

Von der Grenze aus beobachten

Gespräch mit Dr. Gerhard Preyer

Marburger Forum: Herr Dr. Preyer, Ihr Buch *Soziologische Theorie der Gegenwartsgesellschaft. Mitgliedschaftstheoretische Untersuchungen*, erschienen im VS Verlag Sozialwissenschaft, Wiesbaden 2005 beinhaltet, in der Radikalität und Offenheit seiner Darstellung, einen wirklich vorurteilsfreien und gänzlich unerschrockenen Blick auf die gegenwärtige Gesellschaft und den Prozess der Globalisierung. Man hat, nach seinem Studium, endlich einmal den Eindruck, "auf dem Stand zu sein", also die realen und theoretischen Entwicklungen gleichermaßen zur Kenntnis genommen zu haben. Die Fragen, die wir Ihnen nun stellen möchte, werden sich natürlich hauptsächlich um die Problematik unseres Schwerpunktes: "Transformation der Kultur. Kulturelle Veränderungen im 21. Jahrhundert" gruppieren.

"Für mich war die Universität, wie ich sie als junger Mann erlebte, etwas Höheres, dem Alltag Enthobenes"

MF: Herr Dr. Preyer, Sie sind Soziologe und arbeiten an der Zeitschrift und dem Projekt Protosociology mit. Bitte geben Sie unseren Leserinnen und Lesern zunächst eine Darstellung Ihres Entwicklungs- und Ausbildungsgangs - wie sind Sie zur Soziologie gekommen, welche Lehrer bzw. soziologischen Positionen der Tradition waren für Sie wichtig? -, sowie Ihrer jetzigen Tätigkeit. Und was ist "Protosociology"?

G. Preyer: Für mich war die Universität, wie ich sie als junger Mann erlebte, etwas Höheres, dem Alltag Enthobenes. Wenn sie so möchten, ein Ort des Geistes. Das hat meine Einstellung zu ihr geprägt. In der zweiten Hälfte der 1960 Jahre habe ich an der J. W. Goethe Universität, Frankfurt am Main, bei L. von Friedeburg, Th. Luckmann, W. Ruegg, F. H. Tenbruck, W. Zapf Soziologie, bei W. Cramer, K. H. Haag, B. Liebrucks, J. Habermas, J. Schaaf Philosophie gehört. Zu erwähnen ist in diesem Zusammenhang, dass in dieser Zeit auch H. Schelskys (Hrsg.) *Soziologie* (1955¹) zur Standardliteratur gehörte. Als meinen Lehrer in Philosophie in den 1970 Jahren spreche ich H. Schnädelbach an, der auch meine Habilitation 1983 mitbetreut und gefördert hat. Zu dieser Zeit hörte ich auch Philosophie in Heidelberg bei D. Henrich und E. Tugendhat. So richtig konnte ich bei keinem bestimmten Hochschullehrer Wurzeln schlagen. Ich spürte immer eine intellektuelle Unruhe, die auch heute noch nachwirkt. Erwähnen möchte ich aber auch Erwin Rogler, mit dem mich ein über 30jähriges philosophisches Gespräch verbindet, das mich immer wieder belehrte. Was ich und viele meiner Generation von Schnädelbach gelernt haben, ist nicht nur die analytische Rekonstruktion traditioneller philosophischer Probleme, sondern auch eine methodische Zugangsweise in der Philosophie, die in den Schritten von der hermeneutischen Rekonstruktion über die Problemidentifikation zu den Folgeproblemen führt.

Das Interesse an der Soziologie ist bei mir durch eine Beobachtung ausgelöst worden, die ich mir lange nicht richtig erklären konnte. Die Mitglieder von Gruppen verhalten sich oft anders, als wenn wir mit ihnen als Einzelne zu tun haben. Wir können immer wieder ein Gefälle beobachten, das sich nicht individualpsychologisch erklären lässt. Handeln wir in Gruppen, so sind wir durch die Mitgliedschaft in der Gruppe auch verwandelt. Das weckte in mir das Interesse am soziologischen Denken. Etwas traditionell soziologisch gesprochen, Gesellschaft fängt dann an, wenn der Dritte hinzukommt. Dadurch verändern sich die (Wahrnehmungs-Beobachtungs-), Beschreibungsweisen, die Zuschreibungen und das Antwortverhalten der

Kommunikationsteilnehmer, da durch den Dritten das Wissen der Beobachtung der Beobachtung in das Kommunikationssystem eingeführt wird. Erwähnen möchte ich in diesem Zusammenhang aber auch, dass an der Frankfurter (J. W. Goethe-) Universität Philosophie und Soziologie nahe beieinander lagen. Eine Situation, die zu fakultativen Grenzüberschreitungen motivierte und ermutigte. In der medialen Erinnerung an die 1950er und 1960er Jahre der Bundesrepublik Deutschland wird das intellektuelle Milieu dieser Zeit und seine Differenziertheit oft zu einseitig dargestellt. Es war ja nicht von Heidegger, Carl Schmidt, Jünger und Gehlen dominiert, in dem das „Weimarer Syndrom“ nachwirkte, sondern zu erwähnen sind in diesem Zusammenhang nicht nur die Rezeption der Semiotik, die schon seit Anfang der 1950er Jahre einsetzte, sondern auch W. Stegmüller und die Logiker (Mathematiker) P. Lorenzen, H. Scholz, G. Hasenjäger und H. Hermes. Stegmüllers erster Band der *Philosophie der Gegenwart* ist 1952 und *Metaphysik, Wissenschaft, Skepsis* ist 1954 erschienen. Zu erwähnen sind in diesem Zusammenhang auch die ‚Romane‘ von Arno Schmidt, deren Veröffentlichung zu den intellektuellen Höhepunkten gehörte, M. Benses *Ästhetik* 1965, U. Eco *Das offene Kunstwerk* 1962 (dt. 1967), die Neuaneignung der avantgardistischen Kunst (und ihre theoretische Reflexion von M. Imdahl), die Neue Musik und der Jazz. Das Storyville in Frankfurt am Main war z.B. ein Zentrum des Jazz; im Althofbau spielten 1949 Coleman Hawkins, James Moody und Hubert Fool, 1950 Duke Ellington.

In diesem Zusammenhang möchte ich eine Besonderheit meiner intellektuellen Biographie erwähnen, das Studium der modernen Lyrik von Beaudelaire, Rimbaud und Mallarmé, seines Schülers P. Valéry und ihrer Nachfolger, wie z.B. J. R. Jiménez, J. Guillén, G. Ungaretti u.a., die voller Rätsel, Dunkelheiten und Unverständlichkeiten ist und des Nouveau Roman. Beide sind durch „Desorientierung“, der „Auflösung des Geläufigen“, „Inkohärenz“, „Fragmentismus“, „Plötzlichkeit“, „Reihenbildung“, „Sprachmagie“, „Enthumanisierung“, „Entpersönlichung“ und die Ermächtigung der destruktiven, intellektuell gesteuerten, diktatorischen (transzendentalen) Einbildungskraft charakterisiert. Bei Mallarmé wird Lyrik zur Ontologie, zu dem ontologischen Schema Idealität, Absolutes, Nichts. Die Beziehung zwischen dem Nichts und der Sprache ist für ihn die ontologische Grundfrage. Lyrik bedient sich dabei alltäglicher Gegenstände (Vase, Fächer u.a.), denen er das Nichts einprägt. Liebe und Tod sind bei ihm enthumanisiert. Vermutlich hat mir diese Neigung und das Studium der modernen lyrischen Sprache die Hinwendung zur analytischen Philosophie (bereits in den zweiten Hälfte der 1960er Jahre) leichter gemacht. Schnädelbach hatte im Fortgang seiner Lehrtätigkeit an der J. W. Goethe-Universität vielen meiner Generation durch den Fregeianisch motivierten *Tractatus*-Satz „4 Der Gedanke ist der sinnvolle Satz“ als Magna Charta der analytischen Philosophie eine Orientierung gegeben. Die moderne Lyrik liefert sich nicht der „Trunkenheit des Herzens“ aus, und das ist für die Philosophie, aber auch für die Soziologie, eine fruchtbare Erkenntnisorientierung. Hinweisen möchte ich in diesem Zusammenhang auf meinen Text *Der Gefangene (Dädalus) „Roman“ & Ästhetik der Melancholie*, der sous la terre zirkuliert. Ihn stelle ich Ihrem Forum gerne zur Verfügung. Ich erwähne das deshalb, da diese Kontexte vermutlich meine Einstellungen geprägt haben, die tief in der deutschen Nachkriegsgesellschaft der ersten zwanzig Jahre nach dem Zweiten Weltkrieg verwurzelt sind.

"Die Protosociology ist multifunktional ausgerichtet und hat keine Feinde"

Was meine soziologische Orientierung betrifft, so führte mich in der zweiten Hälfte der 1960er Jahre Werner Kriesel in die Soziologie Durkheims und Parsons ein. Luhmann hat, soweit ich mich erinnere, war es 1968, eine Vorlesung in Frankfurt über sein Buch *Vertrauen* gehalten, das leider zu wenig gelesen wird. Erwähnen möchte ich in diesem Zusammenhang auch die Vorlesungen zur Modernisierungstheorie von W. Zapf. Seitdem habe ich mich immer wieder mit Systemtheorie beschäftigt und ziehe mittlerweile daraus Folgerungen für die soziologische Theorie der Gegenwartsgesellschaft.

Die Veränderungen in dem Projekt der Protosociology und der Zeitschrift hat Dr. phil. Georg Peter dargestellt, der sie zutreffend umrissen hat[1]. Wir sind in unserem Forschungsprogramm inter- und, wie es J. Mittelstrass für nötig hält, transdisziplinär ausgerichtet. Das ist keine ganz einfache Aufgabenstellung, die von der Einstellung der Teilnehmer Lernbereitschaft, also gegebenenfalls auch die Aufgabe von kontrafaktischen Orientierungen, strategische Intelligenz und ein konsequentes Organisieren erfordert. Man könnte auch sagen, unser Projekt besteht im Organisieren. Es hat somit kein Zentrum und keine Peripherie. Gleichzeitig haben Kommunikationen verbindlich gestaltet zu sein, und die Teilnehmer an unseren Projekten sind in ihre Gestaltung einbezogen. In diesem Rahmen führen wir Projekte zur gegenwärtigen Sprachphilosophie, Semantik und Erkenntnistheorie, aber auch ein Globalisierungsprojekt durch, deren Ergebnisse in entsprechende Veröffentlichungen eingegangen sind. Die gegenwärtige Forschung und Theoriebildung lässt sich nicht mehr in der Rolle des Solisten ausüben, sondern nur noch in Kooperationen, die im Wissenschaftssystem global anzulegen sind. Hier gilt, dass man etwas zu einem kollektiven Unternehmen beiträgt, in dem es zwar individuelle Verdienste geben mag, aber das nicht mehr durch Meisterdenker und -forscher zu gestalten ist. Zur Zeit schließen wir ein Projekt zu Stephen Neales *Facing Facts* und zu Herman Cappelen und Ernie Lepore's *Insensitive Semantics* ab. In dem Projekt zur *Insensitive Semantics* zeichnet sich z.B. ab, dass die Grenze zwischen Semantik und Pragmatik neu gezogen wird. Erkennbar ist ein Paradigmenwechsel in der Sprachphilosophie, der die Konfusionen darüber, wie man zwischen dem semantischen und nicht-semantischen Gehalt unterscheidet, beendet. In diesem Rahmen wird man von dem Anfang der 1980 Jahre nahegelegten Pragmatic Turn Abschied nehmen.

Wenn ich Ihnen in einem Satz die Frage „Was Protosociology ist?“ beantworten soll, so möchte ich das so formulieren: Protosociology nimmt die soziologische Beobachtung und Theoriebildung vom Standpunkt der Grenzprozesse sozialer Systeme vor und kann von dort aus elementare soziale Prozesse erkennen. Die Protosociology ist multifunktional ausgerichtet und hat keine Feinde. Für die soziologische Theorie heißt das, die Beobachtung und Theoriebildung auf die Entscheidung über Mitgliedschaft auszurichten und von dort aus die allgemeine Theorie sozialer Systeme zu reformulieren. Luhmann können wir darin folgen, die allgemeine Theorie sozialer Systeme von der Gesellschaftstheorie zu unterscheiden. Dieser An-schnitt liegt aus meiner Sicht, wenn auch in einem anderen theoretischen Bezugsrahmen bei Parsons vor. Zumindestens könnte man ihn so reinterpreten.

[1] Georg Peter, "Übergänge wissenschaftlichen Denkens im Rahmen einer Transdisziplinarität" (2002) www.protosociology.de/uebergaenge.htm

"Globalisierung wird zu neuen Formen wirtschaftlichen Wachstums, aber auch zu sozialen Verwerfungen, Unsicherheiten, anomischen Entwicklungen und Ausgrenzungen führen"

MF: Die Veränderungen unserer Lebensbedingungen durch die Globalisierung sind umfassend. Welche wichtigsten Punkte wären zu nennen, um zu verdeutlichen, wie die Welt insgesamt, und mit ihr die deutsche Gesellschaft und wir selbst, sich verändert?

G. Preyer: Es ist nicht mehr bloße Spekulation, sondern eine gut begründete Erwartung, dass wir davon ausgehen sollten, dass sich die Gesellschaft in Europa in den nächsten 15 Jahren grundsätzlich verändern wird. Das betrifft auch die Selbstverständnisse und die Ansprüche des deutschen Sozialstaates und seines Programms mit dem wir sozialisiert wurden. Wir neigen in der Bundesrepublik diesbezüglich immer noch zur Verdrängung. Es betrifft dies nicht nur die Neubewertung und Veränderung der Steuerungsfunktion des Staates, der nicht mehr unsere Rundumversorgung gewährleisten wird, eine überalterte Gesellschaft, wie man

sie auch immer einschätzt, die hohe Arbeitslosigkeit, vor allem der türkischen Jugendlichen, sondern sie werden viel tiefer reichen. Es vollzieht sich durch Globalisierung eine Umstrukturierung der funktionalen Differenzierung des modernen Gesellschaftssystems und eine Neuformierung seiner großen Teilsysteme. Das führt uns zu den Grenzen von Solidarität und solidarischen Verbundenheit in einem globalen Weltsystem.

Die von Ihnen angesprochenen „wichtigen Punkte“, die hier hervorzuheben sind, möchte ich auf drei konzentrieren:

* Die Wettbewerbsvorteile werden durch offene (globale) Märkte neu bestimmt. Das betrifft die Umstrukturierung von Unternehmen und die Standortpolitik. Die Allokation knapper Produktionsfaktoren sind nicht mehr auf der nationalen Ebene durch die Volkswirtschaft durchführbar. Es ergeben sich daraus keine Vorteile mehr für die nationalen Volkswirtschaften, die eigentlich nicht mehr bestehen, z.B. Europäischer Markt, Produktionsketten der Global Player u.a. Der Flächentarifvertrag wird in Zukunft immer weniger als Regelungsmodell des Interessenausgleichs geeignet sein. Das hat aber zur Folge, dass sich die Unternehmen nicht mehr an bestimmte Regionen gebunden fühlen. Zwischen Städten, Regionen und Gemeinden wird sich der Standortwettbewerb verschärfen. Insofern wird auch die nationale Solidarität und die staatliche Verteilungspolitik zu einem Hindernis der optimalen Allokation von Ressourcen. Die Arbeitslosigkeit in Europa wird sich mit den traditionellen Modellen nicht abbauen lassen. Wir haben immer noch massive Widerstände gegenüber der Einsicht, dass es bereits einen globalen Arbeitsmarkt gibt, der den nationalen Wohlfahrtsverband zerbrechen wird. Es bedarf hier einer ganz anderen Flexibilität. Die nachlassenden Investitionen in Europa sind vermutlich dadurch begründet, dass sie im Hinblick auf die Konkurrenz auf dem globalen Markt nicht mehr rentabel sind. In dem globalen Wirtschaftssystem übernehmen die Finanzmärkte eine neue Rolle, da sie in einem noch nicht bekannten Ausmaß Investitionen steuern und damit über Einkommen und Nichteinkommen entscheiden.

* Globalisierung wird zu neuen Formen wirtschaftlichen Wachstums, aber auch zu sozialen Verwerfungen, Unsicherheiten, anomischen Entwicklungen und Ausgrenzungen führen, die nicht mehr durch die Organisation (Nationalstaaten) des politischen Systems geregelt werden können. Es bedarf dazu anderer Organisationsmodelle, z.B. einer globalen Gouvernance, die auch nicht-demokratisch ausgestaltet sein wird. Zu diesem Problem hat H. Willke lehrreiche Untersuchungen vorgelegt. Wir bewegen uns diesbezüglich auf eine Situation zu, in der wir das Ende der Ansprüche der subjektiven Rechte erfahren. Das ist die weitgehendste Veränderung die zu erwarten ist, auf die wir eine sozialpolitische, kognitive und vielleicht sogar emotionale Antwort zu finden haben, die unsere überlieferten Selbstverständnisse des kulturellen Programms der Moderne verändern werden.

* Soziale Integration wird zunehmend ein Prozess der schöpferischen Zerstörung und destruktiven Schöpfung, wie es Schumpeter genannt hat. Gerade darin erneuert sich immer wieder Soziales. Soziale Integration ist somit als ein dynamischer Prozess zu verstehen. Die partikularistischen Solidaritäten werden sich nicht in eine universalistische Solidarität umgestalten, sondern wir werden in einen Prozess der fortlaufenden Ordnungsbildung eintreten, der soziale Ordnung (Regelung) und Anomie zur Folge hat. Wir kommen in unserem Gespräch auf diesen Punkt noch einmal zurück.

Wir sollten uns gegenüber diesen Veränderungen vielleicht in eine Haltung einüben, die sich an dem „Jenseits von Gut und Böse“ ausrichtet, um diese suggestive Formulierung von Nietzsche zu gebrauchen. Vielleicht ist auch eine stoische Haltung wünschenswert, die Indifferenz befördert, aber dadurch einen klaren Blick für Optionen und Problemlösungen hat.

MF: Die Paradigmen der Moderne, führen Sie in Ihrem soeben erschienenen Buch: "Soziologische Theorie der Gegenwartsgesellschaft. Mitgliedschaftstheoretische Untersuchungen", aus dem wir bereits einen Auszug veröffentlicht haben, aus, stimmen nicht mehr, ja, man müsse von einem "Ende der Moderne" sprechen (Vorbemerkung, S. 9). Von welchen Paradigmen ist

dabei die Rede?

G. Preyer: Die soziologische Theorie unterscheidet mittlerweile drei Paradigmen der Moderne: 1. das Modell der beruflichen Arbeit und der individualistischen Berufsethik, d.h. der offene Wettbewerb um Einkommen und sozialen Status, das *liberalistische* Modell, 2. das des sozialen Ausgleichs durch Umverteilung, das *wohlfahrtsstaatliche* Modell (Wohlfahrtsökonomie) und 3. als Antwort auf die veränderte Grundsituation der Knappheit der natürlichen Ressourcen in der wir uns befinden, das *ökologische* Modell der kalkulierten Umweltökonomie. Für die damit einhergehenden Anforderungen haben wir noch keine Allokationsformen gefunden, welche die Systemrationalitäten des Wirtschafts-, des politischen Systems und die Ansprüche der solidarischen Integration der Gesellschaftsmitglieder durch eine entsprechende systemübergreifende Institutionenbildung aufeinander abstimmt und regelt. Das ökologische Modell wird, im Unterschied zu der Einstellung konservativer Ökologen, nicht weniger, sondern ein mehr an Wissenschaft erfordern, und es konfrontiert uns mit dem Problem der Begrenzung individueller Rechte. Darüber neigt man immer noch zu Täuschungen. Bei der Unterscheidung und Systematisierung dieser Organisationsprinzipien wird z.B. von R. Münch hervorgehoben, dass das Bezugsproblem der Anordnung dieser Modelle nicht die Eigenlogik des Wirtschaftssystems ist, sondern die ethische Durchdringung der Handlungsbereiche. Die Wohlfahrtsökonomie und ihre Ansprüche sind selbst der Motor der Ausbreitung der wirtschaftlichen Rationalität und des wirtschaftlichen Wachstums. Das hat dazu geführt, dass die Wirtschaftsexperten zu Priestern des Sozialen geworden sind.

Differenzen bestehen zwischen den Fachvertretern darin, ob man das ökologische Paradigma noch als ein „Paradigma“ der Moderne einstuft und ob der Bezugsrahmen der reflexiven Modernisierung (U. Beck, A. Giddens) die Einordnung der Beschreibungen dieser Veränderungen bereitstellt. Eine weitgehende Übereinstimmung ist aber, auch bei unterschiedlichen Ansätzen, darin zu erkennen, dass Modernisierung nicht mehr, so wie in der auf Max Weber zurückgehenden Modernisierungstheorie, als Verwestlichung, somit als ein synchroner evolutionärer Vorgang gefasst werden kann. Man wird somit nicht mehr von evolutionären Universalien ausgehen und daran die soziologische Theorie und die Evolutionstheorie orientieren. Die klassische Modernisierungstheorie hatte ihren Höhepunkt Ende der 1960er Jahre erlebt. Sie ist auch vor dem Hintergrund des Kalten Kriegs zu verstehen. Das ist aus den Ergebnissen der Forschungen von S. N. Eisenstadt und seiner Forschungsgruppe am Van Leer Institut, Jerusalem, gut erkennbar.

Die Rede von dem Ende der Moderne ist nicht ganz neu. Der Begriff der Postmoderne geht bereits auf das Ende des 19. Jahrhunderts zurück. Ihre Kritik und die Einnahme von Distanz zu ihr hat sie von Anfang an begleitet. In der *Soziologischen Theorie der Gegenwartsgesellschaft* schlage ich terminologische Unterscheidungen und sachliche Präzisierungen vor, die zu einer Orientierung dienen könnten. Dabei knüpfe ich an den Forschungsstand an, wie er seit Mitte der 1990er Jahre vorliegt. Das ist auch dadurch begründet, dass in der Debatte über die Moderne und Postmoderne in den 1980er Jahren aneinander vorbeigeredet wurde und die eigentlichen Veränderungen, die sich seit dem Ende der 1960er Jahre bemerkbar machten, nicht angemessen theoretisch erfasst wurden. D. Bell war z.B. diesbezüglich in seinen Untersuchungen *The Coming of Post-Industrial Society* (1973) und *The Cultural Contradictions of Capitalism* (1976) bereits ein Stück weiter.

Das grundlegende Problem besteht darin, dass wir in der Theorie des modernen Gesellschaftssystems seit dem 19. Jahrhundert von den Beschreibungen der Teilsysteme dominiert wurden, sei es des Wissenschafts-, Wirtschafts-, Rechtssystems oder der Gemeinschaftsordnung. Insofern sind wir erst heute in der Lage, durch die Distanz zu dieser Tradition, die Theorie des modernen Gesellschaftssystems in Angriff zu nehmen und seine Strukturprobleme zu erkennen. Von dieser Einsicht sind unsere Verständigungsgrundlagen betroffen. Das betrifft auch die evolutionär eher unwahrscheinliche Einrichtung der funktionalen Differenzierung

des Gesellschaftssystems, dessen Teilsysteme zunehmend abdriften, sei es durch Übervergesellschaftung, strukturelle Krisen im Wirtschaftssystem, der Nichtprognostifizierbarkeit des wissenschaftlichen Fortschritts sowie Rechts- und Machtinflation im politischen und Rechtssystem. Dazu liegen in der soziologischen Theorie paradigmatische Einsichten vor, die zu prüfen und fortzuentwickeln sind.

"Die moralische Modernisierung ist selbst auf den Prüfstand zu stellen, und ihre Auswirkungen sind soziologisch zu erforschen"

MF: Sprechen wir noch von einem wichtigen Paradigma der Moderne, der Idee der moralischen und gesellschaftlichen Perfektibilität. Auf S. 141 Ihres Buches schreiben Sie: "Moralische Modernisierung ist an den negativen Erscheinungen der Modernisierung selbst mitbeteiligt [...]. Sie sind somit nicht das Ergebnis einer unvollständigen Modernisierung." An welche negativen Erscheinungen ist zu denken, und hieße das auch: die heute nach wie vor geführte breite Diskussion ethischer Fragen hätte eigentlich wenig realen Nutzen, ja sie verdeckte eher, dass mit moralischer Argumentation soziale Ungleichheiten nicht nur legitimiert, sondern sogar erzeugt werden können?

G. Preyer: Die negativen Auswirkungen der Modernisierung wurden von Anfang an notiert. Erinnern möchte ich in diesem Zusammenhang auch an die Distanz zum Rousseauistischen Demokratieverständnis und dem Jakobinismus, mit dem in der Folge jeder Terror legitimiert wurde, z.B. von A. de Tocqueville und A. Camus. Die klassische Ausformulierung der angesprochenen Negativauswirkungen liegt in Durkheims Begriff der Anomie und Webers Notierung der Rationalisierungsschäden vor. Das wurde im Fortgang wiederholt und variiert, ohne dass Erkenntnisfortschritte in der Theorie des modernen Gesellschaftssystems erzielt wurden. Das Grundproblem der Inklusionslogik unter der Voraussetzung von funktionaler Differenzierung wurde nicht erkannt. Es besteht darin, dass sie gesamtgesellschaftlich nicht institutionalisierbar ist. Die Funktionssysteme sind zwar auf Inklusion angelegt und die Inklusionsanprüche werden zu Werten stilisiert, aber die formale Organisation dieser Handlungssysteme versorgt sie mit Diskriminierungsfähigkeit und damit mit der Exklusion der Gesellschaftsmitglieder, die dadurch in die gesellschaftliche Peripherie (Exklusionszone) treten. Der evolutionäre Komplexitätszuwachs des modernen Gesellschaftssystems lässt eine Institutionalisierung seiner Solidaritätsformen nicht mehr zu. Zudem verhindern die unterschiedlichen Systemzeiten eine gesamtgesellschaftliche Planung. Das war ein Thema der ersten Planungsdebatte in der deutschen Soziologie nach dem Regierungsantritt der sozial-liberalen Koalition 1969. Von einer zweiten spricht man Ende der 1980er Jahre, die im Hinblick auf die Organisationsstrukturen des politischen Systems der Europäischen Union von R. Mayntz, F. Scharpf angestoßen wurde. Luhmann war an beiden Debatten beteiligt.

Die Beschreibung der Negativerscheinungen der Moderne hat eine lange Geschichte. Ihren intellektuellen Ausgangs- und Höhepunkt finden wir bereits bei Beaudelaire, dem Dichter der Modernität, mit dem die Entpersönlichung in der Lyrik beginnt. Er hat vielleicht das Grundmotiv der Kultur- und Zivilisationskritik – vor Nietzsche – durch den Satz formuliert: Fortschritt sei eine „progressive Abnahme der Seele, progressive Herrschaft der Materie“. In diesem Kontext ist auch Hector Berlioz' Philosophie der „absoluten Indifferenz der Materie“ zu erwähnen, die er sich mit seinen Freunden als junger Mann in Rom ausdachte.

Zu den Negativerscheinungen, die nicht nur Soziologen geläufig, sondern Bestandteil des Alltagsbewusstseins sind, gehören Armut und Not in einer wachsenden Wirtschaft, Rücksichtslosigkeit, steigende Kriminalität, die Zerstörung der natürlichen Umwelt und gewachsener Traditionen, Überforderung im Berufsleben, die nicht bekannten Auswirkungen der Anwendung der modernen Technologie, um nur diese Punkte aufzuführen. Man geht bis heute

davon aus, dass diese Negativerscheinungen eine „Unvollständigkeit der Modernisierung“ sind. Diesbezüglich ist aber auch bereits umgedacht worden. Vor allem R. Münch hat herausgestellt, dass die negativen Auswirkungen intrinsische Eigenschaften der Modernisierung selbst sind, die sich von der Anlage her nicht beseitigen lassen. Auf eine handliche Formulierung gebracht heißt das, Moderne gibt es nicht ohne Risiko.

Es liegt deshalb nahe, von den Paradoxien der moralischen Kommunikation zu sprechen. Ein sich ausbreitender moralischer Universalismus ruft zwangsläufig partikularistische und nationalistische Gegenreaktionen hervor. Globalisierung von Moral erzeugt aufgrund des Gefälles zwischen ihrer Anspruchsgrundlage und unserem Handeln und Erleben in besonderen sozialen Systemen moralische Inflationen und Deflationen der moralischen Achtung als Kommunikationsmedium. Wir können zwar eine Sensibilisierung des Kollektivbewußtseins feststellen, z.B. bei Umweltsündern, aber die Aufhitzung der moralischen Kommunikation führt zu Enttäuschungen, Überreaktionen, Kommunikationszusammenbrüchen und zur Entwertung der öffentlichen Sprache. Die moralische Modernisierung ist selbst auf den Prüfstand zu stellen, und ihre Auswirkungen sind soziologisch zu erforschen. Dabei gehe ich davon aus, dass Durkheims Anomietheorie eine neue Bedeutung zukommt, da sich die individuelle Vorteilsnahme im Wettbewerb um verbesserte Statuspositionen, die Bereitschaft gegen soziale Normen und Spielregeln zu verstoßen, vermehren wird. Das wird auch für den Konkurrenzkampf in dem globalen Wirtschaftssystem zu erwarten sein. D.h. insgesamt, die Ausscheidungskämpfe werden sich verschärfen.

Ob die seit über 20 Jahren in der deutschen Philosophie geführte Diskussion über ethische Fragen einen Nutzen hat, möchte ich dahingestellt sein lassen. Vermutlich würde ein Philosoph die Frage nach einem handgreiflichen Nutzen als verfehlt einstufen. Wichtig halte ich den Ansatz der Allokationsethik, wie er z.B. von Weyma Lübke in Leibzig vertreten wird und die Analysen von J. Nida-Rümelin. Die Erfahrungen mit und in Ethikkommission sind nicht in jedem Fall ermutigend. Dem Fach Philosophie schaden diese Ethikdiskussionen dann, wenn es sich durch sie dominieren lässt.

"Es spricht vieles dafür, dass durch Globalisierung die Universalzuständigkeit der westlichen Kultur immer mehr schrumpfen wird"

MF: Kann man davon sprechen, dass das typische Wertesystem der Kultur der Moderne, das nach Talcott Parsons durch Universalismus, Individualismus, Aktivismus und Rationalismus gekennzeichnet ist, sich insgesamt verschiebt (vgl. hierzu S. 146)?

G. Preyer: In der Soziologie spricht man mittlerweile von einer segmentären Gesellschaft als dem Gesellschaftsmodell eines globalen Weltsystems. Die japanische Gesellschaft hat dafür eine Vorreiterrolle eingenommen. In ihr sind Verbindungen und Kontakte wichtiger als ihre individuellen Mitglieder. Vermutlich erleben wir das Ende der Prinzipien, und die Identitätszuschreibungen der Gesellschaftsmitglieder basieren immer mehr auf den Zeichen, die sie kommunizieren. Das wurde als semiotische Gesellschaft bezeichnet. Es mehren sich die Belege dafür, dass der Polytheismus erfolgreicher sein wird als der Monotheismus. Dieser Polytheismus ist als Religion ohne Gott zu charakterisieren. Darauf haben viele Soziologien aufmerksam gemacht, z.B. auch Jean Marie Guéhenno in *Das Ende der Demokratie* (1994). Die strukturelle Verunsicherung, die mit Globalisierung einhergeht, wird immer mehr zu einer Ritualisierung der gesellschaftlichen Kommunikation führen. Das bedürfte einer besonderen Analyse. Ritualen kommt eine Stabilisierungsfunktion zu, da sie den Aufbau von einfachen Orientierungen im Wahrnehmungsfeld erlauben. Man weiß, wie man sich in sozialen Systemen zu verhalten hat. Durch Rituale werden die Mitglieder von sozialen Systemen annäherungsweise kalkulierbar. Es können dadurch leichter Kommunikationsanschlüsse hergestellt

werden. Denken Sie z.B. an das Grüßen und Verabschieden, ein Ritual das universell verbreitet ist. Dadurch wird der Ein- und Austritt in Kommunikationssysteme geregelt. Durch diese Kommunikationssequenzen ‚eröffnen‘ und ‚beenden‘ werden Möglichkeiten (Alternativen) für die Teilnehmer an Kommunikationssystemen eröffnet und vernichtet.

Es spricht vieles dafür, dass durch Globalisierung die Universalzuständigkeit der westlichen Kultur immer mehr schrumpfen wird und sie ihren universellen Anspruch und ihre Überzeugungskraft verliert. Das belegt auch der Postkoloniale Diskurs. Darüber hat man sich lange getäuscht. Das gilt aber auch für das moderne Recht, das sich immer mehr fragmentiert. Insofern wird die Postmoderne das Gesellschaftsmodell des globalen Weltsystems sein, das bereits mit seiner eigenen Dynamik begonnen hat. Wir neigen aber immer noch dazu, den neuen Wein in die alten Schläuche einzufüllen. Verweisen möchte ich Sie diesbezüglich auf den Artikel von A. Bergesen, „Postmodernism: A World-System Explanation“, in *Strukturelle Evolution und das Weltsystem. Theorien, Sozialstruktur und evolutionäre Entwicklungen*, Hrs. von G. Preyer, Suhrkamp Verlag: Frankfurt a. M. 1998, der zweiten Veröffentlichung aus unserem Globalisierungsprojekt. Eine verbindliche moralische Ordnung des Sozialen wird in Zukunft nicht mehr durchgreifend möglich sein. Das konnte man vermutlich nur unter der Voraussetzung des modernen Nationalstaats annehmen, der diese Ordnung instrumentalisiert und ideologisiert hat. Der beobachtbare Neonationalismus darf seinerseits nicht mit dem klassischen Nationalstaat verwechselt werden, da letzterer universelle Prinzipien, ein soziokulturelles Staatsbürgerrecht, institutionalisierte. Wir erleben aber gerade unter der Voraussetzung von Globalisierung die Macht der Traditionsmächte, wie es der Soziologe K. O. Hondrich genannt hat.

Ihre Frage, ob sich das moderne Wertesystem insgesamt verschiebt, würde ich dahingehend beantworten, dass uns mittlerweile nicht nur seine Paradoxien, seine besonderen Anforderungen an und ihre Veränderung durch seine Institutionalisierung bewusst werden, sondern dass es seine Universalzuständigkeit verliert, da der lernenden Anpassung in einem globalen Weltsystem ein strukturelles Primat zukommt. Moraltheorietisch sollten wir mit Dilemmata rechnen, die sich nicht trivialisieren lassen. Zu den Paradoxien des modernen Wertesystems und den neuen kognitiven Mustern möchte ich die Leser auf das Kapt. IV 2, in *Soziologische Theorie der Gegenwartsgesellschaft* hinweisen. Ich gehe in diesem Zusammenhang auch auf die veränderte Grundsituation ein, die eine Resystematisierung der kognitiven Fähigkeiten erfordert.

MF: Wenn also diese westlichen Werte, im Grunde die der Aufklärung, in einer globalisierten Welt keine allgemeine Gültigkeit beanspruchen können, was bedeutet das für die politische Forderung nach Menschenrechten, die von den westlichen Demokratien mehr oder weniger konsequent vertreten wird?

G. Preyer: Luhmann war in seinem Artikel „Die Weltgesellschaft“ (1971) hellsichtig gewesen, da er erwartete, dass in der Weltgesellschaft der lernenden Anpassung ein strukturelles Primat zukommt und nicht mehr Normen (als Werte, Vorschriften, Zwecke), somit die normative Erzwingung von Zukunftszuständen, eine Leitorientierung für die Teilsysteme abgeben werden. Dieses Problem war Soziologen in den 1970er Jahre geläufig, es ist aber in den 1980er Jahren vergessen worden. Erst in der Epochenschwelle der 1990er Jahre wurde diese Einsicht wieder erinnert, ernst genommen und aus meiner Sicht auch bestätigt. Bei der Analyse der angesprochenen Anpassung stoßen wir auf ein besonderes Problem, dass sie nicht nur durch die Umwelt (durch Anpassungsdruck) selektiert wird, sondern der Erfolg von einer vorgängigen Anpassung an die Umwelt abhängt. Sie ist nicht trivial gegeben, sondern hängt von den Resonanzfähigkeiten sozialer, psychischer und organischer Systeme ab.

Wir sollten nicht mehr die Augen davor verschließen, dass sich das politische System grundsätzlich umgestaltet. In der Bundesrepublik Deutschland redet man auf dem Ist-Stand 2006

immer noch um den heißen Brei herum. Damit ist das Ausmaß angesprochen, in welchem es Zukunftszustände zu erzwingen vermag oder soll. Das betrifft auch seinen Austausch mit dem Rechtssystem. Der moderne demokratische Konstitutionalismus ergänzte Freiheit und Demokratie und verlieh dem Recht zugleich einen kollektiven Ausdruck. Es wird im Namen des Volkes (eines Dritten) Recht gesprochen. Das moderne politische System war von Anfang an unkontrollierbaren Fluktuationen ausgesetzt, die es nicht mehr durch die tradierten ethischen Institutionen und eine unbezweifelbare Statusordnung regulieren konnte. Demokratie als die Herrschaft des Volkes war eine Übergangsemantik des politischen Systems, welche die Stabilitätsbedingungen und -probleme des politischen Systems eher verschleiert hat. Gleichzeitig erzeugte die Positivierung des Rechts eine noch nicht bekannte Komplexität des politischen Systems, die neuartige Formen seiner Stabilisierung erforderte. Recht kann sich nur durch Entscheidung binden und damit stabilisieren. Das politische System ist dagegen auf den Interessenausgleich verwiesen. Es ist durch die Institutionalisierung von Regierung und Opposition und des Parteienmarkts von der Anlage her instabil. Man wird auch berechnete Zweifel daran haben, ob das für Deutschland typische „Synthesemodell“, eines verbandspolitischen Interessenausgleiches von Großorganisationen ein zukunftsfähiges Modell für die Organisation des politischen Systems Europas sein wird. Wettbewerbsmodelle haben sich eigentlich besser bewährt.

"Die größte Gefahr geht davon aus, dass sich die Situationslogik der atomaren Abschreckung des Kalten Krieges verändert hat"

Mittlerweile wird auch von Politikern die Illusion der Demokratie notiert, da die politische Entscheidungsfindung immer mehr in kleine Gruppen und Netzwerke verlegt wird. Das schließt eine andere Rhetorik im politischen System nicht aus. Vermutlich fühlen sich die Mitglieder dieser Netzwerke freier als vorher, da sie weniger politisch-staatlichen Normierungen unterworfen sind. Es wird ein „neuer Konformismus“ begünstigt und entstehen, der sozusagen eine Mitgliedschaftsbedingung für die Eingliederung und somit Teilnahme an sozialen Systemen ist. Deshalb habe ich auch vom „Mitmachen“ als einer neuen Mitgliedschaftsbedingung gesprochen. Auf einen anderen Gesichtspunkt möchte ich in diesem Zusammenhang aber noch aufmerksam machen, den man eher weniger thematisiert. Aus den sozialen Netzwerken und den Netzwerkmitgliedschaften lassen sich keine Strukturen gesellschaftlicher Integration ablesen. Vielleicht ist gerade das Gegenteil der Fall, da diese Netzwerke durch ihre Teilnahmebedingungen auch hoch selektiv sind und sich Vernetzungen nicht im soziologisch klassischen Sinne gemeinschaftsbildend auswirken.

Ein anderer Punkt ist, dass Korruption nicht mehr nur ein Problem der dritten Welt ist, sondern in den westlichen Gesellschaften angekommen ist. Auch wenn man nicht gegen Menschenrechte ist – für uns als Mitglieder der westlichen Kultur sind sie selbstverständlich – wird man nicht umhinkommen zu bemerken, dass sie nicht nur unterschiedlich interpretierbar sind, sondern dass sie auch politisch instrumentalisiert werden. Es gilt für sie, wie für alle Werte, dass sie so abstrakt wie möglich und so konkret wie nötig zu formulieren sind. Es liegen uns in der Tradition unterschiedliche Werttheorien vor, z.B. die des Neukantianismus und von Parsons, ihre Fassung als individuelle Einstellungen, aber auch der Ansatz von F. von Kutschera. Die Wertephilosophie ist eine typisch deutsche akademische Tradition. In ihr hat man von Werten als objektiven Entitäten gesprochen. Ich selbst neige dazu, Werte als Pseudogegenstände einzustufen. Das hat neuerdings Schnädelbach wieder hervorgehoben. Sie wirken nicht aus sich selbst, sondern sie bedürfen der Organisationen und der Werteaktivisten, die sie einwerben und durchsetzen. Dadurch sind ihrer Verwirklichung nicht nur enge Grenzen gezogen, sondern in ihrer Anwendung werden sie abgewandelt und unterschiedlichen Situationen angepasst. Das kann nicht nur dazu führen, dass sich die Werte blamieren, sondern

dass wir sie in den Ergebnissen ihrer Verwirklichung nur schwer wiedererkennen. Diesbezüglich sollten wir uns von der politischen Rhetorik nicht täuschen lassen.

Es lässt sich auch nicht ausschließen, dass sich in einem globalen Weltsystem mehrere kleine Machtimperien etablieren, wie es Guéhenno vermutet. Die größte Gefahr geht davon aus, dass sich die Situationslogik der atomaren Abschreckung des Kalten Krieges verändert hat, da sie nicht mehr in der uns bekannten Weise funktioniert. Die Verbreitung des Besitzes von Atomwaffen führt dazu, dass die Entscheidung über ihren Einsatz in den Händen von wenigen Personen liegt. Es lässt sich nicht mehr ausschließen, dass wir auch mit einem begrenzten Einsatz von Atomwaffen zu rechnen haben. Das würde unser westliches Selbstverständnis weitgehend verändern. Hinweisen möchte ich in diesem Zusammenhang auf D. Henrichs Buch *Ethik zum nuklearen Frieden* (1990), das man kaum zur Kenntnis genommen hat.

Das wird für Sie und ihre Leser eine schockierende Bemerkung sein. Im Unterschied zu Guéhenno gehe ich nicht davon aus, dass sich die Konflikte verringern werden und dass Konflikte ein nichthinnehmbares Mißverständnis sind. Das Gegenteil ist der Fall, wie wir seit Simmels Analyse des Streits wissen. Konflikte binden ihre Teilnehmer. Insofern kann man davon ausgehen, dass man Konflikte vermehren sollte, um Krieg zu vermeiden. Darauf hat K. O. Hondrich hingewiesen.

MF: Wenn es im globalen Weltsystem "keinen dominanten Akteur [gibt], der globale Steuerungsaufgaben übernehmen könnte" (S. 189), wäre bereits die Idee demokratischer, auf Konsens zielender Diskursprozesse nicht zu formulieren? Folglich wäre überhaupt "politischer Konsens nicht mehr die Leitorientierung" (S. 250) in einer solchen Welt. Wir wären also auch von einer Zentralidee der Aufklärung, dem "ewigen Frieden", so weit entfernt wie nie zuvor?

G. Preyer: Wir befinden uns mittlerweile in einer Situation, in der die Theorie sozialer Integration umgebaut wird. Es geht dabei nicht nur um eine Bewältigung der ökologischen, sozialen und kulturellen Probleme und um institutionelle Innovationen. Es geht auch nicht mehr darum, dem feindseligen Gruppenpartikularismus entgegenzuwirken. Die Frage nach der Integration der Weltgesellschaft kann somit nicht mehr die leitende Problemorientierung der Theorie sozialer Integration sein. Das Verständnis sollte sich dahingehend neu orientieren, dass Krisen, Konflikte, Kriege, somit begrenzte Negationen selbst eine integrative Funktion haben können. Es sind Situationen erhöhter sozialer Wahrnehmung und Bindung, der Ausnahmezustand sozialer Systeme in denen sie sich immer wieder erneuern. Der komfortable Inklusionsbereich integriert über reflexive Schleifen und hat dadurch seine für ihn typische Stabilität, er erzeugt aber keine starken Bindungen und Fixierungen. Gerade im Konflikt wird die soziale Bindung verstärkt intensiviert. Die Mitglieder sozialer Systeme treten aus ihrem Alltag heraus in eine intensive gegenseitige Wahrnehmung, und sie geraten unter einen dauerhaften Verhaltensdruck. Durch destruktive Schöpfung und schöpferische Zerstörung, wie es Schumpeter genannt hat, vollzieht sich die Selbstregulierung von Gesellschaft, an der jede Steuerung scheitert. Das erklärt auch, warum man nicht die Verbreitung eines Weltethos und Weltrechts erwarten sollte. Wir beobachten diesbezüglich gerade das Gegenteil, eine Regionalisierung des Rechts. Insgesamt gilt im Hinblick auf diese Problemstellungen, dass man als Soziologe kein Moralist ist. Erinnern möchte ich Sie auch an das, auf was Luhmann immer wieder aufmerksam gemacht hat, indem er danach fragt, wie man es mit dem Teufel halten möchte. Also jemandem, der Gott beobachtet. Man kann (auch) soziale Systeme immer unter anderen, unterschiedlichen Gesichtspunkten beobachten. Diesbezüglich gibt es keinen ultimativen Standpunkt. Wird die soziologische Theoriebildung reflexiv, so erkennen wir auf den höheren Stufen, dass auch die sozialen Funktionen der Teilsysteme kontingent sind. Vermutlich gehört es zu der Selbstselektion sozialer Systeme, dass sie Systeme sind, die sich selbst beobachten und sich auch immer wieder anders beobachten können.

"Der Strukturwandel wird zu einem Dauerzustand"

MF: Die Welt wird also weder friedlicher, noch gerechter. Die neuen Eliten werden keine "Verantwortung für die Unterstützung von Leistungsschwachen ausbilden" (S. 253). Ist all das zwangsläufig - lässt sich etwas dagegen tun, und wenn ja, was?

G. Preyer: Sie sprechen damit ein grundsätzliches sozialpolitisches und soziologisches Problem an, das man nicht ernst genug nehmen kann, für das es aber keine einfachen Lösungen mehr gibt. Es geht dabei um die Umwandlung des Wohlfahrtsstaats zum Wohlfahrtspluralismus.

Mit der Frage nach der „Zwangsläufigkeit“, Änderbarkeit, der Planung und Intervention sprechen Sie das Problem der Steuerbarkeit sozialer Systeme an. Steuerung heißt Differenzminimierung (in der System-Umwelt Differenz).

Lassen Sie mich kurz auf das Steuerungsproblem eingehen, um eine annäherungsweise Antwort auf ihre Frage zu geben. Die Differenz System-Umwelt kann nicht als Steuerungsunterscheidung gefasst werden und auch kein Steuerungsprogramm sein. Steuerung kann nur als ein Differenzminimierungsprogramm funktionieren und nicht als Steuerung des Gesellschafts-systems. Daran sind die Planifikationen gescheitert, ohne dass man sagen könnte, dass z.B. das politische System vom fortlaufenden Scheitern seiner Steuerungsversuche etwas gelernt hat. Das scheint seiner Systemrationalität und Selbstreferenz geschuldet, die sich gegenüber seinen eigenen Möglichkeiten systematisch blind macht. Steuerung scheitert durch die formale Organisation des politischen Systems, die umweltblind operiert und mit ihrer medialen Legitimation beschäftigt ist. Zudem führt Steuerung und Reform zur Steuerung der Steuerung und der Reform der Reform. Die selbstreflexive Schleife erzwingt dadurch eine Selbstbeobachtung, die ihre Umweltblindheit noch verstärkt.

Sie fragen mich aber vor allem danach, welche Konsequenzen aus der veränderten Grundsituation für die Sozialpolitik zu ziehen sind. Es betrifft dies von der *Soziologischen Theorie der Gegenwartsgesellschaft* aus beschrieben die Neufassung der Theorie der sozialen Integration. Die soziale Integration im Wohlfahrtsstaat war eine Synthese zwischen nationaler Solidarität, staatlicher Steuerung und wirtschaftlichem Wachstum. Globalisierung hat die sozialstrukturellen Voraussetzungen der sozialen Integration verändert, da die wohlfahrtstaatliche Integration in der uns vertrauten Weise nicht fortführbar ist. Insofern haben wir uns die Frage zu stellen, was soziale Integration nach dem Wohlfahrtsstaat heißt. Das betrifft nicht nur die veränderten wirtschaftlichen Wachstumsvoraussetzungen, sondern die Auflösung der nationalstaatlich homogenen Kultur. Für Europa bedeutet das z.B., dass wir uns die Modelle von Gesellschaften mit einer großen kulturellen, ethnischen und sozialen Heterogenität zu verdeutlichen haben, z.B. in den Vereinigten Staaten von Amerika. Das Kollektivbewußtsein wird nicht nur abstrakter werden, sondern wir werden, vor allem bei sich vergrößernden wirtschaftlichen Unterschieden, auch mit eruptiven Gegenreaktionen rechnen müssen. Wir beobachten schon lange einen zunehmenden Verlust des Institutionenvertrauens, das hängt vermutlich auch mit der Differenzierung der sozialen Milieus und der Interessen zusammen, die sich immer schwerer abstimmen lassen. Wir können davon ausgehen, dass wir uns auf dem Weg von einem sozialen zu einem eher liberalen Gesellschaftsmodell befinden. Der soziale Ausgleich wird in diesem Modell mehr von zivilgesellschaftlichen Vereinigungen, Wohlfahrtsunternehmen und den Kirchen herbeizuführen sein. Die soziale Integration durch zivilgesellschaftliche Vereinigungen wird aber keine flächendeckende soziale Integration zur Folge haben. Vermutlich werden wir auf lange Zeit mit Anpassungskrisen zu rechnen haben, da der Strukturwandel zu einem Dauerzustand wird. In den Bereichen, in denen die zivilgesellschaftliche soziale Integration nicht greift, wird der staatliche Ausgleich weiterhin erforderlich sein.

Das muß aber wiederum nicht heißen, dass Solidarität verschwindet, sondern sie wird umgestaltet. Sie könnte sich unter günstigen Umständen sogar vermehren. In der Gesellschaftsgeschichte des modernen Gesellschaftssystems ist gerade kein Solidaritätsschwund, sondern ein Wachstum von Solidarbeziehungen belegbar, wie wir es aus den traditionellen Gesellschaften nicht kennen.

MF: Wie werden sich diese Globalisierungsprozesse auf die Kultur auswirken? Einer der Abschnitte in Ihrem Buch, die mich persönlich am meisten beeindruckt haben, lautet: "Es spricht eher vieles dafür, dass in einem globalen Weltsystem die meisten Mitglieder nicht in einer Situation leben werden, die ihnen ein gelungenes (gutes) Leben nach westlichen Maßstäben in Aussicht stellt. Vielleicht sind Horrorfilme, Mysterie und die Science Fiction-Filme, die uns überfluten, der Ausdruck einer zeitlosen Zeit, in der sich die Mitglieder einer postmodernen Gesellschaft und Kultur ihres geschichtslosen Daseins vergewissern. Kulturelle Globalisierung ereignet sich als ein Fluss von bedeutungsvollen Objekten und Ideen, die ihre Bedeutung nur noch in ihrer Bewegung behalten" (S. 250). Ist die "zeitlose Zeit", die "Medienzeit" (S. 207), und was soll man sich unter ihr, dem "Fluss [...] von Objekten und Ideen" und der seinen Inhalten nur durch seine Bewegungen mitgeteilten Bedeutung, vorstellen?

G. Preyer: Mit der neuen Medienrealität wird die uns geläufige und interiorisierte soziokulturelle Topografie resystematisiert und zunehmend verlassen. Hinweisen möchte ich Ihre Leser auf die Untersuchungen von Götz Großklaus, *Medien-Zeit Medien-Raum. Zum Wandel der raumzeitlichen Wahrnehmung der Moderne* (1995), der die Umwandlung der Bildmedien durch die neuen medialen Maschinen untersucht hat. Gemeinschaftliche Erfahrungen werden bereits in der neuen Medienrealität gemacht. In jedem Augenblick werden Informationen in die digitalen Netze eingegeben. Interpretiert und organisiert werden sie durch die neue kognitive Zeit-Karte. Mittlerweile liegt eine Gleichzeitigkeit und Echtzeit der Beschleunigung der Informationsvernetzung vor. In dieser Medienrealität sind alle Ereignisse potentiell gleich-nah und gleich-zeitig. In dieser Realität haben Informationen und Ereignisse keinen Ort, sondern sie sind flüchtige Zeitpunkte. Von dort aus haben wir auch die Semantik zu reinterpretieren. Das Problem der Zeit und der Erhaltung von sozialen Systemen in der Zeit, ist in der Soziologie lange nicht angemessen untersucht worden. Es gehört zu den wirklich wichtigen Beiträgen von Luhmann zur Systemtheorie, die Zeitdimension in die Theorie sozialer Systeme eingearbeitet zu haben. Dauer ist ihr zentrales Bestandsproblem. Davon ist auch eine zeitgemäße Fassung der Sozialontologie betroffen. Man hat bis zur Gegenwart immer wieder auf eine Raumsoziologie und das Problem der Geopolitik zurückgegriffen, um die Konflikte innerhalb des globalen Weltsystems zu charakterisieren. Das geht teilweise auf Carl Schmitts Vortrag zum deutschen Juristentag aus dem Jahre 1939 zurück, obwohl bereits in den 1920er Jahren dieser Ansatz vertreten wurde. Diese Konzepte haben aber durch das Paradigma der Systemforschung ihre gesellschaftstheoretische Erklärungskraft verloren. Damit möchte ich nicht behaupten, dass vom Standpunkt der sozialen Systeme aus gesehen geopolitische Optionen nicht auch eine Rolle spielen.

"Die zeitlose Zeit findet vor dem Bildschirm statt"

Lassen Sie mich bitte Ihre Frage eher durch einen Hinweis auf die Funktion der Öffentlichkeit annäherungsweise beantworten, da diese Funktion auch unsere Verständigungsgrundlagen betrifft. Daran lässt sich verdeutlichen, warum Konsens gesamtgesellschaftlich nicht mehr die Leitlinie, auch der Sozialpolitik, sein kann.

Öffentliche Medien sind soziale Systeme der gesellschaftlichen Beobachtungen und der Realitätskonstruktion von Gesellschaft, die gleichzeitig durch ihre besonderen Teilnahmebe-

dingungen strukturell auf Wirkungen, Imponierungen und Differenzenerfahrung angelegt sind. Die Gesellschaft kann sich zwar durch dieses soziale System selbst beobachten, in ihr mögen auch Systemrationalitäten zum Zuge kommen, aber sie kann diese gerade nicht stabilisieren. Systemtheoretisch liegt es nahe, Öffentlichkeit als Umwelt der Teilsysteme des Gesellschafts-systems einzustufen. Sie ist dann auch über Interpenetrationszonen in die Funktionssysteme einbezogen. Luhmann hebt z.B. hervor, dass das nicht zwangsläufig zu generalisierten Gesichtspunkten der Handlungsorientierung zu führen braucht. Funktional äquivalente Strategien sind Geheimhaltung, Opportunismus und Heuchelei.

Die zeitlose Zeit findet vor dem Bildschirm statt; sie verändert unsere Selbst- und Fremderfahrung. Mittlerweile sind bereits durch die Kommunikationssysteme der modernen Technologien unheimliche Gäste eingetreten. Denken Sie auch daran, dass sich die Gewaltkonsumption über das Internet bei Jugendlichen immer mehr verbreitet. Meine Generation hat noch Bilder von Fußballspielern, wie z.B. von Fritz Walter, gesammelt, die sportliche Vorbilder waren. Bei Jugendlichen verbreitet sich ein Haßpotential, das dazu führt, dass sie immer mehr Gewalt konsumieren. Überlegen Sie sich, dass man über ein Handy nicht nur telefoniert, sondern dass man mit ihm auch Zugang zum Internet hat. Filme können auf einen Wechseldatenträger gespeichert und auf das Handy übertragen werden. Die Jugendlichen kennen sich im Internet besser aus als ihre Eltern und Lehrer, so dass Internetsperren schwer Erfolg haben. Das Handy wird zum Multimediagerät mit allen Vor- und Nachteilen, die das mitsich bringt. Killerspiele werden aus dem Internet heruntergeladen und auf dem Schulhof getauscht. Auch für Minderjährige ist es kein Problem, sie über Tauschbörsen zu erwerben. Das Hauptproblem ist, dass man den Zugang dazu im Zeitalter des Internets zwar erschweren, aber nicht mehr unterbinden kann. Man kann das Internet nicht wie die Schließfächer an einem Bahnhof verwalten. Das wird schon im Ansatz scheitern.

MF: Wenn der Universalisierungsanspruch der traditionell-modernen Philosophie und Soziologie, aber auch etwa der Literatur, aufgegeben werden muss, so wird sich das doch zwangsläufig auf das Selbstverständnis der Philosophie und Gesellschaftswissenschaften, auch jedoch auf den kulturellen Bereich auswirken? Was bedeutet das für die Figur des Experten oder Intellektuellen und des literarischen Autors, dessen Werke bislang immer noch den Ideen von Kritik und Sinn-Entwicklung verpflichtet sind?

G. Preyer: Das Cartesianische Paradigma in der Philosophie war eine Grundlegungsphilosophie. Man suchte nach einem Fundament, auf dem man das Wissen aufbauen kann. Das ist mittlerweile veraltet. Der amerikanische Philosoph Donald Davidson beansprucht z.B., das Cartesianische und empiristische Paradigma in der Philosophie endgültig zu schließen. Das mag umstritten sein und Philosophen haben sicherlich gute Gründe, wie z.B. R. Schantz, an der Cartesischen Intuition festzuhalten, dass verschiedene Dinge und Ereignisse Erlebnisse mit qualitativ demselben phänomenalen Gehalt verursachen, aber unser (wissenschaftliches) Wissen wird nicht mehr aristotelisch und nicht mehr mit L. Reinholds Satz vom Bewusstsein (wir haben ein geschlossenes Bewusstsein) zu begründen sein. Versionen dieses Satzes finden sich bei H. Schmalenbach und N. Hartmann. Diesbezüglich sind (für uns) Letztbegründungen historische Positionen. Es stellt sich z.B. in der Erkenntnistheorie immer die Frage, wie hoch der Preis für die Wahl ihrer Instrumente ist und was man mit ihnen erreicht. Denken Sie z.B. daran, dass, wenn man die zweiwertige Logik durch eine drei oder n-wertige ersetzt, man das leistungsfähigste und besterforschte Instrument aufgibt. Sie haben sich zu fragen, wie leistungstark das neue Instrument ist und was sie mit ihm erreichen. Es ist natürlich, auch philosophisch, nicht verboten, eine andere als die zweiwertige Logik zu verwenden und zu ersinnen.

Philosophie ist mittlerweile eine Fachwissenschaft. Es hängt von grundlegenden Entscheidungen ab, in welchem Paradigma man arbeitet. Universalistische Ansprüche im Sinne der

Philosophie Hegels oder einer Universalgeschichte, mit der noch Max Weber liebäugelte, wird man diesbezüglich nicht mehr stellen. Mit der Distanz zu Universalismen und den verschiedenen Versionen von Grundlegungen in der Erkenntnistheorie möchte ich aber keinen populären Relativismus nahelegen, da man, wie es Quine hervorgehoben hat, ihn nicht vertreten kann, ohne zugleich über ihm zu stehen. Die Philosophie wird nicht untergehen und auch als akademisches Fach überleben. Es spricht empirisch gar nichts für das Ende der Philosophie. Eher ist das Gegenteil der Fall. Im Projekt der Protosociology haben wir z.B. über Davidsons Philosophie ein Projekt durchgeführt. Hinweisen möchte ich Sie und ihre Leser auch auf mein Buch *Donald Davidsons Philosophie. Von der radikalen Übersetzung zum radikalen Kontextualismus*, Humanities-Online 2001.

"Man mag mit Spitzwegs armem Poeten sympathisieren, er ist aber eine unzeitgemäße Erscheinung und kein Projektionsobjekt mehr"

Wir befinden uns zur Zeit in einer Situation global angelegter Untersuchungen, die neue Einsichten versprechen. Es betrifft dies z.B. den Zusammenhang der Analyse des Wahrheitsbegriffs (als eines semantischen Begriffs) mit der Erkenntnistheorie und Philosophie des Geistes. Von dort aus lässt sich auch die journalistisch populär gewordene Diskussion über Neurophysiologie und Freiheit (Verantwortung) etwas anders anschneiden. Das könnte zu einer Verringerung des immer wieder feststellbaren aneinander Vorbeiredens führen, das wir in dieser Auseinandersetzung beobachten. Da Sie mich auch auf das Selbstverständnis der Gesellschaftswissenschaften ansprechen, so hat mich immer Max Webers Wertfreiheitsanspruch überzeugt. Auch H. Putnams Kritik an dieser Forderung in *Vernunft, Wahrheit, Geschichte* (1981) halte ich für unzutreffend. Ich erinnere mich noch an ein Seminar von Schnädelbach zu diesem Problem in der Mitte der 1970er Jahre, in dem darüber heftig gestritten wurde. Dabei ist die Antwort auf die Wertfreiheit der Wissenschaft so einfach, wie einleuchtend: Objekttheoretisch wertet der Wissenschaftler nicht, welchen metatheoretischen Wertungen er auch immer verpflichtet sein mag und zu welchen faktischen Wertungen er im Alltag neigt. Die Soziologie hat nicht die Aufgabe, etwas zu verändern, sie kann uns aber unterschiedliche und neue Beobachtungsweisen anbieten. Das könnte uns vor Kurzschlüssen bewahren und für veränderte Problemlagen sensibilisieren.

Dem Künstler hat man immer nachgesagt, dass er seine eigene Welt erschaffen kann. Das ist vor dem Hintergrund des Prager Strukturalismus nicht mehr so überzeugend. Wir sollten den Künstler nicht mit der Bereitstellung von Sinn für uns belasten. Man mag ein Bedürfnis danach haben, und die Verklärung des Künstlers ist keine schlechte Marktstrategie und wird von dem interessierten Publikum erwartet. Picasso hat das z.B. virtuos gehandhabt. Nimmt man das allzu ernst, so hat man damit nicht viel an Einsicht über Kunst und Künstlerschaft gewonnen. Kunstwerke entstehen vermutlich aus Widerstand gegen die Zeit. Die Künstlerschaft ist vielleicht ähnlich zu charakterisieren, wie Jünger die Autorenschaft beschreibt. Ähnlich verhält es sich aus meiner Sicht mit den Intellektuellen. Auch ihnen hat man in der Vergangenheit zu viel zugemutet. Dabei wurde oft ihre sozial problematische (periphere) Lage übersehen, die die Form ihrer Radikalität erklärt. Parsons und seine Forschungsgruppe haben dazu lehrreiche Untersuchungen vorgelegt. Ihre besondere soziale Lage machte sie zugleich zu Projektionsobjekten. Wer möchte sich dem schon aussetzen!? Die Traditionen der Wertschätzung des Intellektuellen sind z.B. in Frankreich und Deutschland unterschiedlich. In Frankreich hat der Intellektuelle einen höheren sozialen Status als in Deutschland. De Gaulle sagte anlässlich der Unruhen in Paris 1968: „Einen Sartre verhaftet man nicht“. Darin äußerte sich eine entsprechende Wertschätzung bei einer weitgehenden politischen Nichtübereinstimmung. T. Mann wollte z.B. kein Intellektueller sein. Intellektuelle standen in Deutschland schnell unter Generalverdacht des Negativen schlechthin, des Unnützen und Parasitären, so

wie die Juden. Das hat sich mittlerweile geändert, da sich der Typus des Intellektuellen, auch der des Bohemiens und seines sozialen Milieus überlebt hat. Man mag mit Spitzwegs armem Poeten sympathisieren, er ist aber eine unzeitgemäße Erscheinung und kein Projektionsobjekt mehr.

Was den Universalisierungsanspruch der westlichen Kultur betrifft, der von Soziologen immer wieder angenommen wird, so möchte ich Sie auf eine Beobachtung aufmerksam machen, die mir zu denken gibt. Man sagt bereits, wenn man im globalen Geschäft dabei sein möchte, so sollte man Chinesisch lernen. In Frankreich z.B. fürchtet man mittlerweile die Chinesen mehr als den Teufel. Es ist die Rede davon, dass sie Paris aufkaufen. Chinesen sind in Frankreich das erfolgreichste Netzwerk. Inwiefern ist das für Universalisierungsansprüche von Soziologen von Interesse? Angesprochen ist damit die Analyse der Solidaritätsvariable sozialer Systeme als ein Kernforschungsbereich der Soziologie. Die Chinesen bleiben unter sich und verhalten sich gegenüber ihrer sozialen Umwelt opportunistisch, d.h. es liegt eine Kohäsion dieser Netzwerke nach innen und eine Flexibilität nach außen vor. Sie haben viele Gesichter. Das hatte bereits Max Weber in seiner Chinastudie erkannt und für das verbreitete Misstrauen in China und die in diesem Kulturkreis verbreitete Ritualisierung der Kommunikation eine Erklärung angeboten. Ihre Solidaritätsvariable ist auf die Verwandtschaft eingeschränkt und erweitert sich auf den Clan und auf die chinesischen staatlichen Organisationen. Offensichtlich hat der Universalitätsanspruch der westlichen Kultur, den Soziologen bis heute immer wieder annehmen, naheliegende Grenzen. Es spricht vieles dafür, dass der Universalitätsanspruch auf das Verwandtschaftssystem angewiesen ist und durch es gestützt wird. Die westliche Kultur steht mit solchen Ansprüchen nicht alleine auf der Bühne des Welttheaters, der Islam ist nicht weniger universalistisch orientiert.

Ihre Frage spricht nach meinem Verständnis noch ein anderes Problem an, das der Reflexionskultur als einer Lebensform. Es sind immer wieder Zweifel geäußert worden, ob die Reflexionskultur der Moderne ein wirklich begehbarer Weg für die Mitglieder sozialer Systeme ist. Auch wenn ich nichts gegen sie habe, so sind doch Gehlens und Schelskys Problematisierungen der Institutionalisierbarkeit der Dauerreflexion nicht so ganz von der Hand zu weisen. Man hat immer wieder dazu geneigt, diese Problematisierungen in die konservative Ecke zu stellen. Damit macht man es sich dann doch etwas (zu schnell) zu einfach. Das ist aber eine Sache der Erfahrung (-en), die einem niemand abnehmen kann.

In diesem Kontext gibt es auch noch ein soziologiegeschichtliches Forschungsdesiderat, den Zusammenhang von Gehlens Institutionentheorie und Luhmanns Systemtheorie, der noch in den 1970er Jahren präsent war, noch einmal näher zu untersuchen, obwohl Luhmann im Fortgang seiner Ausarbeitung seiner System- und Gesellschaftstheorie den Institutionenbegriff für die soziologische Theorie für nicht tragfähig hielt. Das ist auch deshalb von Interesse, da der Institutionenbegriff in der Soziologie nicht ausgestorben ist und er in unterschiedlichen Traditionen der soziologischen Theorie fortlebt.

"Wir befinden uns aber insofern in einer verschärften Problemsituation, als sich die Frage stellen lässt, wie man mit dem Teufel verfahren möchte"

MF: Mutet es nicht äußerst seltsam an, dass gerade in einer globalisierten Welt "das Ende der Inklusionslogik, somit der Allinklusion" (S. 256) eintritt, also der normative Begriff der "Menschheit" zerfällt? Die Ideen und Werte der Moderne gehen unter - und, wie wir gehört haben, zurecht. Wir möchten Sie zum Abschluss fragen, wie Sie persönlich den ungeheuren Wechsel, die Transformation all unserer Vorstellungen und Ideale empfinden und erfahren. Könnte einen nicht ein Gefühl von Tragik erfassen angesichts dessen, dass der unabsehbare Fortschritt kommunikativer Technik in der Evolution der funktionalen Differenzierung gesellschaftlicher Teilsysteme sich gegenüber dem, was einmal "menschliche Subjekte" hieß,

zunehmend gleichgültig verhält? Oder wäre selbst ein solches Gefühl noch den Parametern der Moderne verhaftet, mithin kein adäquater Ausdruck der heutigen Situation?

G. Preyer: Der normative Begriff der Menschheit und des anderen ist in der deutschen Tradition durch Schiller und Humboldt inspiriert. Davon trennt uns mittlerweile mehr, als uns lieb sein mag. Heidegger hat in seinem *Humanismusbrief*, der eine Antwort auf A. Camus sein soll, und in seiner Antwort auf Jüngers *Über die Linie* in *Zur Seinsfrage* in der deutschsprachigen Philosophie die Frage nach dem Menschen zugespitzt, da wir uns nach seiner Sicht in der Hochzeit des Nihilismus befinden. Wir befinden uns somit nicht, wie es Jünger nahelegte, *trans linea*, sondern *über* der Linie. Vielleicht befinden wir uns aber in einer Situation, die Jünger in der Folge der Erfahrung des Endes des Ersten Weltkrieges und seiner Folgen als Magischen Nullpunkt bezeichnet hat.

Was der Mensch ist, lässt sich danach nicht so ohne weiteres beantworten. Die *essentia humana* wird in dieser Tradition destruiert und damit entdinglicht. Die Frage nach dem Menschen konnte deshalb anders gestellt werden. N. Altwicker hat über dieses Thema in den 1970er Jahren immer wieder am philosophischen Seminar in Frankfurt a. M. Veranstaltungen abgehalten. In diesem Zusammenhang ist auch der Antihumanismus von Foucault zu erwähnen. Das Problem des Nihilismus war auch das Leitmotiv von Emil Ciorans *l'existence sans résultat*, und sein zugespitzter Antihumanismus war theologisch motiviert. Das Problem des Nihilismus ist auch in anderen Kulturkreisen bewusst geworden, z.B. ist Yukio Mishimas Tetralogie *Das Meer der Fruchtbarkeit* (1969, 1971) und seine Version des Mahayana Buddhismus der Versuch der Einnahme einer Gegenposition.

Für einen theoretischen und praktischen Humanismus mag das nicht überzeugend sein. Er wird diese Haltungen und Äußerungen, auch die antizivilisatorischen Affekte Wittgensteins, als Idosynkrasien einstufen und nach wissenssoziologischen Erklärungen für diese Haltungen suchen. Dagegen ist auch nichts einzuwenden. Wir befinden uns aber insofern in einer verschärften Problemsituation, als sich die Frage stellen lässt, wie man mit dem Teufel verfahren möchte. Die begriffliche, philosophische Rekonstruktion des Menschen ist noch nicht zu ihrem Ende gekommen. In der Wahrnehmung des Alltags stellt sie sich in der Regel nicht bzw. sie stellt sich nur in der Systemrhetorik, da Kommunikationen das Selbst- und Fremderleben des Leibes und das Zusammenspiel von Kognition und Emotion zu bewältigen, zu kanalisieren und zu neutralisieren haben. Wir sind auf unsere leibliche Befindlichkeit und die entsprechenden Stimmungen immer zurückgeworfen, denen wir nicht entfliehen können, und sie sind, so wie unser Bewusstsein, nicht in die Umwelt verlängerbar. Insofern liegt es nahe, Luhmann zuzustimmen, dass wir uns der Rede vom Menschen in der Theoriebildung enthalten sollten. Aber vielleicht bin ich bei dieser Frage auch zu stark von Valéry's *Monsieur Teste* und Camus *L'Étranger* beeinflusst, wodurch mir eine andere Betrachtungsweise erschwert wird. Manchmal gelingt es zwar, seine eigenen Blockaden zu verflüssigen, aber die Lebenszeit ist zu kurz und die individuellen Lerninnovationen sind durch Alter, soziale Lage, kognitive und mentale Restriktionen, aber auch durch Organisationen begrenzt, so dass man damit nicht durchgängig erfolgreich sein kann.

Wenn ich dem von Ihnen angesprochene Problem noch etwas nachgehen darf, so möchte ich darauf aufmerksam machen, dass uns seit dem Ende des 18. Jahrhunderts die Populationstheorie zur Verfügung steht, die nahelegt, dass für die Reproduktionsbedingungen und -strategien von Populationen ihre Motive irrelevant sind. Populationen haben sich zu sozialen Systemen zu formen, soll die Differenz zwischen ihren Mitgliedern und der Umwelt bewusst werden und thematisierbar sein. Es liegt aus meiner Sicht deshalb nahe, die Beobachtungsperspektive im Hinblick auf Menschliches zu verändern. Luhmann hat immer wieder darauf hingewiesen, dass Menschen keine Bestandteile von sozialen Systemen sind. Durch diese Annahme hat sich die Gesellschaftstheorie systematisch blockiert. Damit ist die Autonomie des Sozialen und die Selbstselektion/Selbstkonstitution sozialer Systeme angesprochen. Darauf gebe ich in *Soziolo-*

gische Theorie der Gegenwartsgesellschaft eine besondere Antwort. Als Menschen (physiopsychische Systeme) gehören wir zur Umwelt sozialer Systeme. Das sollte uns veranlassen, die Beobachtungseinstellung zu wechseln und die Frage nach dem Menschen aus der System-Umwelt Differenz zu stellen. In der Umwelt sozialer Systeme kann man sich sicher auch gut einrichten. Individualität und Menschsein ist im Hinblick auf soziale Systeme exklusiv und nicht inklusiv. Das wird andere Beobachtungen bereitstellen.

"Das „ora et labora“ oder auch „meditiere und arbeite“ könnte ein Fluchtpunkt sein, damit man sich besser zurechtfindet"

Wenn Sie mir zu Ihrer Frage eine persönliche Äußerung erlauben, so möchte ich anmerken, dass ich immer wieder das Gefühl hatte, mich in einem Leben zu befinden, in das ich nicht hineingehöre. Mir begegneten auch diesbezüglich Einstellungsgenossen. Unsere Kommunikation federte diese Stimmung in ihren denkbaren und oft zwangsläufig eintretenden dramatischen Auswirkungen ab. Vielleicht ging von dieser Einstellung das Interesse an der Dichtung Mallarmés aus, die auf das Alleinsein mit der Sprache hinausläuft. Lyrik bedeutet für ihn ontologische Einsamkeit. Die Nähe zum Unmöglichen ist deshalb eine Nähe zum Schweigen. Das erinnert bereits an Wittgensteins Mystik. Damit kann man aber nicht leben, es bedarf dazu der Objektbeziehungen. Das „ora et labora“ oder auch „meditiere und arbeite“ könnte ein Fluchtpunkt sein, damit man sich besser zurechtfindet. Insofern ist, wie es A. MacIntyre darstellt, nicht Nietzsche und Trotzki, sondern der heilige Benedictus an der Tagesordnung. Das könnte auch dann gelten, wenn man kein religiöser Mensch ist und einem eine diesbezügliche Musikalität fehlt.

Es geht bei der angesprochenen Einstellung und Lebensform auch um Achtsamkeit im Umgang mit anderen und sich selbst. Insofern möchte ich Ihnen und Ihren Lesern Mut machen. Die Geschichte ist nicht zu Ende. Das kann man nur annehmen, wenn man geheimer Hegelianer ist. Jede heranwachsende Generation hat ihr eigenes Recht, ihren Weg unter veränderten Voraussetzungen zu finden und die Erfahrungen der Generationen sind oft schwer abzustimmen. Bei aller Schwarzmalerei, die meine Antworten auf Ihre Fragen nahelegen, mache ich immer wieder mit meinen Studenten, Kollegen, im Freundeskreis und mit meiner jungen, romantischen Lebensgefährtin positive Erfahrungen, die mich ermutigen und die ich gerne weitergebe. Insofern bekommt der Satz Rimbauds „Ich ist ein anderer“ für mich noch eine ganz andere Bedeutung.

Betrachten Sie bitte meine biographischen Äußerungen im Rahmen des Interviews nicht als eine Beschreibung dessen, wie es eigentlich gewesen ist, sondern mehr als eine Selektionsperspektive, die sich mir aufdrängt. Soziologische Aufklärung heißt auch, dass wir nicht mehr Universal-, sondern Systemgeschichte schreiben, und unseren biographischen Erinnerungen fehlt eine ultimative Basis. Sie sind immer zu einem handhabbaren Erlebnisbesitz kleinzuarbeiten. Diesbezüglich geht es ihnen wie der Wahrnehmung, die eine Präferenz für mittelgroße Entitäten hat. Auch hier schreiben wir Systemgeschichte. Dazu gehört, dass unser systemisches Vorverständnis im Alltag der sozialen Systeme die Interpretationstheorie von Geschichtsschreibung und unsere Beobachtungsweise mit vorgibt. Insofern gehört die doppelte Hermeneutik, auf die Giddens aufmerksam gemacht hat, nicht nur zur Gegenstandskonstitution der Soziologie, sondern auch der Geschichtswissenschaft und der Biographieforschung.

Das Gespräch führte Max Lorenzen