

### Auflösung des Sozialen? Die Verflüssigung des soziologischen "Gegenstandes" im Fortgang der soziologischen Theorie

Bude, Heinz

Veröffentlichungsversion / Published Version

Zeitschriftenartikel / journal article

#### Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Bude, H. (1988). Auflösung des Sozialen? Die Verflüssigung des soziologischen "Gegenstandes" im Fortgang der soziologischen Theorie. *Soziale Welt*, 39(1), 4-17. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-40834>

#### Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY-NC-ND Lizenz (Namensnennung-Nicht-kommerziell-Keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>

#### Terms of use:

This document is made available under a CC BY-NC-ND Licence (Attribution-Non Commercial-NoDerivatives). For more information see:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0>

# Auflösung des Sozialen?

## Die Verflüssigung des soziologischen „Gegenstandes“ im Fortgang der soziologischen Theorie

Von Heinz Bude

### 1. Die Frage nach der Natur des Sozialen

Nach *Durkheims* berühmter Formel sollen soziologische Erklärungen Soziales nur durch Soziales erklären. Sie bringt zum Ausdruck, daß die Soziologie einen *Gegenstand eigener Art* für sich reklamiert, der nicht der Gegenstand der Physik oder der Biologie, aber auch nicht der Psychologie ist. Während schnell einleuchtet, daß menschliches Handeln als Ergebnis äußerer Reize oder als physiologische Aktivität nicht erschöpfend erfaßt ist, stößt die Abgrenzung zur Psychologie doch auf Widerstände. Die Soziologie begreift nämlich individuelles Verhalten und Erleben als abgeleitete Funktion sozialer Figurationen und nicht umgekehrt. Dies widerspricht unserer natürlichen Weltansicht, die die einzelnen Individuen als die eigentlichen Akteure ansieht, die Meinungen teilen, Vereinbarungen treffen, Verträge schließen und dergestalt soziale Beziehungen begründen. Soziologisch gesehen freilich ist die Art und Weise, wie Meinungen geteilt, Vereinbarungen getroffen, Verträge geschlossen werden, immer schon sozial vordefiniert. Die Wissenschaft vom Sozialen beginnt mit der Annahme der *Unhintergebarkeit des Sozialen*.<sup>1)</sup> Heideggerianisch gesprochen: das Soziale ist nicht begründbar, es ist vielmehr selbst das Gründende. Wie aber ist dieses Soziale zu begreifen, auf das in soziologischen Erklärungen rekurriert wird?

Eine Antwort darauf ist schwierig zu geben. Denn jede Soziologie läßt sich von je eigenen verschwiegenen Annahmen über die Natur des Sozialen leiten. Verhaltens-theoretische Ansätze beispielsweise, die heute in Gestalt einer „Neuen Ökonomie“ eine gewisse Renaissance erleben, bestreiten schon den hier als konstitutiv für die Soziologie unterstellten ontologischen Fundamentalismus des Sozialen und behaupten stattdessen in Koalition mit dem Alltagsverstand und der Psychologie einen ontologischen Fundamentalismus des Individuellen. Um gleichwohl eine gewisse Klärung zu schaffen, möchte ich im folgenden *drei soziologische Konzepte des Sozialen* vorstellen. Es wird sich dabei zeigen, daß sich die Vorstellung sozialer Strukturen im Durchgang durch diese Konzeptionen mehr und mehr auflöst: von einer Entsubstantialisierung und Entsubjektivierung zu einer Entstrukturalisierung und Enttotalisierung des Sozialen. Das wirft natürlich die Frage nach dem *Ende der Soziologie* auf.

### 2. Das Soziale als externe Struktur

Max *Webers* Definition zufolge (1972, S. 1 f.) soll Handeln ein menschliches Verhalten heißen, mit dem der oder die Handelnden subjektiven Sinn verbinden. Sozial wird dieses Handeln genannt, wenn dieser subjektive Sinn auf das Verhalten anderer

<sup>1)</sup> Das Soziale wird hier als allgemeinste Bestimmung des Gegenstandes der Soziologie aufgefaßt, die noch vor der spezielleren Unterscheidung zwischen einfachen Sozialsystemen, Organisationen und Gesellschaften liegt (dazu Luhmann 1984, S. 16).

bezogen wird und daran in seinem Ablauf orientiert ist. Subjektiver Sinn wird als subjektiv gemeinter Sinn qualifiziert. Mit diesen Feststellungen beginnt Weber seine soziologische Kategorienlehre, und ein solcher Beginn ist charakteristisch für die Entwicklung einer bestimmten Konzeption des Sozialen. Geht man vom subjektiven Sinn des handelnden Individuums aus, erscheint das Soziale als *vorgegebene Struktur*, an der sich die Projektionen des subjektiv gemeinten Sinns orientieren. Das können gattungsuniverselle Basisregeln sein, die soziales Handeln überhaupt ermöglichen (wie bei Alfred Schütz), oder bestimmte materielle Umstände und daran gebundene normative Typisierungen (Klassen- und Generationslagen, Geschlechts- und Altersrollen, regional differierende Lebensmilieus), die die Lebenschancen der sozialen Akteure bestimmen. Die Einsicht, die soziologische Analysen dieser Art fördern, lautet: Was auch immer die Talente und Bestrebungen der einzelnen sein mögen, der *Zwang der gesellschaftlichen Verhältnisse* bringt ihr Leben in vorgezeichnete Bahnen. Als Beleg dafür dienen die auffälligen Korrelationen von bestimmten sozialen Lagen und bestimmten Arten des individuellen Schicksals. Aber auch dann, wenn sich einzelnen in bestimmten biographischen und historischen Situationen außergewöhnliche Gestaltungsspielräume eröffnen, kommt es mit der Zeit zu „*Verumständungen*“ ihres sozialen Handelns, wobei nicht selten die unbeabsichtigtesten Folgen ihres absichtsvollen Tuns oder Unterlassens die Oberhand gewinnen. Dieser Konzeption nach stellt das Soziale eine *externe Struktur* dar, die auf das von subjektiv gemeintem Sinn geleitete Handeln der Individuen einwirkt. Unterschiedliche Vorstellungen existieren darüber, wie diese Einwirkung funktioniert: ob als normative Orientierung für die Sinnprojektionen des Handelnden<sup>2)</sup>, ob als Festlegung der für den Handelnden verfügbaren Mittel zur Verwirklichung subjektiv gesetzter Zwecke<sup>3)</sup> oder ob als Begrenzung der situativ gegebenen Möglichkeiten der Fortsetzung eines kooperativen Handlungszusammenhangs, der die individuellen Handlungsbeiträge dirigiert.<sup>4)</sup> Unter der Hand schleicht sich hier die erkenntnistheoretische Frage ein, wie ein subjektives Bewußtsein eine objektive Struktur erkennen und sich dazu verhalten kann.

### 3. Das Soziale als interne Struktur

Den Dualismus von subjektiv gemeintem Sinn und objektiv wirkenden sozialen Strukturen versucht eine Konzeption des Sozialen zu überwinden, die man von soziologischen Klassikern wie *Marx*, *Durkheim* oder *Mead* herleiten kann. In der gegenwärtigen Diskussion kann man entsprechende Vorstellungen einem an *Hegel* geschulden und von *Heidegger* angezogenen Leser *Freuds* entnehmen: Jacques *Lacan*. *Lacan* unterscheidet bekanntlich die drei Dimensionen des analytischen Felds: das Reale, das Imaginäre und das Symbolische (vgl. z.B. 1975). Der Dualismus von Realem und Imaginärem bezeichnet die übliche Konstellation der Erkenntnistheorie: auf der einen Seite eine objektive Realität und auf der anderen deren subjektive Repräsentanzen. Die entscheidende erkenntnistheoretische Frage ist dann die nach den Bedin-

<sup>2)</sup> Hans Peter Dreitzel, um ein relativ ausgearbeitetes Beispiel für diese Vorstellung zu nennen, bestimmt in seinem rollenanalytischen Ansatz im Rückgriff auf das Typisierungskonzept von Alfred Schütz das gesellschaftliche Normengefüge als Hierarchie von Relevanzbereichen und Typisierungsschemata, an denen sich der Rollenspieler orientiert (1972, S. 109ff.).

<sup>3)</sup> Diese Vorstellung ergibt sich aus der handlungstheoretischen Denkfigur des „praktischen Syllogismus“, die Georg Henrik von Wright (1974) in Bezug auf monologisches Handeln entwickelt und die Raimo Tuomela (1984) in Bezug auf soziales Handeln weitergeführt hat.

<sup>4)</sup> Eine Vorstellung dieser Art kann man George Herbert Meads (1973) Auffassung der sozialen Handlung als funktionale Integration individueller Handlungsbeiträge zur Steigerung des kollektiven Adaptionsgewinns entnehmen.

gungen der Möglichkeit der Täuschung. Wie kann ein wissendes Subjekt wissen, was es weiß? Es kann darauf keine befriedigende Antwort geben, weil das wissende Subjekt aus seinem narzisstischen Gehäuse letztlich nicht heraus kann.<sup>5)</sup> Alles, was es weiß, ist nur sein eigenes Wissen und darum prinzipiell der Täuschung preisgegeben. Dem reflexiven Rotieren des Wissens des Wissens kann man sich offenbar nur durch *Einführung eines Dritten* entwinden: es ist dies die dritte Dimension einer *symbolischen Ordnung*, durch die der Dualismus von Realem und Imaginärem überhaupt erst erscheinen kann. Die Kategorie des Symbolischen bringt die grundlegende Einsicht *Saussures* (1967) zur Geltung, daß symbolisch vermittelte Bedeutung sich nicht aus den isolierten Bindungen von Signifikat und Signifikant ergibt, sondern aus der Stellung des einzelnen Signifikanten in einem durch differentiale Gegensätze gestalteten System von Signifikanten. Etwas verstehen heißt demnach, herauszufinden, wie es sich in eine *Gefügeordnung von Differenzen* integriert, durch die das „Verweisungs-ganze“ (*Heidegger*) einer Welt erzeugt wird.

*Lacans* kategorielle Trias von Realem, Imaginärem und Symbolischem kann man zum Verständnis der eigentümlichen Natur des Sozialen heranziehen, das *Durkheim* zufolge eine Realität eigener Art darstellt. Das Soziale ist nicht in der dualistischen Anordnung von objektiven Konditionen und subjektiven Intentionen zu klären. Das führt nur in die Sackgassen des Objektivismus oder des Subjektivismus (dazu *Bourdieu* 1976, S. 137 ff oder *Giddens* 1984). Das Soziale, durch das allein Soziales erklärt wird, weist vielmehr auf diese dritte Dimension symbolisch vermittelter Differenzen, die die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit strukturieren. Es handelt sich um die Konstellation der stillen Unterstellungen, die unsere Vorstellungen von dem, was innen/außen, männlich/weiblich, wahr/falsch, freundlich/feindlich, gut/schlecht, fix/fluid, schön/häßlich usw. artikulieren. Mit einem Wort: das Soziale ist *das Symbolische*.

Diese Konzeption des Sozialen impliziert eine Umwendung des soziologischen Blicks: *vom subjektiven Sinn zum Sinn des Subjekts*. Nicht mehr nur, was die Subjekte „meinen“ und wie ihre Meinung der Täuschung und der Manipulation unterliegt, interessiert den Soziologen, sondern mehr noch, was sie „sagen“ und wie das Gesagte das Gemeinte überspielt und untergräbt. Derart wird eine „*Hermeneutik des Verdachts*“ (*Paul Ricoeur*) begründet, die mit der *Freudschen* Unterscheidung von manifestem Inhalt und latentem Sinn operiert (etwa *Oevermann* u.a. 1979): Das soziale Handeln der Individuen folgt einem verborgenen Sinn, der den individuellen Akteuren so nicht voll präsent ist. Sie tun es, aber sie wissen nicht genau, was sie tun. Der Kleinbürger, um ein simples Beispiel von *Pierre Bourdieu* (1981, S. 182 ff) aufzugreifen, weiß natürlich, daß er normalerweise weniger Kinder hat als ein Mitglied der Unterklasse, aber der Sinn seiner Strategie, sich klein zu machen, damit man einmal groß werden kann — und wenn nicht man selbst, so doch das eigene Kind —, dieser Sinn steht ihm nicht vor Augen. *Bourdieu* spricht vom *Habitus* eines Handelns, der, indem sich der Habitusträger von Hinweisen leiten läßt, auf deren Entschlüsselung er eingestellt ist und die in gewisser Weise auch nur für ihn gegeben sind, Praxen hervorbringt, die der ungewissen Zukunft immer schon voraus sind. Dabei kann sich herausstellen, daß selbst die Negation, der Widerstand, der Protest zu den Erfüllungsbedingungen eines bestimmten Reproduktionsmodus gehören. Die soziologische Analyse zielt darauf ab, dieses positive Unbewußte der gesellschaftlichen Praxen freizulegen. Man kann sagen: das Soziale wird hier als *interne Struktur* des sozialen Han-

<sup>5)</sup> Den darin begründeten epistemologischen Autismus kann man, wie die Erkenntnistheorie des „radikalen Konstruktivismus“ (vgl. etwa *Watzlawick*, Hrsg., 1984) lehrt, auch zum positiven Programm erheben.

delns aufgefaßt, die über ein Muster leitender Differenzen die Reproduktionsform einer Praxis erzeugt.

Vergleicht man diese Konzeption des Sozialen mit der ersten, so ist eine Bewegung der *Entsubstantialisierung* und der *Entsubjektivierung* festzustellen. Nicht so sehr durch die materiellen Bedingungen und nicht durch den subjektiv gemeinten Sinn wird ein soziales Handlungsmuster determiniert, sondern durch eine *symbolische Logik*, der die individuellen Akteure aufgrund von lebenspraktisch relevanten Indikatoren folgen, deren Verweisungssinn mit ihren subjektiven Intentionen kaum übereinstimmt. Es ist in dieser Weise möglich, die Aufrechterhaltung von Formen sozialer Praxis zu begreifen, obwohl sich die materiellen Bedingungen und die Bewußtseinsinhalte der Subjekte gewandelt haben.

#### 4. Das Soziale als serielle Struktur

Die dritte Konzeption des Sozialen, auf die ich hinweisen will, löst sich von der Vorstellung einer „dritten Welt“ (*Popper*) symbolischer Ordnungen, die die Integration sozialer Praxen oder gar einer Gesellschaft bewirken. Nicht „notwendige Beziehungen“ (so der Titel von Michael *Oppitz*' Monographie [1975] über *Lévi-Strauss* und die strukturelle Anthropologie) beherrschen das soziale Feld, sondern äußerst *punktuell und flüchtige Beziehungen*, die unaufhörlich Verbindungen herstellen, sie aber zugleich auch wieder zerstreuen. Man kann diese Konzeption des Sozialen etwa mit Michel *Foucault*, aber auch mit einem soziologischen Klassiker wie Georg *Simmel* in Verbindung bringen.

Für Claude *Lévi-Strauss* ist der Wirkungsmechanismus der symbolischen Systeme ein *Konstitutionsmechanismus*: Diskursuniversen werden von einigen wenigen binären Codes regiert, die im Sinne transzendentaler Schematismen den Zusammenhang einer Welt herstellen. Dabei geht *Lévi-Strauss* sogar so weit, bestimmte Schematismen des menschlichen Geistes anzunehmen, die ein Diskursuniversum vom Umfang der Gattung definieren. Im Grunde wird dadurch das Wirken der Konstitutionsbewegung des Differenzierens durch eine *transzendente Codierung* stillgestellt. Jede konkrete soziologische Analyse erweist nur immer wieder die Strukturierungsmacht der bekannten binären Codes des menschlichen Geistes (eines der neueren Beispiele hierfür ist das gleichwohl anregende Buch von Barry *Schwartz* [1981] über „vertikale Klassifikationen“).

Dagegen versucht Jacques *Derrida* das Differenzieren oder Differieren als die fundamentale Strukturierungsaktivität von seiner transzendentalen Stillstellung zu befreien. Die „*différance*“ schiebt auf, zerteilt, punktiert und hält offen (vgl. *Derrida* 1986, S. 41 ff). Sie ist „jene Bewegung, durch die sich die Sprache oder jeder Code, jedes Verweisungssystem im allgemeinen ‚historisch‘ als Gewebe von Differenzen konstituiert“ (*Derrida* 1976, S. 18). Das soziale Apriori der symbolischen Ordnungen wird durch die „*différance*“ in Unruhe gehalten, das heißt, es wird historisch und heterogen. Insofern kann man sagen, daß die „*différance*“ die Vergegenwärtigung eines gegenwärtig Seienden ermöglicht. Da aber, so der Gedanke von *Derrida*, der Ermöglichungsgrund der Gegenwärtigung von etwas selbst nicht gegenwärtig sein kann, ist die „*différance*“ nicht im Sinne eines gegenwärtig Seienden, sondern offenbart und verdeckt sich zugleich in der *Spur der Differenzen*, die sie zeichnet. Mit *Derrida* kann man sich klar machen, daß die soziale Strukturierung eine unaufhörlich *pulsierende*, aber letztlich unfaßbare Teilungsaktivität voraussetzt, die Differenzen setzt, die Differenzen machen, wodurch, nach der Formel von Gregory *Bateson* (vgl. z.B. 1983, S. 576 ff), der Strom der Bedeutung aufrechterhalten bleibt.

Was aber ist die „différance“ im sozialen Feld? Folgt man den Analysen von Michel Foucault, ist es die Kraft, die sich im fundamentalen Interaktionsschema des Kampfes verwirklicht.<sup>6)</sup> Das soziale Feld besteht aus lauter Mikro-Bewegungen des Kampfes. Sie vollziehen sich in den Auseinandersetzungen zwischen Nachbarn, in den Streitigkeiten zwischen Eltern und Kindern, in den spitzen Bemerkungen, die in Gesprächen zwischen Käufern und Verkäufern fallen, im sexuellen Verhalten, in den veröffentlichten Zänkereien zwischen Prominenten, die vom Publikum begierig verfolgt und weitergetrieben werden, und in den geheimen Leidenschaften. Überall stoßen singuläre Kräfte aufeinander und affizieren einander. Diese Kräfteverhältnisse können ganz verschiedene Formen annehmen: veranlassen und verleiten, umleiten und aufschieben, erschweren oder erleichtern, etwas wahrscheinlicher oder unwahrscheinlicher machen. Für Foucault scheint im Interaktionsschema des Kampfes eine *bindende Potenz* zu liegen. Darin bezieht sich eine Kraft auf eine Kraft: Handlungen wirken auf andere Handlungen ein, woraus ein eigentümlich symbiotischer Handlungszusammenhang erwächst. Dies verdeutlicht Foucaults Analytik der *Macht*: Die Macht wirkt nicht durch Unterdrückung, sondern durch Anregung; sie wird mehr ausgeübt als besessen; sie geht genauso durch die Herrschenden wie durch die Beherrschten hindurch. Es ist diese „Transversalität“ (Deleuze) der Macht, die mannigfaltige bewegliche und punktuelle Verbindungen im sozialen Feld schafft.

Dies erinnert an die wenngleich von ganz anderen Voraussetzungen ausgehende Ansicht Simmels vom „ewigen Fließen und Pulsieren“, das die Individuen verkettet, auch wenn es nicht zu eigentlichen Organisationen aufsteigt:

„Daß die Menschen sich gegenseitig anblicken, und daß sie aufeinander eifersüchtig sind; daß sie Briefe schreiben oder miteinander zu Mittag essen; daß sie sich, ganz jenseits aller greifbaren Interessen, sympathisch oder antipathisch berühren; daß die Dankbarkeit der altruistischen Leistung eine unzerreißbar bindende Weiterwirkung bietet; daß einer den anderen nach dem Wege fragt und daß sie sich füreinander anziehen und schmücken — all die tausend, von Person zu Person spielenden, momentanen oder dauernden, bewußten oder unbewußten, vorüberfliegenden oder folgenreichen Beziehungen, aus denen diese Beispiele ganz zufällig gewählt sind, knüpfen uns unaufhörlich zusammen. In jedem Augenblick spinnen sich solche Fäden, werden fallen gelassen, wieder aufgenommen, durch andre ersetzt, mit andern verwebt“ (1968, S. 15).

Es ist gerade die *Mobilität und Elastizität der Beziehungen*, die die einzelnen tiefer und unausweichlicher miteinander verstrickt, als die scheinbar so festen Substanzen des Zusammenlebens wie etwa der Staat oder das Recht.

Wie aber entsteht aus diesen endlosen Verwebungen und Affektionen der Individuen eine *soziale Ordnung*? Foucault zufolge muß man *zwei Mechanismen der sozialen Strukturierung* unterscheiden: einerseits die *Kurven*, die die singulären Kämpfe miteinander verbinden, so daß Serien sozialer Ereignisse zustandekommen; andererseits die *Diagramme*, die diese singulären Kämpfe stimulieren.<sup>7)</sup> Das *Diagramm* bezeichnet die für eine historische Formation typischen Kräfteverhältnisse, die sich in bestimmten Formen der alltäglichen Kämpfe ausdrücken. So arbeitet die Analyse von „Überwachen und Strafen“ (1976) das Diagramm des Panoptikums für das klassische Zeital-

<sup>6)</sup> Daß für Foucault der Kampf das fundamentale Interaktionsschema darstellt, hat Axel Honneth (1985) in seinem Vergleich zwischen Habermas' und Foucaults Konzeption des Sozialen eindringlich herausgearbeitet.

<sup>7)</sup> Da es mir nicht um eine Exegese des Werks von Foucault geht, lasse ich die komplizierten Verhältnisse zwischen „Sichtbarem“ und „Sagbarem“ und zwischen „Wissen“ und „Macht“, also zwischen Büchern wie „*Die Ordnung der Dinge*“ (1971) und „*Archäologie des Wissens*“ (1973) auf der einen und „*Überwachen und Strafen*“ (1976) und „*Der Wille zum Wissen*“ (1977) auf der anderen Seite, außer Betracht. Dazu kann man jetzt mit Gewinn Deleuze (1987) heranziehen.

ter heraus. Dessen reine Funktion besteht darin, bei einer beliebigen Mannigfaltigkeit von Individuen ein bestimmtes Verhalten hervorzurufen, und zwar unter der einzigen Bedingung, daß ihre Anzahl gering und der zur Verfügung stehende Raum begrenzt ist (das ändert sich unter der Bedingung, daß die Anzahl groß und der Raum weit ist). Diese Funktion kann sich in verschiedenen Formen verwirklichen (erziehen, pflegen, strafen, produzieren), die verschiedene soziale Typen formen (Schüler, Kranke, Irre, Gefangene, Arbeiter, Soldaten). Und dies geschieht in *vielfältigen instabilen und nicht lokalisierbaren Kämpfen*. Die *Kurven* freilich zwischen diesen einzelnen Kämpfen stellen Anschlußsektionen her, die mit der Zeit dafür sorgen, daß die Kämpfe stabilisiert, ihre Verbreitung globalisiert und ihr Ablauf reguliert wird. Die *Kurven verknüpfen, reihen aneinander und homogenisieren*; die *Diagramme lockern, unterbrechen und heterogenisieren*. Man kann sie die gegenläufigen Mechanismen der Integration und der Dispersion, der *Verbindung* und der *Zerstreuung* nennen. Beide sind offenbar notwendig, damit ein Gewebe von Differenzen in Bewegung bleibt, oder negativ ausgedrückt, damit es nicht zu einem Strukturgefüge erstarrt. So entsteht eine soziale Komposition einzelner Interaktionsereignisse, bei der in jedem Moment Brechungen, Kehrtwendungen, Drehungen, Richtungswechsel und Widerstände möglich sind.

Auch bei *Simmel* finden sich ähnliche Gedanken. *Simmel* bedient sich der Metaphern *Brücke* und *Tür*, um die Ambivalenz sozialer Strukturierungen zu bezeichnen: „Während die Brücke, als die zwischen zwei Punkten gespannte Linie, die unbedingte Sicherheit und Richtung vorschreibt, ergießt sich von der Tür aus das Leben aus der Beschränktheit abgesonderten Fürsichseins in die Unbegrenztheit aller Wegerichtungen überhaupt“ (1984, S. 9f). Darin zeigt sich die anthropologische Paradoxie, daß der Mensch ein Grenzwesen ist, das keine Grenze hat.

Es gibt immer einen Augenblick und einen Ort, an dem sich die Serien auseinanderbewegen und sich in einem neuen Raum verteilen. Die Konzeption des Sozialen, die so umschrieben wird, ist die Konzeption einer *seriellen Struktur*. Die Idee der seriellen Technik hat *Pierre Boulez* im Blick auf die Musik *Anton Weberns* folgendermaßen charakterisiert: „Er hat eine neue Dimension geschaffen, die wir diagonale Dimension nennen könnten, eine Weise, Punkte, Blöcke oder Figuren nicht mehr nur in der Ebene, sondern auch im Raum zu verteilen“ (1966, S. 372, Übersetzung zitiert nach *Deleuze* 1987, S. 36). Überträgt man diese Idee auf die Technik der soziologischen Analyse, so bedeutet dies, Abstand davon zu nehmen, gesellschaftliche Pyramiden zu konstruieren, die sich auf der Basis beispielsweise einer Produktionsweise erheben, und den Mut zu haben, *mobile Diagonalen* durch das soziale Feld zu ziehen, die *unwahrscheinliche Verbindungen, überraschende Seitenwege* und *verdeckte Nischen* zu erkennen geben. Nicht als lineare Verkettung von Interaktionssequenzen, deren Ursache-Wirkungs- oder Grund-Folge-Mechanismen unterliegen, erscheint hier das Soziale, sondern als eine *durch Querverweise figurierte Verteilung singulärer Punkte in einem Raum voller Interaktionen.*<sup>8)</sup>

Im Vergleich der zweiten mit dieser dritten Konzeption des Sozialen ist eine Bewegung der *Entstrukturalisierung* und der *Enttotalisierung* zu erkennen. Die soziologische Optik ist auf *partielle* und *momentane Integrationen* eingestellt, die der Einstellung auf globale und stabile Integrationen entgegen. Die analytische Fixierung auf

<sup>8)</sup> Dabei kann man ganz unterschiedliche Vorstellungen über den oder die fundamentalen Schematismen der Interaktion haben: man kann die Interaktion als „Kampf“ (*Foucault*), als „verständigungsorientierte Kommunikation“ (*Habermas*), als „Austausch“ (*Homans*) oder auch als „Drama“ (*Goffman*) verstehen.

zentrale Institutionen, zum Beispiel des Staates, wird aufgegeben zugunsten des Experimentierens mit analytischen Perspektiven, die minimale Differenzen in der Wiederholung und dissonante Identitäten im Wechsel der Interaktionen und der daraus entstehenden Interaktionsgestalten aufspüren können. Dabei muß der Beobachter sich von der Vorstellung eines Wesens oder eines Impliziten befreien. Das Soziale liegt nicht in der Tiefe, sondern *an der Oberfläche*. Die sozialen Regeln sind Regeln ohne festes Format. *Deleuze* spricht im Anschluß an *William Labov* von „fakultativen Regeln“ (1987, S. 14f.), wie sie etwa das Sprachverhalten eines jungen Schwarzen leiten, der permanent zwischen einem System des „Black English“ und dem System des „Standard American“ hin und her wechselt. Das Soziale wirkt weder als äußerer Rahmen noch als innerer Schematismus der sozialen Interaktionen, vielmehr als *immanenter Vollzugszwang des Bestimmens von Unbestimmten*. Wie aus Zufälligkeiten Notwendigkeiten werden, wird zu einer entscheidenden Frage soziologischer Erklärungen. Dies ist die Anschlußstelle für die Hereinnahme von neueren Konzepten anderer Wissenschaften in die Soziologie: Zu denken ist hier etwa an *Ilya Prigogines* thermodynamische Theorie „dissipativer Strukturen“, von der man etwas über die enormen Folgen winziger Veränderungen lernen kann, oder an *Heinz von Foersters* systemtheoretische Maxime „Order from Noise“, die zum Ausdruck bringt, daß das Chaos ein instabiler Zustand ist.

Ich will an einem kleinen *Beispiel* andeuten, welche Phänomene mit diesen partiellen und mobilen Integrationen der sozialen Welt gemeint sind, die sich zunächst zufällig ergeben und sich dann mit einer eigenen Notwendigkeit entfalten. Allgemein bekannt dürfte der türkische Imbiß sein, der als „Döner Kebab“ oder kurz: „Kebab“ bezeichnet wird. Der in den frühen achtziger Jahren aufgekommene „Kebab“ gehört mittlerweile neben der in den frühen sechziger Jahren aufgekommenen „Curry-Wurst“ zum festen Bestandteil des Imbißangebots in unserer Kultur. Weniger bekannt freilich dürfte sein, daß die für die Zubereitung eines „Kebab“ verwendete Brotsorte auf einen religiösen Bedeutungskontext verweist. Das Fladenbrot, von dem ein Viertel aufgeschnitten und mit dünn geschnittenem Grillfleisch und Salat gefüllt wird, auf türkisch „Pide“ genannt, wurde ursprünglich nur während des Ramadan gegessen. Der Ramadan, der neunte Monat des islamischen Mondjahres, ist der Fastenmonat. Von Morgengrauen bis zum Sonnenuntergang ist dem Muslimen während des Ramadan jeder leibliche Genuß wie Essen, Rauchen, sexuelle Betätigung, selbst das Trinken untersagt; auch der Handel und Wandel soll weitgehend ruhen. Da aber das Schlafen während des Fastens nicht verboten ist, hat sich in islamischen Kulturen die durchaus lebensdienliche Strategie entwickelt, einen Teil des Tages zu verschlafen und in der Nacht, in der man dann munter ist, sich einen gewissen Ausgleich für die Entbehrungen des Tages zu verschaffen. Irgendwann, wohl noch in der Türkei, ist nun jemand auf die Idee gekommen, dieses Fastenbrot für die Herstellung eines Imbiß' zu verwenden. Und daraus hat sich mit der Zeit die Standardform eines türkischen Imbiß' in Westdeutschland entwickelt. Wobei noch anzumerken ist, daß die türkische Kultur den Imbiß als eine Mahlzeit zwischendurch herkömmlich nicht, sondern frühestens erst seit den sechziger Jahren kennt.

Der „Kebab“ stellt eine Art *Collage* aus Bestandteilen dar, die auf verschiedene symbolische Kontexte verweisen. Er bietet Fleisch für den traditionellen, allerdings für südländische Würzung schon aufgeschlossenen, deutschen Geschmack, Salat für den neudeutschen Geschmack und das alles umhüllt von reichlich Brot, dessen Form an den strengen, aber auch nächtliche Kompensationsmöglichkeiten vorsehenden Asketismus des islamischen Ramadan gemahnt. Natürlich sind niemandem, der hier einen „Kebab“ konsumiert, diese eigentümlichen Zusammenhänge bewußt, aber im Ensemble dieses Imbiß sind sie *symbolisch* präsent. Man kann sich fragen, ob dies nicht eigentlich die ganz und gar unspektakuläre Art und Weise ist, in der sich entfernte Kulturen begegnen und mischen: Aus verschiedenen „objects trouvés“ wird aufgrund eines singulären Einfalls ein neues Objekt hergestellt, das weder der einen noch der anderen Kultur zugehört, vielmehr ein eigenständiges Produkt der kulturellen Interaktion darstellt. Es handelt sich in der Tat um einen deutsch-türkischen oder türkisch-deutschen „Kebab“, den man in dieser Art in der Türkei kaum finden wird – es sei denn importiert von einem heimgekehrten Migranten. Dieses neue Objekt ist dazu noch

in ständiger Fortentwicklung begriffen. Denn, wie mir ein Freund unlängst berichtete, habe er einen Imbißstand gefunden, wo als Spezialität ein jugoslawischer „Kebab“ angeboten wurde, welcher, wie er mir versicherte, durchaus anders und ihm persönlich sogar besser als ein türkischer „Kebab“ schmeckte.

Überblickt man diese drei Konzepte des Sozialen, so erhebt sich die Frage, wohin diese Steigerungsbewegung der Entsubstantialisierung und Entsubjektivierung und schließlich der Entstrukturalisierung und Enttotalisierung in der Betrachtung des Sozialen führt. Macht sich die Soziologie durch die Konzentration auf das Minimale und Differente, wie es in singulären Interaktionssequenzen und peripheren sozialen Phänomenen auftritt, nicht selbst den Garaus? Der Soziologe ist doch der Spezialist für das Generelle und Ganze, für die Erkenntnis übergreifender Zusammenhänge und globaler Wechselwirkungen. Und was bleibt noch vom Deutungsanspruch der Soziologie, die einst, zu *Comtes* und *Durkheims* Zeiten, als Schlüsselwissenschaft der Moderne auftrat, um angesichts des Zerfalls alter Traditionen Begründungen für neue Formen des Zusammenlebens zu liefern?

Ich möchte mich dem Versuch einer Antwort auf diese bohrenden Fragen über einen Umweg nähern, indem ich zuvor auf einige *normative Implikationen* der drei skizzierten Konzeptionen des Sozialen zu sprechen komme.

### 5. Einige normative Implikationen der drei Konzepte des Sozialen

Die Konzeption des Sozialen als *externe Struktur* bringt die Erfahrung von der *Exteriorität der gesellschaftlichen Verhältnisse* gegenüber dem Handeln des Individuums auf den Begriff. Die Gesellschaft erscheint als repressive oder doch zumindest als „*ärgerliche Tatsache*“ (*Dahrendorf*). Das Unternehmen der Soziologie steht für die Einsicht, daß die Menschen ihr Leben unter „nicht selbst gewählten Bedingungen“ (*Marx*) führen müssen, die sich entgegen ihrem ursprünglichen oder ihrem prinzipiell möglichen Denken, Fühlen und Wollen in ihrem Handeln durchsetzen. Dieser Ansatz erlaubt es, die Wirkung der gesellschaftlichen Verhältnisse in Form persönlichen Leidens, persönlicher Entwicklung und persönlicher Schuld zu illustrieren. Dahinter kann man das humanistische Engagement vermuten, die Macht der Subjekte gegen die Macht der Verhältnisse zu stärken. Dabei scheint sich der Soziologe seiner Sache sicher zu sein. Im Bild von *Karl Mannheim* (1969, S. 134ff.) ausgedrückt: Der Soziologe schwebt frei von Klassenbindungen in der Mitte über dem gesellschaftlichen Lebenszusammenhang, von wo aus er ausmachen kann, was die Subjekte von innen heraus wollten und könnten und was die von außen auf sie einwirkenden sozialen Strukturen zulassen und abschneiden. Damit erweist sich die Soziologie in gewisser Weise als *Platzhalterin für das wahre Selbst der Subjekte*, wie es sich jenseits der Einschürungen und Einschränkungen durch die Gesellschaft verwirklichen könnte.

Der Konzeption des Sozialen als *interner Struktur* der Interaktion unterliegt die Erfahrung, daß das Individuum *bis ins Innerste von sozialen Mächten durchdrungen* ist. Der Innenbau der Subjekte, ihr Denken, Fühlen und Wollen, ist nicht unmittelbar und einzigartig, sondern sozialen Ursprungs und typischer Gestalt. Dieser Ansatz führt zu der Einsicht, daß die Subjekte selbst in Verfolgung ihrer subjektiven Wahrheit ihr Schicksal reproduzieren und nicht, wie in der ersten Konzeption, daß ihnen ihr Schicksal entgegen einer subjektiven Wahrheit aufgezwungen wird. Der Soziologe, der dies ausspricht, nimmt eine periphere Position gegenüber der gesellschaftlichen Wirklichkeit ein. Er ist weniger ein Agent der Mitte, in der sich alle das soziale Feld durchdringenden Impulse vereinigen, er ist vielmehr ein *professioneller Fremder*, dem sich die kulturellen Selbstverständlichkeiten als problematisch darbieten.

Gleichsam von der Seite schauend erkennt er, wie die Subjekte mehr „sagen“ als sie zu sagen „meinen“. Seine Frage nach dem Sinn des Subjekts stellt den subjektiven Sinn der Akteure in Frage. Ja, er deckt den repressiven Charakter der herrschenden Vorstellungen von Repression und Befreiung auf. Dieser Konzeption zufolge ist der Soziologe als „genereller Anderer“ zu begreifen, der aufgrund der für wissenschaftliches Handeln konstitutiven Handlungsentlastetheit die pragmatisch bedingten Verkürzungen und Verzerrungen der subjektiven Sichtweisen der Akteure aufheben kann. Indem er das lebenspraktische Problem der Unterscheidung von Täuschung und Wahrheit einklammert und nach den Bedingungen der Artikulation dieser Unterscheidung fragt, nimmt er Bezug auf die Ebene der symbolischen Ordnungen, die die Leitdifferenzen für die Handlungsorientierung der Subjekte bereitstellen. Es sieht so aus, als sei die Soziologie nicht mehr von humanistischem Engagement geprägt, sondern von einer geradezu antihumanistischen Kälte. Der auf das Symbolische eingestellte soziologische Blick wirkt böse und obszön: denn er scheint die subjektiven Absichten der Akteure zu dementieren und ihr Denken, Fühlen und Wollen bloßzustellen.

Die Konzeption des Sozialen als *serielle Struktur* antwortet offenbar auf die Erfahrung von der Kontingenz der gesellschaftlichen Praktiken: *alles kann auch anders sein*. Diese Antwort kann beunruhigend oder bereichernd wirken: beunruhigend dadurch, daß die soziologische Analyse uns die Vielfältigkeit, Undurchschaubarkeit und Zufälligkeit unserer sozialen Praxen zu Bewußtsein bringt; bereichernd dadurch, daß sie uns andere Auslegungstechniken für die gesellschaftliche Wirklichkeit vorführt und auf die Erfindung immer neuer Formen des sozialen Handelns aufmerksam macht. Auch nach dieser Konzeption des Sozialen ist der Soziologe ein Fremder, der mit einem ethnologischen Blick der eigenen Kultur begegnet; allerdings ist seine Beobachtersposition am Rande nicht konstant, sondern *variabel*. Indem der Soziologe den vielen punktuellen und flüchtigen „Kämpfen“ oder „Verständigungen“, „Austauschakten“ oder „Dramen“ auf der Spur ist, wird er von den Bewegungen im sozialen Feld mitbewegt, bisweilen gar mitgerissen. Dieser Soziologe ist kein „genereller Anderer“, der sich entlastet vom lebenspraktischen Handlungsdruck in der „dritten Welt“ der symbolischen Ordnungen aufhält, er ist vielmehr ein „spezieller Anderer“, der die Oberfläche der sozialen Praxen nach Intensitätspunkten absucht, an denen sich etwas verbindet und verzweigt, um- und überspringt, an denen sich soziale Formen falten und entfalten. Nichts aufzudecken, zu enthüllen oder bloßzulegen gilt es, sondern für selbstverständlich gehaltene Serien von Ereignissen zu problematisieren, unwahrscheinliche Verbindungen zu knüpfen und Formen der Einschließung in der Produktion, in der Kommunikation oder in den Verständnissen des Selbst zu öffnen.

Es ist offenkundig, daß die drei Konzeptionen des Sozialen eine jeweils voneinander unterschiedene indirekte *Ethik des Selbst* enthalten.<sup>9)</sup> Die Konzeption des Sozialen als *externe Struktur* bringt eine *Ethik der Selbstverwirklichung* mit sich. Dem Selbst ist anscheinend eine innere Potenz zu eigen, die auf Verwirklichung in sozialen Zusammenhängen drängt. Diese Auffassung sieht sich freilich vor eine *Paradoxie*

<sup>9)</sup> Auf die „indirekten“ *ethischen Folgerungen soziologischer Erkenntnisse und Entwürfe* aufmerksam zu machen, ist eines der immer wiederkehrenden Motive im Werk von Helmut Schelsky: zustimmend, wenn er David Riesmans Analyse des „außen-geleiteten Charakters“ als „indirekte Morallehre“ liest (1958, S. 19), oder kritisch, wenn er in seiner „Anti-Soziologie“ von der „metawissenschaftlichen Primär-Wirkung der Soziologie“ spricht (1977, S. 355), die zur schleichenden Auflösung der Person und ihrer auf sich selbst gerichteten Verbindlichkeiten im Handeln führe.

gestellt: einerseits kann sich das Selbst nur in der sozialen Interaktion verwirklichen und andererseits beschränkt die soziale Interaktion die Verwirklichung des Selbst. Das Soziale ist für das Selbst in einem *konstitutiv und repressiv*. Die entscheidende Frage für die Ethik der Selbstverwirklichung lautet daher, wie das Selbst sich in der sozialen Interaktion zugleich bilden und bewahren kann. Eine gewiß avancierte Antwort auf diese Frage stellt die Theorie der Ich-Identität dar, die Jürgen Habermas (siehe z. B. 1976 und als Ausführung Lothar Krappmann 1969) in der Nachfolge von Hegels Theorie des Selbstbewußtseins entwickelt hat. Danach verlangt die Wahrung von Ich-Identität vom einzelnen sozialen Akteur eine balancierende Leistung: Man muß einerseits den in Rollen gebündelten Erwartungen der anderen entsprechen und andererseits die eigene Unverwechselbarkeit anzeigen, die in keiner Rolle aufgeht. *Sozialisierung und Individuierung* werden als zwei Seiten einer sozialen Inszenierung angesehen. Da aber die Erwartungen der anderen im Durchgang durch die verschiedenen Positionen im sozialen Feld und im Wechsel der biographischen Zustände variieren, kann das Selbst nie die Gewißheit erlangen, eine erfüllende Verwirklichung seiner inneren Potenzen gefunden zu haben. Das Selbst ist derart zu einer permanenten Hermeneutik seiner selbst verurteilt — immer sich selbst suchend und doch nie sich selbst findend.

Die Konzeption des Sozialen als *interne Struktur* stellt dieses Modell des Selbst in Frage. Wenn vom Selbst die Rede ist, „meint“ man, daß es etwas Einzigartiges und Inneres sei, doch man „sagt“, daß es etwas Vielfältiges und Äußeres ist. Dieser Sinn jenseits der Intention in der Rede vom Selbst ist dieser Auffassung zufolge ernst zu nehmen: Die Wahrheit des Selbst liegt in den verschiedenen *Masken*, die man im Spiel des Lebens dauernd aufsetzt; und die Illusion des Selbst besteht in dem Glauben, hinter all diesen Masken verberge sich ein eines und inneres Selbst. Man kann sagen, die Konzeption des Sozialen als interne Struktur der sozialen Interaktion enthält eine *Ethik der Selbstaufgabe*. Es geht darum, wie Lévi-Strauss sagt, aufzuhören, die eigene kleine Person für das Wesentliche zu halten: „Sie ist eine instabile Funktion und keine substantielle Realität, wir sind gleichermaßen flüchtige Orte und Augenblicke des Zusammentreffens, des Austauschs und des Konflikts, an denen stets nur und in zunehmend infinitesimalem Maßstab Kräfte der Natur und der Geschichte beteiligt sind, die gegenüber unserem Autismus von einer erhabenen Indifferenz sind“ (1980, S. 9).

Für die Konzeption des Sozialen als *serielle Struktur* gehört das Verständnis des Selbst, das durch Einheit und Innerlichkeit charakterisiert ist, zu einer Machtform, die aus Subjekten Individuen macht, deren hauptsächliches Interesse darin besteht, mit sich selbst identisch zu bleiben. Aber nicht eine Ethik der Selbstaufgabe, derzufolge sich das Selbst dem Spiel verborgener Ordnungen überlassen soll, impliziert diese Konzeption, sondern eine *Ethik der Selbsterfindung*, die das Recht auf Differenz und Eigensinn, zur Variation und zur Metamorphose beansprucht. Darin steckt ein Motiv des *Widerstands*, der darauf zielt, Zufälle zu entdecken, Autismen zu durchstoßen und Machtverhältnisse durcheinander zu bringen. Michel Foucault hat den indirekten Imperativ einer solchen Ethik der Selbsterfindung folgendermaßen formuliert:

„Wir müssen uns das, was wir sein könnten, ausdenken und aufbauen, um diese Art von politischem ‚double-bind‘ abzuschütteln, der in der gleichzeitigen Individualisierung und Totalisierung durch moderne Machtstrukturen besteht. Abschließend könnte man sagen, daß das politische, ethische, soziale und philosophische Problem, das sich uns heute stellt, nicht darin liegt, das Individuum vom Staat und dessen Institutionen zu befreien, sondern uns sowohl vom Staat als auch vom Typ der Individualisierung, der mit ihm verbunden ist, zu befreien. Wir müssen neue Formen der Subjek-

tivität zustandebringen, indem wir die Art von Individualität, die man uns jahrhundertlang auferlegt hat, zurückweisen“ (1987, S. 250).

## 6. Ende der Soziologie?

Im Jahre 1906 hielt der soziologisch interessierte Literat H.G. Wells in einem bissigen Vortrag mit dem Titel „*The So-Called Science of Sociology*“ der Soziologie vor, ihre Klassifikationen würden ihren Gegenstand verfehlen. Die Menschen könnte man nicht in ein Museum stecken und zu Untersuchungszwecken austrocknen. Die Soziologie würde erst dann zur Wissenschaft, wenn sie adäquate Ausdrucksformen für die „fluktuierende Welt der Menschen“ entwickelt hätte. Wells wollte nicht die Soziologie abschaffen, sondern eine andere Soziologie begründen: eine literarische Soziologie in utopischer Absicht.

Was immer man von seinem Therapievorschlagn hält, die Diagnose von Wells ist nicht so leicht von der Hand zu weisen. Soziologische Beschreibungen haben in der Tat oft die Tendenz, die soziale Welt als eine „*immobile Welt*“ und nicht als eine „*fluktuierenden Welt*“ darzustellen.<sup>10)</sup> Das könnte mit den von uns herausgestellten Konzeptionen des Sozialen zusammenhängen. Nach der Konzeption, die das Soziale als *externe Struktur* vorstellt, wird die Gesellschaft wie ein Bauwerk beschrieben, dessen Etagen relativ stabile Korrelationen zwischen bestimmten objektiven Bedingungsgefügen und bestimmten subjektiven Bewußtseinsformen bilden. Die Konzeption des Sozialen als *interne Struktur* führt die Gesellschaft als ein Relief tektonischer Schichtungen vor Augen, das zeigt, wie das soziale Leben an der Oberfläche zwar kräuselt, dabei aber von tieferliegenden Mustern regiert wird. Aus beiden Konzeptionen resultieren offenkundig Beschreibungen relativ „*immobiler Welten*“. Erst die Konzeption des Sozialen als *serielle Struktur* ermöglicht Beschreibungen einer „*fluktuierenden Welt*“. Das soziale Universum erscheint als eine indetermierte Figuration singulärer Interaktionsereignisse im Raum. Es gibt keinen festen Rahmen und keine notwendigen Beziehungen, die das Ganze zusammenhalten. Überall wirken die ambivalenten Mechanismen der Verbindung und Zerstreuung; ständig sind die Menschen dabei, Brücken zu schlagen und Türen zu öffnen. Der gesellschaftliche Zusammenhang erscheint prekär: nicht durch globale Integrationen wird er hergestellt, sondern er geht aus einer Vielzahl partieller Integrationen hervor. Im Sinne der Forderung von H.G. Wells wäre mit diesen Vorstellungen nicht das Ende der Soziologie besiegelt, es stünde vielmehr ihr eigentlicher Beginn bevor.

Aber wie würde eine solche Soziologie *forschungspraktisch* aussehen und welche *Geltungsansprüche* würde sie erheben? Hierzu finden sich durchaus Anhaltspunkte in der gegenwärtigen soziologischen Diskussion. Ich beschränke mich mit einem Hinweis auf neuere methodologische Vorschläge. Es geht um eine *radikal empirische Soziologie*, die vor allem spezielle Aussagen über einzelne Interaktionssequenzen entwickelt und nur indirekt globale Aussagen über die Gesellschaft formuliert. Diese gewissermaßen minimalistische Erkenntnisstrategie gründet auf der Auffassung, daß sich in den singulären „*clips*“ des sozialen Lebens Strebungen und Tendenzen verdichten, die zu weiteren singulären „*clips*“ führen, wodurch der gesellschaftliche Transformationszusammenhang lebendig bleibt. Seine konkreten Forschungsgegen-

<sup>10)</sup> Der Gedanke, daß die Soziologie die *Selbstbeschreibung einer immobil gewordenen Gesellschaft* darstellt, ist später verschiedentlich geäußert worden. So Seymour S. Lipset: „Gerade das Wachstum der Soziologie als geistiger Kraft außerhalb des akademischen Bereiches in vielen westlichen Nationen bezeugt nicht in erster Linie die Kraft der soziologischen Analyse, sondern den Verlust des Interesses an politischen Fragestellungen“ (1959, S. 415, Übersetzung zitiert nach Dahrendorf 1963, S. 120).

stände findet der Soziologe, indem er als professioneller Fremder durch die diversen Orte und Landschaften der Gesellschaft streift. Bei der Datenerhebung rechnet er mit der *Notwendigkeit zufälliger Beobachtungen* und der *Unmöglichkeit ihrer vollständigen Protokollierung*. Eine so verstandene empirische Sozialforschung operiert daher mit kleinen Datenmengen, die allerdings einer minuziösen Interpretation unterzogen werden. Clifford Geertz (1983) spricht von „*dichten Beschreibungen*“, die dem Versuch gleichen, einen Text zu entziffern, der fremdartig, verblaßt, unvollständig, voll von Widersprüchen, fragwürdigen Verbesserungen und tendenziösen Kommentaren ist, aber nicht in konventionellen Schriftzeichen, sondern in vergänglichlichen Äußerungen figurierten sozialen Handelns geschrieben ist.

Die soziologischen Beschreibungen, die in dieser Weise gewonnen werden, sind nicht die einzig korrekten Beschreibungen dieser sozialen Realität, sondern Beschreibungen *neben* anderen Beschreibungen. Der Vorteil soziologischer Beschreibungen besteht prinzipiell nicht in ihrer Privilegiertheit wegen Kontrolliertheit, Genauigkeit oder Überprüfbarkeit, sondern in ihrer *Andersheit*. Es ist der Blick des Fremden, dem das Selbstverständliche als problematisch erscheint, der die Reflexivität soziologischer Beschreibungen ausmacht. Sie verstärken einerseits die Erfahrung der Kontingenzer, indem sie zum Ausdruck bringen, daß alles, was ist, auch anders sein kann; und andererseits kontrollieren sie die Erfahrung der Kontingenz, indem sie zugleich zum Ausdruck bringen, daß alles, was auch anders sein könnte, aus Gründen so und nicht anders ist. Mit anderen Worten: die soziologische Beschreibung sucht das bestimmte Erscheinen eines singulären Interaktionsereignisses aus einem Raum der Unbestimmtheit begreiflich zu machen. Es geht im Grunde um die *Rekonstruktion von Prozessen der Erfindung sozialer Realität*.

Was eine solche Soziologie bezweckt, ist *Bildung*. Indem soziologische Beschreibungen den alltagspraktisch handelnden Subjekten andere Sichtweisen ihres Handelns, Denkens, Fühlens und Wollens anbieten, liefern sie Beiträge zu ihrem *individuellen und kollektiven Selbstverständnis*. Die Soziologie will das Gespräch darüber, wie wir die Welt und uns selbst begreifen, in Gang halten. Was Richard Rorty über den Geltungsanspruch einer bildenden Philosophie ausgeführt hat, trifft vielleicht auch für den Geltungsanspruch einer bildenden Soziologie zu:

„Die bildende Philosophie sucht nicht eine objektive Wahrheit zu finden, sondern sie sucht das Gespräch in Gang zu halten. Nach der Auffassung, die ich verteidige, ist solche Wahrheit das normale Ergebnis des normalen Diskurses. Bildende Philosophie ist nicht nur nichtnormal, sondern wesentlich reaktiv; sie ist nur als Protest gegen das Unternehmen sinnvoll, durch irgendwelche Vorschläge zur universalen Kommensuration und durch das Hypostasieren eines privilegierten Systems von Beschreibungen dem Gespräch ein Ende zu machen. Der bildende Diskurs versucht die Gefahr abzuwenden, daß irgendein Vokabular, irgendeine künftige Beschreibungsmöglichkeit ihrer selbst, die Menschen zu der Täuschung veranlassen könnte, von nun an sollten und könnten alle Diskurse normale Diskurse sein. Das resultierende Einfrieren der Kultur käme in den Augen des bildenden Philosophen der Entmenschlichung des Menschen gleich. Der bildende Philosoph zieht demnach mit Lessing das unendliche *Streben nach Wahrheit* ‚der ganzen Wahrheit‘ vor“ (1981, S. 408f.).

Diese programmatischen Formulierungen machen indes auch das *Dilemma* deutlich, in dem sich eine bildende Soziologie heute befindet. Die Soziologie ist nämlich im Zuge ihrer Etablierung mehr und mehr zu einem *Bestandteil des normalen Diskurses* geworden.<sup>11)</sup> Der Alltagsverstand ist durchsetzt von soziologischen Erkenntnissen und bedient sich ständig soziologischer Argumente. Politische Gruppierungen,

<sup>11)</sup> Dies verdeutlicht die weitgesteckte Diskussion um die „*Versozialwissenschaftlichung*“ der *Gesellschaft*, an der sich so unterschiedliche Autoren wie Ulrich Beck und Wolfgang Bonß (1984) und Friedrich H. Tenbruck (1984) beteiligen.

gleichviel welcher Couleur, berufen sich bei der Begründung ihres politischen Willens auf soziologische Ergebnisse; Auseinandersetzungen, Streiks, Intrigen in Betrieben und Verwaltungen werden nur noch selten in Begriffen des politischen Kampfes und immer häufiger in soziologischen Begriffen erklärt; die Individuen selbst interpretieren ihre Schwierigkeiten mit sich und mit anderen in einer von soziologischen Formeln durchtränkten Sprache. Die Soziologie ist zum Vehikel eines allgemeinen Willens zur Wahrheit geworden, der alles Vibrierende und Diffuse des sozialen Lebens unter feste und klare Begriffe bringen will. Dieser Erfolg der Soziologie könnte ihr Ende beschwören. Denn die Soziologie scheint ihren Stachel verloren zu haben: Sie wirkt vor allem bestätigend und kaum mehr störend. Darauf allerdings kommt es an, wenn ein Gespräch um unser Selbstverständnis in Gang gehalten werden soll. Die Soziologie muß, so sie bildende Soziologie sein will, in Reaktion auf normale Diskurse *nichtnormale Diskurse* initiieren. Dies ist eigentlich der Hintergrund, vor dem die hier vorgetragenen Überlegungen stehen: Es geht um die Frage, ob die Verwendung einer seriellen Technik für soziologisches Beobachten, Protokollieren und Interpretieren nicht geeignet sein könnte, *nichtnormale Beschreibungen* unserer sozialen Welt zu erzeugen. Dies würde einen, wie ich zugebe, verspäteten Anschluß der Techniken soziologischer Reflexion an die Techniken der kulturellen Moderne darstellen, wie sie beispielsweise in der so genannten atonalen Musik oder im Surrealismus entwickelt worden sind. Ironischerweise hinkt in diesem Punkt die Soziologie, die doch eine dritte Kultur zwischen Kunst und Wissenschaft bilden soll (Lepeties 1985), den neueren Theorieentwicklungen in den Naturwissenschaften (Thermodynamik, Neurophysiologie, Entwicklungsbiologie) hinterher. Aber natürlich gibt es keine sicheren Methoden für eine bildende Soziologie: Alles hängt davon ab, ob eine konkrete soziologische Analyse uns etwas sehen läßt, was wir bisher so nicht gesehen haben.

## Literaturverzeichnis

- Bateson, G. (1983): *Ökologie des Geistes*, zweite Auflage, Frankfurt am Main.
- Beck, U./Bonß, W. (1984): „Soziologie und Modernisierung. Zur Ortsbestimmung der Verwendungsforschung“, in: *Soziale Welt* 35, S. 381–406.
- Boulez, P. (1966): *Relevés d'apprenti*, Paris.
- Bourdieu, P. (1976): *Entwurf einer Theorie der Praxis*, Frankfurt am Main.
- Bourdieu, P. u.a. (1981): *Titel und Stelle. Über die Reproduktion sozialer Macht*, Frankfurt am Main.
- Dahrendorf, R. (1963): *Die angewandte Aufklärung. Gesellschaft und Soziologie in Amerika*, München.
- Deleuze, G. (1987): *Foucault*, Frankfurt am Main.
- Derrida, J. (1976): „Die *différance*“, in: ders.: *Randgänge der Philosophie*, S. 6–37, Frankfurt am Main/Berlin/Wien.
- Derrida, J.: (1986): *Positionen*, Graz/Wien.
- Dreitzel, H.P. (1972): *Die gesellschaftlichen Leiden und das Leiden an der Gesellschaft*, Stuttgart.
- Foucault, M. (1976): *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*, Frankfurt am Main.
- Foucault, M. (1987): „Das Subjekt und die Macht“, in: H.L. Dreyfus/P. Rabinow: *Michel Foucault: Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik*, S. 243–261, Frankfurt am Main.
- Geertz, C. (1983): *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*, Frankfurt am Main.
- Giddens, A. (1984): *The Constitution of Society*, Oxford.

- Habermas, J. (1976): „Können komplexe Gesellschaften eine vernünftige Identität ausbilden?“ in: ders.: *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, S. 92–126, Frankfurt am Main.
- Honneth, A.: (1985): *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, Frankfurt am Main.
- Krapppmann, L. (1969): *Soziologische Dimensionen der Identität*, Stuttgart.
- Lacan, J. (1975): „Funktion und Feld des Sprechens und der Sprache in der Psychoanalyse“, in: ders.: *Schriften 1*, S. 71–169, Frankfurt am Main.
- Lepenes, W. (1985): *Die drei Kulturen. Soziologie zwischen Literatur und Wissenschaft*, München/Wien.
- Lévi-Strauss, C. (1980): „Vorwort“ zu J.-M. Benoist (Hrsg.), *Identität. Ein interdisziplinäres Seminar unter Leitung von Claude Lévi-Strauss*, S. 7–9, Stuttgart.
- Lipset, S.M. (1959): *Political Man*, Garden City.
- Luhmann, N. (1984): *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt am Main.
- Mannheim, K. (1969): *Ideologie und Utopie*, fünfte Auflage, Frankfurt am Main.
- Mead, G.H. (1973): „Geist, Identität und Gesellschaft aus der Sicht des Sozialbehaviorismus“, Frankfurt am Main.
- Oevermann, U. u.a. (1979): „Die Methodologie einer objektiven Hermeneutik und ihre allgemeine forschungslogische Bedeutung in den Sozialwissenschaften“, in: H.-G. Soeffner (Hrsg.): *Interpretative Verfahren in den Sozial- und Textwissenschaften*, S. 352–433, Stuttgart.
- Oppitz, M. (1975): *Notwendige Beziehungen. Abriss der strukturalen Anthropologie*, Frankfurt am Main.
- Rorty, R. (1981): *Der Spiegel der Natur. Eine Kritik der Philosophie*, Frankfurt am Main.
- de Saussure, F. (1967): *Grundlagen der allgemeinen Sprachwissenschaft*, zweite Auflage, Berlin.
- Schelsky, H. (1958): „Einführung“ zu: David Riesman: *Die einsame Masse*, S. 7–19, Reinbek bei Hamburg.
- Schelsky, H. (1977): *Die Arbeit tun die anderen. Klassenkampf und Priesterherrschaft der Intellektuellen*, München.
- Schwartz, B. (1981): *Vertical Classification. A Study in Structuralism and the Sociology of Knowledge*, Chicago/London.
- Simmel, G. (1968): *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung* (1908), fünfte Auflage, Berlin.
- Simmel, G. (1984): *Das Individuum und die Freiheit* (Neuausgabe: Brücke und Tür), Berlin.
- Tenbruck, F.H. (1984): *Die unbewältigten Sozialwissenschaften oder die Abschaffung des Menschen*, Graz/Wien/Köln.
- Tuomela, R. (1984): *A Theory of Social Action*, Dordrecht usw.
- Watzlawick, P. (Hrsg.) (1981): *Die erfundene Wirklichkeit*, München.
- Weber, M. (1972): *Wirtschaft und Gesellschaft*, fünfte revidierte Auflage, Tübingen.
- Wells, H.G. (1907): „The So-Called Science of Sociology“, in: *Sociological Papers 3*, S. 357–377.
- von Wright, G.H. (1974): *Erklären und Verstehen*, Frankfurt am Main.