sind in ihren Gegenstand, vielleicht unaufgeklärte selektive Blickrichtungen haben, vom Standpunkt des Forschers nicht zu trennen, von Vorurteilen geprägt sind – all das stimmt und ist beim besten Willen keine besonders überraschende, auch keine besonders komplexe Diagnose. Aber auch die Einsicht in solche Standortgebundenheiten und Restriktionen ändert nichts daran, wie stark die Konstitution des Gegenstandes von begrifflichen, methodischen, theoretischen Entscheidungen abhängig ist, die ihres paradox selbsttragenden Charakters nicht entkleidet werden können – es sei denn, man trägt die Kritik der Standortgebundenheit als Kritik a priori vor und simuliert an sich selbst so etwas wie einen Standort der Standorte. Das geht auch, aber dann muss man reflexive Formen der Selbstbeobachtung durch Engagement ersetzen. Auch dafür gibt es freilich einen Markt, sogar einen akademischen, weniger einen wissenschaftlichen.

Es war nun mehrfach von Entscheidungen die Rede. Nach diesem Verständnis ist «Theorie» ein Risiko, denn Entscheidungen verweisen auf Zurechnungsmöglichkeiten. Theoretische Vorentscheidungen entlasten davon, zufällig richtig gelegen zu haben, oder von der Gefahr, falsch zu liegen. Man kann dann immer noch richtig oder falsch

liegen – aber es ist nun ein Risiko, das einem zugerechnet wird. Und exakt dieses Risiko geht der Untertitel ein. Es liegt hier keine Zeitdiagnose vor, die es dem Autor und den Leserinnen und Lesern leicht macht, auch kein Debattenbeitrag in der gesellschaftlichen Krisenerzählung, gerührt vom eigenen Engagement und zielend auf die, deren Lob einem am besten gefällt. Ein politisches Pamphlet schon gar nicht.

Im Fokus dieses Buches steht dies: *die Überforderung der Gesellschaft mit sich selbst, die sich in krisenhaften Selbsterzählungen äußert*. Die These lautet, dass die Struktur der Gesellschaft selbst jene Restriktionen enthält, die einerseits zu einer permanenten Überforderung an selbsterzeugten Problemlagen führen, die andererseits die Basis für Lösungsperspektiven sein können. Man kann nicht daran vorbeisehen, dass die moderne Gesellschaft tatsächlich überfordert ist mit den selbsterzeugten Krisen, derer sie nur mit den eigenen Bordmitteln gewahr und habhaft wird. An der COVID-Krise und an der Klimakrise lässt es sich geradezu paradigmatisch ablesen: Die Krisenhaftigkeit dieser beiden Ereignisse zeigt deutlich, dass die Gesellschaft vor allem sich selbst als krisenhaft erlebt, dass verschiedene Perspektiven innerhalb der Gesellschaft die Krisenhaftigkeit mit ihren je eigenen Mitteln bearbeiten – denn andere haben sie nicht. Die folgenden Überlegungen gehen von der Zustandsdeterminiertheit³² der Gesellschaft aus, also davon, dass die Gesellschaft in ihren jeweiligen Instanzen und Systemen jeweils nur mit den Mitteln arbeiten kann, die ihr zur Verfügung stehen.³³

Ich wähle wenig überraschend eine weitgehend systemtheoretische Vorgehensweise³⁴ – eine Perspektive, mit der ich schon lange arbeite und deren sozial- und gesellschaftstheoretisches Design einen eminent *empirischen* Zugang eröffnet.³⁵ Sie interessiert sich dafür, wie sich Ordnung innerhalb von Systemen und in ihrem Verhältnis zur Umwelt in je eigensinnigen Prozessen aufbaut. Sie interessiert sich dafür, wie die interne Differenzierungsform der Gesellschaft die gesellschaftsinternen Verarbeitungsregeln von Informationen und Handlungsmöglichkeiten prägt. Sie interessiert sich dafür, wie eine solche Gesellschaft Probleme imaginiert, die sie lösen kann, und wie sie mit eher unbestimmten Herausforderungen umgeht. Wahrscheinlich wird man von «Krisen» dann sprechen, wenn

der gesellschaftlichen Praxis auffällt, dass sich bestimmte Ereignisse und Vorgänge nicht in habitualisierte und institutionalisierte Reaktionsroutinen einordnen lassen. Dann muss von der bloßen Auswahl von Entscheidungsalternativen auf Entscheidung unter Bedingungen von Unsicherheit umgestellt werden. Zugleich muss Sicherheit wiederhergestellt werden. Eine solche Theorie lässt sich von dem Satz leiten, dass Systeme nur sehen, was sie sehen können, aber nicht sehen, was sie nicht sehen können. Es geht darum, «daß jede Beobachtungsoperation eine eigentümliche Kombination von Blindheit und Sicht ist [...] und daß es die Blindheit für Bestimmtes ist, die Sichten auf Bestimmtes eröffnet, und daß diese Sichten ohne Blindheiten nicht zustandekämen.»³⁶ Diagnosen, Pamphlete, Streitschriften, Kritik gerieren sich oft, als könnten sie von der narrativen Position eines *auktorialen Erzählers* her argumentieren. Ein auktorialer Erzähler erzählt von außen, kann alle Elemente der Erzählung kontrollieren, sie hin und her schieben, sich Konstellationen imaginieren und Relationen festlegen.³⁷ Man könnte sagen: Wunsch und Wirklichkeit fallen hier zusammen. So zu erzählen, wäre eine insuffiziente theoretische Entscheidung. Die hier zugrundeliegende Theorie rechnet hingegen mit der Eigendynamik ihres Gegenstandes, und sie ist nicht *auktorial*, sondern folgt eher der Perspektive eines Beobachters, der selbst im Gegenstand vorkommt und seine ganz eigene Blindheit besitzt – eine Blindheit, die es ihm ermöglicht, die Entscheidung als eine Selektivität zu behandeln. Man kann die Dinge auch anders beschreiben. Erst das gibt der konkreten Beschreibung überhaupt einen Informationswert.

Die nachfolgenden Analysen gehen also das Risiko «Theorie» ein, d. h. sie kontrollieren ihren Gegenstand und ihre empirischen Aussagen an sich selbst – was übrigens auch dem Gegenstand selbst entspricht, dessen multiple, gleichzeitige, polyphone Eigendynamiken exakt das tun: ihre Möglichkeiten an sich selbst scharfzustellen. Deshalb ist die erkenntnisleitende Hypothese, die moderne Gesellschaft sei vor allem mit sich selbst überfordert, der entscheidende Zugang zu den nachstehenden Überlegungen – was immer dieses «Selbst» sei, das man narrativ so schön als ein Wir oder als das entsprechende Prädikat im «kollektiven» Handeln ansehen kann und dem man dann einen solidarischen Zusammenhalt wünscht.

Gerade weil das «Selbst» offen ist und aus analytischen Gründen auch zunächst offenbleiben *muss*, ist die für mich wichtigste Theorieentscheidung diejenige der Unterscheidung von Sinndimensionen, wie sie von Niklas Luhmann formuliert worden ist. Sinn ist der Verarbeitungsmodus von menschlichem Bewusstsein und von sozialen Systemen. Die Welt wird sinnförmig verarbeitet, also in einem Rahmen möglicher und aktualisierbarer Verweisungen. Sich einen Reim auf die Welt zu machen, geschieht stets und unvermeidbar und nicht-negierbar sinnhaft. Die Bedeutung, überhaupt die Auffassung von Phänomenen ist eingebettet in mögliche und tatsächliche Verweisungen, im allerweitesten Sinne.³⁸ Andere Theoriesprachen würden vielleicht sagen, dass es immer schon ausgelegte Welten sind, in denen wir uns bewegen – und diese Auslegungen verweisen auf Möglichkeiten, die sie zugleich einschränken.³⁹ Schon die sprachliche Form von Kommunikation verweist darauf, aber auch Symbole und sonstige Zeichen, sogar die Gestalthaftigkeit unserer Wahrnehmung, die eben nicht Identitäten *sind*, sondern durch Differenzen, durch Ausschluss, durch Selektivität, prozesshaft *erzeugt* werden.

Für mein Argument spielt jedoch die Unterscheidung von Sinnverarbeitungsregeln die entscheidende Rolle, von Sinndimensionen – und zwar nicht nur im Gegenstand, sondern auch in der soziologischen Beobachtung selbst. Diese Sinndimensionen lenken den Blick auf bestimmte Unterscheidungen und sinnhafte Selektivitäten. Sie konditionieren letztlich, was und wie wir die Welt sehen.

- Die *Sozialdimension* unterscheidet *alter* und *ego*, fragt also nach dem «Wer».
- Die *Sachdimension* unterscheidet zwischen Themen, Gegenständen, fragt also nach dem «Was».
- Die *Zeitdimension* unterscheidet Vergangenheit und Zukunft bzw. früher und später.⁴⁰

Wohlgemerkt: Dies sind Verarbeitungsmodi von Sinn, die die Wirklichkeit ordnen. Sie erzeugen gewissermaßen Blickrichtungen, indem sie weitere Verweisungsmöglichkeiten einschränken. Diese theoretische Heuristik ist natürlich trennschärfer als die empirische Wirk-

lichkeit, aber dafür ist es eben eine Heuristik. Sie ist ein methodisches Tool, um Ordnungsbildung und die innere Logik von Prozessen besser verstehen zu können, auch die Logik von gesellschaftlichen Selbstbeschreibungen. Gepflegte gesellschaftliche Selbstbeobachtung, das gilt auch für einen großen Teil der soziologischen Selbstbeobachtung der Gesellschaft, ist nach den Sinnverarbeitungsregeln der *Sozialdimension* gebaut, vernachlässigt aber die *Sachdimension*.

Diese Heuristik dient nicht nur dazu, den Gegenstandsbereich besser zu verstehen, sondern auch die soziologische Theoriebildung selbst – die, weil Teil der Gesellschaft, auch zum Gegenstandsbereich gehört. Und so macht es einen Unterschied, ob man die Gesellschaft mit Hilfe von Kollektivbegriffen oder im Sinne von Strata oder Gruppen beobachtet oder aber auch einen Blick dafür hat, dass sich Gesellschaft nicht nur in der Sozialdimension als komplex und differenziert darstellt, sondern auch oder sogar vor allem in der Sachdimension, also im Hinblick auf inhaltliche Sektoren, auf Funktionen oder Ähnliches. Die Moderne als funktional differenzierte Gesellschaft zu verstehen, setzt voraus, die Funktion von Ordnungsbildung in der Sozialdimension und in der Sachdimension unterscheiden zu können. Das hat entscheidende Konsequenzen für das, was oben als die Funktion von «Theorie»-Entscheidungen eingeführt wurde: für die *Gegenstandskonstitution*. Man sieht etwas anderes und man sieht anders, wenn diese Unterscheidung von Sach- und Sozialdimension eine Rolle spielt. Und es wird sich zeigen, dass es sich dabei um keine bloße Geschmacksfrage handelt.

Man kann die Geschichte der Soziologie selbst durchaus parallel zu dieser Unterscheidung rekonstruieren und herausarbeiten, dass sich die entscheidenden theoretischen Differenzen in der Soziologie darin zeigen, ob man die Grundbegriffe des Faches und auch das Verständnis von «Gesellschaft» eher in Kategorien der Sozial- oder in Kategorien der Sachdimension scharfstellt und wie sich dies auf die zeitliche Dimension der Gesellschaft auswirkt. Dies habe ich in der Unterscheidung zweier Diskursstränge, eines «Arena-Modells» und eines Modells «operativer» Ordnungsbildung, als den *soziologischen Diskurs der Moderne* beschrieben.⁴¹ Daran schließt diese Untersuchung an, indem sie gerade die Unterscheidung von Sozialdimension und Sachdimension als grundlegende Kategorie der

soziologischen wie sonstiger Selbstbeschreibungen der Gesellschaft zugrunde legt. Es wird sich zeigen, dass sich nur so die spezifische Selbstüberforderung der Gesellschaft und das daraus resultierende Unbehagen soziologisch angemessen darstellen lassen.

Soziodizee

Die Frage, um die es hier geht, sei noch einmal wiederholt: *Wie können die Menschen, kann die Menschheit, kann die Gesellschaft so viel Leid und Problematisches zulassen, während sie die Mittel dagegen doch in der Hand zu halten scheint? Warum streben die Handelnden, obwohl sie doch die Mittel dazu hätten, nicht nach dem summum bonum, das alle besserstellen und Problemlösungen wahrscheinlicher machen würde?*

Diese Frage ähnelt dem alten Theodizeeproblem: wie angesichts der Allmacht Gottes das Leid auf der Welt zu erklären sei. *Das kann Gott nicht gewollt haben*, was darauf hindeuten könnte, dass er doch nicht allmächtig ist. Aber wenn er allmächtig ist, warum löscht er das Leid auf der Welt dann nicht aus? Oder ist es sogar ein Hinweis darauf, dass es ihn gar nicht gibt? Die europäische Ideengeschichte jedenfalls ist sich einig darüber, dass das Problem logisch nicht zu lösen sei. So hat etwa Kant angesichts des Theodizeeproblems gemeint, dass die menschliche Vernunft zu begrenzt sei, das Problem zu lösen,¹ für Hegel ist die Theodizeefrage keine Frage der Logik, sondern der sich vollendenden Geschichte,² und aus theologischer Perspektive wird der Zweifel an der Allmacht Gottes paradoxerweise mit der Allmacht Gottes und der Begrenztheit der menschlichen Perspektive bearbeitet.³ Die Rechtfertigung Gottes kann also letztlich nicht wirklich gelingen, außer man setzt seine Güte schlicht voraus. Leibniz hat bekanntlich mit der Formel, die Welt sei die beste aller möglichen Welten, so etwas Ähnliches wie einen Vermittlungsversuch angeboten – in dem Sinne: *Mehr, als wir bekommen haben, ist nun einmal nicht zu erwarten.*

Manche datieren den Anfang der Moderne auf den Allerheiligentag des Jahres 1755, als ein Tsunami, ausgelöst durch ein Erdbeben 200 Kilometer vor der Küste Portugals, Lissabon zerstörte.⁴ Es war

ein sinnloses Geschehen, das man nicht einem Weltenplan oder gar Gottes Ratschluss subordinieren konnte, schon deshalb nicht, weil die Alfama, das Sündenviertel der Stadt, von den Zerstörungen weitgehend verschont blieb. Katastrophen hatte es immer gegeben, aber warum sollte diese der Ausgangspunkt der Moderne sein? Zumindest hat die Erfahrung des sinnlosen Ereignisses mit all seinen bösen Auswirkungen die alte Frage, wie Gott angesichts seiner Allmacht und Güte solches Unheil zulassen könne, neu belebt. Die *Theodizeefrage* freilich wurde nun nicht mehr primär religiös gelöst, sondern letztlich dadurch, Natur und Kultur, Notwendigkeit und Freiheit, Zufall und Sinn voneinander zu trennen. Modernität beginnt damit, unterschiedliche Lebensbereiche und Argumentationslogiken voneinander zu trennen. Immanuel Kant etwa hat im Gefolge der Katastrophe von Lissabon eine naturwissenschaftliche Theorie des Erdbebens und Tsunamis verfasst. Wiewohl diese sich am Ende als falsch herausstellte, diente sie doch dazu, die Ereignisse als das bloße Wirken von Naturkräften anzusehen, die letztlich mit der Frage nach einem angemessenen und guten Leben nichts zu tun haben.

Theodizee

Die Lehre aus Lissabon war eine doppelte Lehre. Zum einen lernte man, dass nicht der Tsunami selbst, nicht die vielen Toten und die Zerstörung eine Krise darstellten, sondern die Tatsache, dass man das Geschehen nicht angemessen interpretieren konnte. Zum anderen wurde immer deutlicher, dass die Menschen im neuen Zeitalter ihr Schicksal selbst in die Hand nehmen mussten, statt auf die Allmacht Gottes zu vertrauen. Es galt, die Welt fortan selbst zu gestalten. In diesem «klügeren» neuen Zeitalter traten rationale und wissenschaftliche Muster, so wie es die Fortschrittstheorien etwa im Stile Auguste Comtes nahelegen, an die Stelle der alten theologischen und metaphysischen Welterklärungen, um damit alles einem universalen Rechtfertigungszwang zu unterwerfen.⁵ Letztlich wurde damit die Theodizeefrage aber nur verschoben, denn ihre Lösung konnte man nun zwar nicht mehr der Allmacht Gottes, aber dem Gang der Geschichte zurechnen.

Wir stellen uns die Aufklärung bisweilen als allzu triumphal und selbstbewusst vor. Sie war vielmehr von der Selbstverunsicherung geprägt, dass Krisenbewältigungsnarrative nun aus sich selbst heraus gewonnen werden mussten, weil keine anderen Kriterien mehr zur Verfügung standen. Um aber die Unzulänglichkeit der Gegenwart auszuhalten, bedarf es einer Anwesenheit, die nicht allzu sichtbar sein durfte, um eine solche Zurechnung tatsächlich vornehmen zu können. War es bis dahin noch Gott als Anwesenheit und Abwesenheit zugleich, erfand sich die Moderne die Zukunft als zugleich anwesenden und abwesenden Horizont. Sie konnte in die Zukunft verschieben, was gegenwärtig noch nicht lösbar war – wobei der Übergang fließend war, sich langsam und eher vorsichtig vom Rekurs aufs Religiöse emanzipierte, wie man Hans Joas' Studie über die «Sakralität der Person» entnehmen kann.⁶ Wie man die imperfekte Sündenwelt zuvor als Prüfung Gottes und somit als Chance für das Bemühen um Überwindung der Sünde ansehen konnte, wird es nun möglich, die Gegenwart in all ihrer Unvernünftigkeit als vernünftig darzustellen. Selbst die Kontingenzen der Natur waren dann nicht mehr böse, sondern eben kontingente Natur. Und unvernünftige Menschen und Verhältnisse wurden zu Durchgangsstadien einer prinzipiellen Lösbarkeit des Problems.

Letztlich war die Moderne ein Kind der Krisenerfahrung – wie die unterschiedlichen Erfahrungen und Logiken des Lebens zusammengedacht werden konnten: etwa die Reiche der Notwendigkeit und der Freiheit angesichts eines Tsunamis wie 1755 oder die regulative Idee der Vernunft und der guten Gründe angesichts der Unvernunft der empirischen Menschen. Mit der Aussicht auf Versöhnung in der Zukunft lässt sich dann sogar die unvernünftige Gegenwart als vernünftig erfahren – der Höhepunkt ist wohl Hegels Behauptung der Vernünftigkeit alles Wirklichen in der Vorrede zur Rechtsphilosophie von 1821.⁷ Hier wird Krisenerfahrung dadurch verschleiert, dass sie als ein notwendiger Schritt auf dem Weg zum historischen Heil interpretiert werden kann. Formulierungen aus der Rechtsphilosophie, dass der schlechteste Staat immer noch besser sei als keiner, weil sich in ihm die Wirklichkeit der sittlichen Idee und damit die Vernünftigkeit des gerade Wirklichen zeige⁸, sind offenkundige Versuche, die Krisenerfahrung der Welt «aufzuheben». Ein Erdbeben an Aller-

heiligen, selbst in einem der katholischsten Länder überhaupt, kann dieser Aufhebung nichts mehr anhaben. Man kann dann beides haben: die Leiderfahrung und das Unvernünftige sowie die Heilserwartung und die Vernunft.

Susan Neiman wundert sich in ihrer Studie über das *Böse*, warum diese Verbindung gelingen konnte. Es hätte doch ausgereicht, Natur und Kultur, Vernunft und Unvernunft einfach zu scheiden. Neiman meint, nichts sei «leichter, als das Problem des Bösen ohne Gott als Prämisse zu formulieren, beispielsweise in der Auseinandersetzung mit Hegel: Das Wirkliche ist nicht das Vernünftige, ja nicht einmal mit diesem verbunden. Um diese Beobachtung zu machen, bedarf es keiner großen Theorie. Dazu sollte es genügen, die Welt ein paar Minuten zu beobachten.»⁹

Dass es dazu keiner *großen Theorie* bedarf, hört sich so an, als sei die große Theorie nur nicht zu dieser Einsicht vorgedrungen. Aber vielleicht muss man den Zusammenhang umkehren: *Man braucht große Theorie, um die Unabhängigkeit des Wirklichen vom Vernünftigen zu verdecken!* Anders formuliert: Die Moderne hat sich große Erzählungen gegeben, um mit ihren eigenen Erfahrungen des Disparaten, des Krisenhaften, der Selbstverunsicherung klarzukommen. Die großen Narrative der Moderne waren stets Krisenbearbeitungs- und -überwindungsnarrative. Die Vernunft erzählung sollte die Unvernunft besiegen, die man bei empirischen Menschen stets vorfand; die Erzählung der Nation trat dort auf, wo die Gesellschaft nach der großen Revolution Ordnung und Fortschritt versöhnen musste und an sich selbst erlebte, dass es schon genügte, komplexer und unregierbar werdenden Gemeinwesen einen Namen zu geben, damit man Kommandos und Versprechen adressieren konnte; die Erzählung der Freiheit leistete eine *Theodizee des freien Willens*, indem sie einerseits freie Entscheidungen postuliert, diese aber mit der Begrenzung auf *richtige* Entscheidungen erst ermöglicht. Das Problem lautet: *Wie kann es die Freiheit unseres Willens zulassen, dass wir aus freien Stücken das Falsche tun, ist Freiheit doch selbst Ausdruck unserer Vernünftigkeit?* Freiheit wurde deshalb immer mit Unterwerfung erkaufte – Unterwerfung unter die Notwendigkeit des Vernünftigen, unter das bessere Argument und seine guten Gründe oder wenigstens unter das Diktat von professionellen Gute-Gründe-Lieferanten.¹⁰

Konnte die klassische Theodizeefrage noch unter Hinweis auf die logische Unerreichbarkeit des Problems ertragen werden, war die *Theodizee des freien Willens* auf eine Vernunft angewiesen, die man nicht mehr in der gleichen Weise externalisieren konnte wie den unerforschlichen Ratschluss Gottes. Denn es sollte ja die Vernunft sein, unser eigenes Vermögen, das, was den Menschen als Menschen ausmacht, was ihm dazu dienen sollte, die Welt selbst zu gestalten. Man stieß also schon in dem Moment, in dem man auf die Eigenverantwortung und die Selbstzurechnung stieß, auf logische Grenzen: Ist Freiheit mit Notwendigkeit kombinierbar? Kann ich frei sein, wenn ich das Notwendige tun muss? Oder andersherum: Kann ich das Notwendige tun, wenn ich frei bin? Und kann tatsächlich Vernunft die Quelle jener Freiheit sein, die mich dazu bringt, aus freien Stücken das Richtige zu tun? Können mich die Vernunft und die Einsicht und das bessere Argument zu etwas zwingen, das mich dann ja unfrei machen würde? Kann es eine größere Quelle von Unbehagen geben, diese Frage nicht einmal richtig stellen, geschweige denn beantworten zu können? Ist die darin liegende Überforderung endogen?

Man kann diese Fragen als bedeutungslos oder als bloße logische Spielerei abtun. Aber wenn Alltagsroutinen unterbrochen werden und Erfahrungen und Handlungskoordination nicht den alltäglich habitualisierten und erwartbaren Bahnen folgen, werden solche Fragen zu den entscheidenden *empirischen* Fragen. Während der Corona-Pandemie ließ sich das in unterschiedlichsten Situationen wie in einem Großversuch deutlich beobachten – denn es ging tatsächlich um die keineswegs theoretische Frage, ob Freiheit und Notwendigkeit kombinierbar sind. Wir haben doch die große Demütigung erlebt, dass offensichtlich die Schwäche des gewohnheitsmäßigen Alltagsverhaltens mit seiner reflexionsfreien Alltagsbewältigung stärker ist als das akademische Phantasma, Handeln sei der Ausdruck eines inneren Zwiegesprächs, in dem Gründe abgewogen werden. Das taugt allenfalls als eine Art transzendentaler Beschreibung, die die Bedingungen der Möglichkeit eines vollständig rationalisierbaren Handlungskonzepts ausloten kann, nicht aber als empirische Beschreibung.¹¹ Aber es war schon immer ein großes Problem gerade der wissenschaftlichen, besser: akademischen Sprache, zwischen Modell und Wirklichkeit angemessen zu unterscheiden.¹² Die Hauptfrage in der Pan-

demie-Bewältigung, nämlich *Lockdown oder Eigenverantwortung?*, hat diese Frage exekutiert und einem großen Publikum vorgeführt.¹³ Es ist dies gewissermaßen die Empirisierung des grundlegenden Problems der Gesellschaftsteuerung, oder besser: der Verhaltenssteuerung. Es geht dabei um nichts Geringeres als um die Frage, ob das große Versprechen der Moderne tatsächlich einlösbar ist, der Krisendiagnose eine Handlungsmacht entgegenzusetzen, die sowohl unserer Freiheit entstammt als auch das Notwendige wird tun können.

Befreit man die Frage von ihrer abstrakten Flughöhe und bezieht sie tatsächlich auf die Frage kollektiver oder gesellschaftlicher Handlungsfähigkeit angesichts von Herausforderungen wie dem Klimawandel oder in Reaktion auf die COVID-Krise, wird das Missverhältnis von Einsicht und Handlungsfähigkeit oder von Wissen und Lösungsperspektiven erst recht drastisch. Die Gesellschaft bringt beides hervor: das Wissen um die Bedingungen der Möglichkeit von Lösungen einerseits, die Bedingungen ihrer direktiven Nicht-Umsetzbarkeit andererseits. Und das Direktive bezieht sich letztlich sowohl auf die großen Themen der Gesellschaft als auch auf individuelle Verhaltensdispositionen – wir beklagen, dass wir das Problem des Klimawandels oder der weltweiten sozialen Ungleichheit nicht zu lösen vermögen, scheitern aber schon an der Veränderung des eigenen Beziehungs-, Ernährungs- oder Freizeitverhaltens. Das verweist darauf, dass die Form der Lösungskonzepte womöglich zu einfach gedacht ist oder die Struktur der Gesellschaft, auf die eingewirkt werden soll, verfehlt – oder eben auch darauf, dass wir womöglich mit allzu einfachen Konzepten von Gesellschaft arbeiten. Wahrscheinlich muss das Problem ebenso anders gefasst werden wie der Lösungshorizont.

Für meine Studentinnen und Studenten der Soziologie bietet sich tatsächlich kein leichter Ausweg, ein solcher der klassischen Theodizee schon gar nicht. Denn die Rechtfertigung des Leidens der Welt auf Gott zu projizieren, lässt zumindest den Ausweg zu, dass die Dinge nicht wirklich zu ergründen sind, dass Gott in seiner Transzendenz und Unerreichbarkeit die Erklärung unmöglich macht.¹⁴ Man könnte sagen: Je unerreichbarer, also je jenseitiger, je weniger unmittelbar (gerade der monotheistische) Gott ist, desto eher lässt sich mit dem Leid leben, weil die Zurechnungsfrage möglichst abstrakt gehalten werden kann – oder das Leid sogar als Prüfung ge-

deutet wird, die in der *conditio humana* selbst liegt, was Viktor Frankl unter dem Begriff der «Pathodizee» verhandelt.¹⁵

Ein möglichst transzendenter Zurechnungspunkt erlaubt es, eine Seite des Problems zu fixieren und sich durch seine Unerreichbarkeit stabilisieren zu lassen. Wenn aber beide Seiten zugänglich sind, geht das nicht – wenn also vernünftige Einsicht und die Widerständigkeit der Gesellschaft aufeinandertreffen, hat man es mit zwei Seiten zu tun, die beide kontingent zu setzen sind – das gilt für die Einsicht, an der offensichtlich gefeilt werden muss, aber auch für die Seite der Gesellschaft, die eben kein Raum der Transzendenz und Unerreichbarkeit ist. Die Unmöglichkeit der unmittelbaren Veränderung der Gesellschaft findet in der Gesellschaft statt – ebenso wie die Einsicht in Veränderungsdruck.

Handeln/Handlungsfähigkeit

Es gehört zu den Grunderfahrungen vieler Novizen in den Sozialwissenschaften, erstaunt darüber zu sein, wie sehr sich der Gegenstand unseres Faches, die Gesellschaft, die soziale Welt, die gesellschaftlichen Routinen, unser kollektives und individuelles Verhalten gegen notwendige Veränderungen sperrt. Bei diesen jungen Leuten handelt es sich meistens um besonders engagierte junge Männer und Frauen, die mindestens eine doppelte Erwartung an ihr Studienfach haben: *einerseits* etwas über die Strukturen, Prozesse und Formen der Gesellschaft zu lernen, *andererseits* mit einer kritischen, wirkmächtigen Attitüde auf diesen Gegenstand einwirken zu wollen. Fast unabhängig vom Gegenstand geht es stets auch um die Frage, ob es Alternativen, funktionale Äquivalente und andere Lösungen gibt als die bestehenden. Wenn es einen Grundsatz des sozialwissenschaftlichen Denkens gibt, dann ist es wohl dieser: Nichts, buchstäblich nichts ist mit absoluter Notwendigkeit so, wie es gerade ist, woraus sich ableiten lässt, dass alles auch anders sein könnte. Der Fachbegriff dafür ist *Kontingenz* – er meint: Nichts ist notwendigerweise so, wie es ist, aber eben auch nichts ist zufällig so, wie es ist.¹⁶ Das sozialwissenschaftliche Denken beginnt also mit einer doppelten Erfahrung: Einerseits wissen wir am besten von allen, wie arbiträr, bisweilen

sogar fragil, in jedem Fall aber historisch relativ und damit *konstruiert* das Meiste ist, andererseits wissen wir mit am genauesten, wie wirkmächtig gesellschaftliche Muster sind, wie stark unser Verhalten strukturiert ist und wie berechenbar unser individuelles Verhalten wie auch der Zustand sozialer Aggregate sind.¹⁷

Das ist es, wofür sich die Soziologie interessiert: wie sehr sich das Verhalten der Menschen, ihr Handeln den sozialen, den gesellschaftlichen Antezedenzbedingungen verdankt und wie sehr selbst die Idee der Freiheit des Handelns sozialen Ursprungs ist. Der auf die bürgerliche, westliche, auf die Idee der Subjektivität zurückgehende Gedanke der Autonomie des individuellen Menschen, der vielleicht das erste Mal gegen die großen Universalmächte der Vergangenheit – gegen das «Reich» als politische Macht und gegen die «Kirche» als geistliche Macht – als Quelle von Emanzipation und Gestaltungskraft, von Kreativität und Autorenschaft in Stellung gebracht worden ist, ist nicht so selbstbezüglich, wie es scheint. Bei genauem Hinsehen stößt man stets auf so etwas wie «Auftraggeber», die das Subjekt zum Subjekt machen, wie Peter V. Zima treffend formuliert.¹⁸ Bis Descartes war dieser Auftraggeber Gott, später die Vernunft und die sich entfaltende Geschichte.¹⁹ Die Autonomie des Subjekts wurde stets mit einer Autonomiequelle versehen, was schon in sich wie ein performativer Widerspruch klingt – und das sollte nun nicht mit einer philosophischen Aussage verwechselt werden. Es ist eher ein argumentationspraktisches Argument, denn man kann die Vernünftigkeit des Subjekts, die Richtigkeit des Handelns oder die historische Angemessenheit eben nicht nur aus dem Subjekt selbst heraus erklären. Spätestens hier kommt die Gesellschaft ins Spiel.

Mit der «Gesellschaft» zu rechnen, fängt dort an, wo man das Handeln des Handelnden als Funktion von etwas betrachtet, das mehr ist, als dieses Handeln selbst garantieren kann. Oder anders ausgedrückt: Auf die Gesellschaft stößt man, wenn man die soziale Lage mit den Handlungen korreliert. Man kann es schon daran sehen, dass der Sinn einer Handlung immer von anderen Handlungen abhängig ist, von Relationierungen der Handlungen, deren Bedeutung sich der Situation, dem Kontext, der Erwartung anderer und nicht zuletzt der Gewohnheit unserer eigenen Bewährungsgeschichte verdankt. Handeln ist eine Schimäre – in dem Sinne, dass die Hand-

lung selbst nur eine Verkürzung darstellt. Wenn ich sage, dass jemand etwas getan hat, dann ist das stets eine Verkürzung, weil die Zurechnung auf eine Handlung stets in einem komplexeren Zusammenhang steht. Jemanden nach dem Weg zu fragen, mag eine simple Handlung sein, aber die Fragehandlung findet die Bedingung ihrer Möglichkeit in Voraussetzungen, die das Handeln selbst und der Handelnde erst recht nicht kontrollieren können.

Am schönsten ist das von Talcott Parsons, dem vielleicht wirkmächtigsten Soziologen des 20. Jahrhunderts überhaupt, auf den Begriff gebracht worden. Er hat gezeigt, dass man das Handeln nur *als System* beschreiben kann. Die Fragehandlung, die ich gerade angedeutet habe, wäre nach diesem Verständnis abhängig von mehreren Komponenten:

- von Motiven und Persönlichkeitsmerkmalen, die mich mit einem inneren Antrieb ausstatten, die mir eine entsprechende psychische Stabilität verleihen, mich einer solchen Situation auszusetzen;
- von einem Verhaltensapparat, der es mir ermöglicht zu sprechen, von räumlichen Voraussetzungen, mein Gegenüber zu erreichen, mich hörbar und sichtbar zu machen;
- von zumeist latent bleibenden kulturellen Voraussetzungen wie einer gemeinsamen Sprache oder Bedeutungen, die so eine Frage überhaupt verstehbar machen;
- schließlich von sozialen Voraussetzungen wie Rollenerwartungen oder Konventionen, die solch eine Kontaktaufnahme ermöglichen und strukturieren.²⁰

Parsons hat das bloße Handeln einer Person als ein System beschrieben, das aus Komponenten besteht, die erst gemeinsam dazu führen, dass Handlungen möglich sind. Obwohl Parsons zu jenen Soziologen gehört, die an einem voluntaristischen Handlungsbegriff festhalten, die also davon ausgehen, dass das Handeln etwas ist, das der Handelnde willentlich hervorbringt und zielgerichtet absolvieren kann,²¹ ist er doch auch jener Soziologe, der am deutlichsten darauf hingewiesen hat, dass es nicht der Handelnde als eine der Handlung externe Präsenz ist, die die Handlung hervorbringt. Vielmehr kann der Handelnde jene Komponenten, von denen das Handeln abhängig

ist, gar nicht selbst kontrollieren oder gar hervorbringen. Die Handlung, um die es geht, das Handlungssystem, wie es bei Parsons heißt, konstituiert sich anders, als es unsere Zurechnungen üblicherweise nahelegen. Eine Handlung lässt sich immer nur als eine Handlung unter anderen verstehen, und die Voraussetzung des Handelns liegt exakt in diesen Komponenten, die je selbst nicht voraussetzungslos sind.

All das lässt sich empirisch gut nachverfolgen. Gegen den Widerstand der kulturellen Bedeutungszusammenhänge lässt sich schwer anhandeln, ebenso wenig gegen die sozialen Voraussetzungen von Rollensettings, Erwartungen und Strukturen, auch nur schwer gegen die physisch-körperlich-leiblichen Voraussetzungen des Handelns, von der Motivlage des Einzelnen ganz zu schweigen. Schon ein so einfacher Gedanke wie der einer Fragehandlung stößt also auf etwas, das unserer Intuition des Handelns eigentlich widerspricht und doch etwas bestätigt, was wir aus dem eigenen Alltag stets kennen.

In Parsons' Soziologie wird der gesamte Versuchsaufbau, den ich hier beschreiben will, verdeutlicht: Wir erwarten von einem *voluntaristischen* Verständnis der Handlung, also von einem Handlungskonzept, das durchaus auf Motive setzt, so etwas wie eine mögliche Wirkmächtigkeit des Handelns. Zugleich zeigt Parsons – paradigmatisch für die Soziologie – aber, wie stark solches Handeln von Voraussetzungen und Restriktionen abhängig ist, die die Handlung selbst und der Handelnde selbst nicht kontrollieren können. Darin bildet sich die gesellschaftliche Selbsterfahrung ab, dass wir ständig etwas zu bewirken versuchen, zugleich aber an die Grenzen des Handelns geraten bzw. auf Ressourcen zugreifen müssen, die der Handlung selbst bzw. ihrem Motiv äußerlich oder vorgeordnet sind. Man muss es so abstrakt formulieren, um zu verdeutlichen, dass die große Frage, warum es denn nicht gelingt, trotz allen Wissens, trotz klarer Ziele und womöglich trotz klarer Überzeugung das ins Werk zu setzen, was der Handelnde sich vornimmt, die große Frage der Gesellschaft ist. Es geht, einfach gesagt, um den gesellschaftlichen Ort des Handelns, der der Handlung selbst stets transzendent ist.²²

Schon das Handeln an einen *gesellschaftlichen* Ort zu verlegen, macht das Theodizeeproblem virulent. Wie können unsere schönen Motive und Ziele misslingen, sind wir doch so sehr daran gewöhnt,

dass man uns unser Handeln zurechnet? Wir gelten als zurechnungsfähige Leute, manchmal werden wir sogar Subjekte geheißen, und doch hängt der Sinn und vor allem die Wirkung unseres Handelns von Voraussetzungen ab, die wir nicht kontrollieren können. Wer auf die Gesellschaft stößt, stößt auf einen Widerstand, der nicht nur ein äußerer Widerstand ist, gegen den wir uns durchsetzen müssten. Dieser Widerstand ist sogar in uns selbst aufzufinden, weil wir vielleicht das Falsche wollen oder nicht die Vermögen haben, die Dinge im sozialen Raum durchzusetzen, weil dieser eben aus mehreren Handelnden besteht, die offensichtlich schwer kurzzuschließen sind.

Schon von «Handeln» zu reden, hat etwas Emanzipatorisches – haben die Menschen früherer Zeiten wirklich «gehandelt» in diesem eher emphatischen Sinne, oder haben sie eher Dinge ausgeführt, für die es erheblich weniger Spielräume gab? Von «Handeln» wird man erst dann sprechen, wenn man auch etwas anderes hätte tun können – in Lebensformen, in denen wenige Entscheidungen zwischen Alternativen zu treffen waren, etwa bezüglich Berufswahl, Partnerwahl, Wahl des Glaubensbekenntnisses, Tagesgestaltung, ästhetischer Vorlieben etc. geht es wohl weniger um «Handeln» in diesem Zuschreibungssinn. Das heißt selbstverständlich nicht, dass die Menschen einst gar keine Handlungsspielräume hatten, aber man braucht wenig Phantasie für die Diagnose, dass mit der Modernisierung von Gesellschaften vor allem die Handlungsspielräume gewachsen sind und deshalb entschieden werden *musste* – bzw. alles, was geschieht, seither auf Entscheidungen *zugerechnet* werden muss. Selbst wer keinen Handlungsspielraum hat, wird als Handelnder angesehen.

Die Zurechnung auf Handlungen hat etwas Befreiendes – wir beobachten Menschen, wie sie etwas tun, wie sie selbst Urheber ihres Tuns sind, wie sie sich Handlungsspielräume erarbeiten, wie sie gewissermaßen Freiheit umsetzen – und doch scheint das nicht ganz aufzugehen, denn wenn man genau hinschaut, wird man feststellen, dass die Sache mit dem Handeln ziemlich voraussetzungsreich ist. Ich wiederhole die Formulierung: abhängig von Voraussetzungen, die tatsächlich *vorausgesetzt* sind, will heißen: die schon da sind und darin die doppelte Erfahrung ausdrücken: dass nichts notwendigerweise so sein muss, wie es ist, zugleich aber nicht zufällig so ist, wie es ist.