

Suhrkamp Verlag

Leseprobe



Nassehi, Armin
Der soziologische Diskurs der Moderne

© Suhrkamp Verlag
suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1922
978-3-518-29522-9

suhrkamp taschenbuch
wissenschaft 1922

Wie funktioniert eigentlich die Soziologie? Vor welchem Publikum bewährt sie sich? Wie konstruiert sie ihren Gegenstand? Und welche Probleme löst sie, die wir ohne sie nicht hätten? Nassehis Antworten ergeben weder eine Geschichte noch eine systematische Darstellung der Soziologie. Es geht ihm vielmehr um eine *Kritik der soziologischen Vernunft*. Das zentrale Verfahren ist daher das der klassischen (Erkenntnis-)Kritik – einer Kritik, die die Bedingungen auslotet, durch die soziologisches Denken möglich wird. Neben einer *Kritik der reinen Soziologie* geht es auch um eine Kritik der *handelnden*, der *authentischen*, der *operativen* und der *gesellschaftlichen* Vernunft. Diese Rekonstruktion führt zu einem Konzept einer *Gesellschaft der Gegenwart*, das den veränderten Bedingungen einer Gesellschaft Rechnung tragen soll, die selbst nicht mehr an die Konstruktionen ihrer soziologischen Vernunft glaubt.

Armin Nassehi ist Professor für Soziologie an der Ludwig-Maximilians-Universität München.

Zuletzt erschienen im Suhrkamp Verlag: *Geschlossenheit und Offenheit. Studien zur Theorie der modernen Gesellschaft* (stw 1636), *Utopie und Moderne* (hg. mit Rolf Eickelpasch, stw 1162) und *Bourdieu und Luhmann. Ein Theorienvergleich* (hg. mit Gerd Nollmann, stw 1696).

Armin Nassehi
Der soziologische Diskurs
der Moderne

Suhrkamp

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische
Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1922

Erste Auflage 2009

© Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 2006

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere das der Übersetzung,
des öffentlichen Vortrags sowie der Übertragung
durch Rundfunk und Fernsehen, auch einzelner Teile.

Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form
(durch Fotografie, Mikrofilm oder andere Verfahren)
ohne schriftliche Genehmigung des Verlages reproduziert
oder unter Verwendung elektronischer Systeme
verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

Umschlag nach Entwürfen

von Willy Fleckhaus und Rolf Staudt

Druck: Druckhaus Nomos, Sinzheim

Printed in Germany

ISBN 978-3-518-29522-9

Inhalt

Vorwort	11
<i>Einleitung</i>	13
<i>1. Kapitel</i>	
<i>Kritik der reinen Soziologie</i>	25
Die Soziologie und ihr Publikum	26
Gesellschaft als Arena	33
Die Empirisierung des inneren Zwiegesprächs der Vernunft im <i>Philosophischen Diskurs der Moderne</i>	41
Der soziologische <i>frame of reference</i>	46
Soziologische Sprecherpositionen – Adorno, Habermas und Beck	52
Resümee: Kritik der reinen Soziologie	62
<i>2. Kapitel</i>	
<i>Die Dekonstruktion des Subjekts:</i>	
<i>Kritik der handelnden Vernunft</i>	67
Apologie und Kritik des Handelns	68
Welches Subjekt wird verabschiedet?	80
Dezentrierungen	93
Die soziologische Arbeit des Begriffs	99
Der Auftraggeber des Handelns	105
Verkürzungen: kulturalistisch und situationistisch	114
Exkurs: Der methodologische Individualismus und seine situationistische Verkürzung	118
Verkürzungen: soziitär	125
Die Praxis der Bewährung	133
Ein alternativer Diskursstrang	141
Resümee: Kritik der handelnden Vernunft	149
<i>3. Kapitel</i>	
<i>Das Besondere des Besonderen:</i>	
<i>Kritik der authentischen Vernunft</i>	159
Die Multiplikation von Sprechern	163

Apologie der authentischen Vernunft	168
Ethik der Authentizität	181
Kritik der Teilnehmerperspektive – die Vergegenständlichung des Sozialen	191
Die Dekomposition der Handlung	198
Die Disziplinierung des Authentischen	208
Authentische Praktiken – der <i>practical turn</i>	219
Resümee: Kritik der authentischen Vernunft	226

4. Kapitel

Die Temporalisierung des Besonderen:

<i>Kritik der operativen Vernunft</i>	233
Die Temporalisierung des Sozialen	234
Habitus und <i>blind spots</i>	241
Sozialer Sinn	250
Kommunikation als empirischer Operator	260
Ordnungen des Operativen – die Verringerung von Unwahrscheinlichkeit	269
Inclusio – illusio	276
Die Dekonstruktion des Systems. Oder: Die Differenz von Identität und Differenz	285
Resümee: Kritik der operativen Vernunft	292

5. Kapitel

Das Besondere des Allgemeinen:

<i>Kritik der gesellschaftlichen Vernunft</i>	297
Die Metapher des Vertrags	299
Die Metapher des Organischen	307
Die Politisierung des Problems gesellschaftlicher Ordnung	314
Die Funktion des Politischen	322
Die doppelte Normativität der »soziologischen« Moderne	335
Die Erfolgsgeschichte der gesellschaftlichen Moderne und ihre dunkle Seite	342
Resümee: Kritik der gesellschaftlichen Vernunft	350

6. Kapitel

<i>Die Gesellschaft der Gegenwart</i>	359
Zwei Diskursstränge	374

Gegenwart als Bezugsproblem – die losen Enden der »Kritik der soziologischen Vernunft«	374
Gesellschaft als operativer Begriff	385
Differenzierung (in) der Gesellschaft	396
Gesellschaft als Horizont	407
Exkurs: Die Horizonte der <i>multiple modernities</i>	413
Eine postsoziale Gesellschaft?	418
Die Funktion der Gegenwart und die Gegenwart der Funktion	430
 <i>Epilog</i>	
<i>Das Ende der »soziologischen« Vernunft?</i>	441
Literaturverzeichnis	449
Namenregister	477

In memoriam
Steffani Engler
1960-2005

Vorwort

Den *soziologischen Diskurs der Moderne* beschreiben zu wollen ist sicher ein unbescheidenes Ansinnen. Ich bin mir dessen bewusst. Manches ist wohl überzeichnet, vieles bleibt völlig ausgeklammert, nicht wenig ist sicher nicht haltbar. Womöglich lässt sich dem Text wenigstens entnehmen, dass erzählte Geschichten sich weniger am erzählten Gegenstand orientieren als an der Praxis ihrer eigenen Erzählung. Gelungen wäre sie dann, wenn man aus der Geschichte lernen kann, dass dies kein Mangel ist, sondern an sich selbst beobachtbar macht, dass Praxisformen je nur die Probleme lösen können, die sie sich selbst zumuten und konstruieren. Ich hoffe jedenfalls, dass am Text etwas von dieser Praxis deutlich wird, eine Selbstbeschreibung der Soziologie anzufertigen, die letztlich nur der Formvorschrift ihrer selbst genügen kann.

Viele der hier vorgetragenen Gedanken habe ich in verschiedenen Publikationen, auf Tagungen und vielfältigen Diskussionen und Korrespondenz mit Kolleginnen, Kollegen, Studierenden und Mitarbeitern getestet und ausprobiert. All diesen Personen danke ich für ihre wissentliche und unwissentliche Hilfe bei der Genese des Textes. Ich erwähne sie nicht nur ihrer Zahl wegen nicht namentlich – mit wenigen Ausnahmen: Irmhild Saake danke ich für die intensive Zusammenarbeit der letzten Jahre, die auch in diesem Buch erhebliche Spuren hinterlassen hat. Ein ganz besonderer Dank gilt Norbert Müller für seine ungewöhnliche Unterstützung des Vorhabens. Bernd Stiegler vom Suhrkamp Verlag danke ich für die überaus hilfreiche und freundliche Begleitung von der Konzeption bis zum endgültigen Text.

Von Steffani Engler, einer alten Freundin aus früheren münsteraner Tagen und schließlich Kollegin an der Münchner Universität der Bundeswehr, hätte ich mir das Manuskript so gerne um die Ohren hauen lassen – und sie hätte es getan. Steffani ist im Januar 2005 in München viel zu jung an den Folgen einer heimtückischen Krankheit gestorben. Ihrem Andenken ist dieses Buch gewidmet.

München, im November 2005

Armin Nassehi

Einleitung

Vom *soziologischen Diskurs der Moderne* zu sprechen enthält eine merkwürdige Verdoppelung: Der soziologische Diskurs ist per se ein moderner Diskurs, was etwa Peter Wagner (1995, S. 9) von einem *Pleonasmus* sprechen lässt. Frühere Epochen kennen keine Soziologie, und womöglich kennt die Soziologie auch keine früheren Epochen. Das heißt nicht, dass die Soziologie nicht frühere gesellschaftliche Formationen zum Gegenstand hätte, aber sie beobachtet diese stets mit einer Nomenklatur, die eine moderne Nomenklatur nicht nur deshalb ist, weil sie sich in der Zeit der Moderne ereignet, sondern weil das Gesellschaftliche erst einem modernen Beobachter *als Gesellschaftliches* erscheint. Wohl deshalb geraten der Soziologie, nicht nur der frühen Soziologie, frühere Epochen zu merkwürdigen Projektionen, mit denen Probleme der Gegenwart gelöst werden, wie das mit Projektionen eben so ist. Warum erscheint nahezu allen Klassikern der Soziologie die Ressource Sinn knapp? Man denke an Weber und Durkheim über Simmel und Tönnies bis zu Habermas' Diagnose der Pathologien der Moderne. So unterschiedlich diese Theorien daher kommen, so ähnlich projizieren sie eine Modernitätsdiagnose auf eine Vergangenheit, die allzu sehr von jener Modernitätserfahrung lebt. Denn dass die Ressource Sinn in früheren Gesellschaftsformationen wirklich üppiger vorhanden war, lässt sich bestreiten. Dass Sinnformen aber *als Sinnformen* erscheinen, hat wohl damit zu tun, dass man sie unterscheiden kann – von anderen Sinnformen. Und schon wird er knapp, der Sinn. Der *soziologische Diskurs der Moderne* ist also in der Tat ein moderner Diskurs, und er schließt an den *philosophischen Diskurs der Moderne* insofern an, als er in eigentümlicher Weise darauf stößt, dass es zwar »der Mensch« ist, der als Sinnträger fungiert und also mit der Diversifizierung von Sinn nun über jenen Sinn zu entscheiden beginnt, der die »Fäden seines Lebens« hält. Zugleich aber wird gerade die Diversifizierung, die Zurechenbarkeit von Sinn und nicht zuletzt die Beobachtung, dass es Interessen, Verhältnisse, Herkünfte und Kultur(en) sind, die den Sinn sinnhaft erfahrbar machen, zur Grundlage einer Erfahrung, die nicht mehr wirklich daran glauben kann, dass es »der Mensch« ist, der da als Träger fungiert. Worauf

ich anspiele, ist natürlich Jürgen Habermas' großartige Rekonstruktion des *Philosophischen Diskurses der Moderne* (Habermas 1985a). Habermas rekonstruiert hier die philosophischen Bemühungen des 20. Jahrhunderts als wenigstens implizite oder potentielle Kritik der Subjektphilosophie. Habermas war es darum zu tun, Kriterien der knappen Ressource Sinn nicht allein auf seinen Träger, das Subjekt, zuzurechnen, sondern die Vernunft nun in der Sprache, in intersubjektiven Strukturen und in der Praxis der Kommunikation zu lokalisieren – und zwar nicht nur als ein mögliches Telos sprachlicher Verständigung, sondern als unveräußerliches Potential der Sprache schlechthin, von dem gar noch ihre instrumentellen und parasitären Varianten zehren. Habermas betreibt mit seiner Soziologisierung des philosophischen Diskurses der Moderne also gewissermaßen eine Dezentrierung des Subjekts mit dem Ziel, jene Potentiale philosophisch zu retten, die man zuvor dem Subjekt zugerechnet hatte: Wissen im Sinne der Erkenntniskritik, Normatives im Sinne der Praxiskritik und die Wahrhaftigkeit des authentischen Sprechers im Sinne einer Selbstaufklärung über Motive und Wünsche: »Als Ressource, aus der die Interaktionsteilnehmer ihre konsensfähigen Äußerungen alimentieren, bildet die Lebenswelt ein Äquivalent für das, was die Subjektphilosophie als Leistungen der Synthesis dem Bewußtsein überhaupt zugeschrieben hatte.« (Habermas 1985a, S. 379)

Das Großartige an Habermas' Denken ist zweierlei: Es ist Kritik an der Moderne, indem es die Grunderzählung des Subjekts in Frage stellt und die Subjektivität des Subjekts im anderen Subjekt lokalisiert; und es ist zugleich das Bekenntnis zu ebenjener Moderne und ihren Basisnarrationen des vernünftigen Urteilens und Entscheidens über Objektives, Normatives und Individuelles. Es ist ein Diskurs der Begründung – und dass sich gerade dieser Diskurs so sehr am Problem der Letztbegründung abarbeitet, hat exakt damit zu tun, dass für ihn nichts gilt, ohne dass es begründbar ist, nicht einmal die Gründe selbst. Habermas ist der strengste und der klügste Denker der klassischen Moderne, weil er selbst dem nachmetaphysischen Denken noch einen »transzendentalen Schein« zuspricht – nicht um einen *regressus* zu umgehen, sondern wohl wissend, dass sich die Idee der Subjektivität, also des zuletzt Sagbaren eben auch noch sagen lassen muss, was immer die Möglichkeit der Nein-Stellungnahme enthält, wie man von Habermas selbst lernen kann.

Ich strebe mit dem *Soziologischen Diskurs der Moderne* eine Fortsetzung von Habermas' *Philosophischem Diskurs der Moderne* an. Dabei geht es mir nicht um eine Fortsetzung im Sinne einer Erweiterung um soziologische Autoren. Habermas hat selbst den philosophischen Diskurs der Moderne in die Soziologie hinein prolongiert, indem er Foucault, Luhmann und Beck als Erweiterungen des Diskurses thematisiert. Habermas' Rekonstruktion führt ihn zur Formulierung *normativer Grundlagen der Moderne* (vgl. Habermas 1985a, S. 390 ff.), die er im Diskurs selbst angelegt sieht, sie aber rekonstruktiv entfaltet. Meine Fortsetzung strebt nun keine Erweiterung dieses Ziels an, die normativen Grundlagen der Moderne ihrerseits soziologisch zu fundieren und zu begründen. Meine Fortsetzungsarbeit schließt vielmehr an den Gedanken der Soziologisierung selbst an. Es ist kein Zufall, dass mit Habermas' Beschreibung des philosophischen Diskurses der Moderne eine Soziologisierung gewissermaßen von selbst einhergeht. Habermas stößt mit seiner Verlagerung der Vernunft vom reflektierenden Subjekt in die kommunikativen Strukturen der Lebenswelt auf das Terrain gesellschaftlicher Praxis, und zwar einer Praxis, die sich als Teil der Grunderzählung der europäischen Moderne gibt: Die Arbeit des Begriffs wie die begriffliche Arbeit der Gestaltung der (objektiven, sozialen und subjektiven) Welt findet sich in einer Arena vor, die spätestens mit Hegels Idee der Anerkennung des gegenseitigen Sich-Anerkennens begonnen hat – nicht umsonst beginnt Habermas' Rekonstruktionsarbeit exakt hier, beim jungen Hegel (vgl. ebd., S. 34 ff.). Der philosophische Diskurs ist vor allem eines: *Diskurs*. Habermas vollzieht mit seiner Rekonstruktion also schon das Geschäft der Soziologie, indem er die Arbeit des Begriffs gewissermaßen als *gesellschaftliche Arbeit* einführt – und zwar sowohl auf der Gegenstandsseite wie auf der Seite des Beobachters. Der philosophische Gedanke wird selbst zu einem Mitspieler in der Arena der Selbstbeschreibung, der *gesellschaftlichen Selbstbeschreibung*, die in eine Theorie der normativen Grundlagen der Epoche mündet. Eine soziologische Fortsetzung dieser Denkbewegung zu versuchen, hätte also schon den empirischen Fall einer solchen Rekonstruktionsarbeit auf den Begriff zu bringen.

Fortsetzung ist dieses Buch also in *dreierlei* Hinsicht: *einerseits* in dem Sinne, dass zu rekonstruieren ist, wie der soziologische Diskurs der Moderne, in den der philosophische mit Habermas mündet, an

diesen anschließt; *andererseits* in dem Sinne, dass ein soziologischer Diskurs sich weniger für Gründe interessiert als für den Kontext der Begründung. Fortsetzung ist es aber *schließlich* darin, die Idee der Soziologisierung zu radikalieren. Hatte Habermas noch vom Hochsitz des philosophischen Beobachters die Soziologisierung des philosophischen Blicks besorgen können, muss die Rekonstruktion des *soziologischen Diskurses der Moderne* radikaler nach den Bedingungen der Soziologisierung fragen. Sie muss sich fragen, was die Soziologie bzw. der soziologische Blick sieht und worauf diese Sicht beruht. Kybernetisch, inzwischen: *klassisch*-kybernetisch gesprochen geht es um den blinden Fleck der Soziologie, nicht mehr um den des Subjekts, das die Soziologie längst dekonstruiert hat.

Kreist der philosophische Diskurs der Moderne um das Subjekt und seine Überwindung, gilt das auch für die Soziologie, deren Gegenstand freilich nicht die philosophische Substitution der Vernünftigkeit des vernünftigen Subjekts ist. Was die Soziologie seit ihren Anfängen umgetrieben hat, war nicht die Vernunft als solche, sondern die Rekonstruktion des Individuums als Subjekt seiner Verhältnisse und der Verhältnisse als der Bedingung der jeweiligen Subjektivität. Die Soziologie hat zweierlei entdeckt: das handelnde Individuum und das Individuum als Produkt seiner Verhältnisse. Die Soziologie als eigenständige Denkform ist erst entstanden, als sich die Welt als gesellschaftlicher Horizont darstellte, als die Ordnung der Welt als soziale Ordnung erschien und die Idee des individuellen Menschen als des Subjekts der Welt einer merkwürdigen Dekonstruktion unterzogen wurde: Zwar galt und gilt selbstverständlich *der Mensch* als das Subjekt der Welt, aber als ein vergesellschaftetes Subjekt, was seinen Subjektstatus unbemerkt korrumpiert – *unbemerkt*, das ist das eigentliche Thema dieses Buches. Der Titel des Buches enthält also einen doppelten Genitiv: als *genitivus subiectivus* ist der soziologische Diskurs als ein moderner Diskurs im Blick, als *genitivus obiectivus* ist die Moderne selbst Gegenstand des Diskurses.

Ich mache im folgenden den soziologischen Diskurs der Moderne nicht an Autoren oder Gesamtwerken fest. Mein Fokus wird eher auf Problemen, gewissermaßen auf selbst erzeugten Bezugsproblemen des soziologischen Denkens liegen, die *unbemerkt* jene epistemologische Umgebung schaffen, in der sich grundlegende Unterscheidungen bewähren können und jenen Gegenstand er-

zeugen, von dem sie handeln. Dabei gehe ich von einigen Grundformen soziologischer Theoriebildung aus, um zu zeigen, zu welchen Problemen die jeweiligen Lösungen passen. Stilisiert wird diese Rekonstruktion als eine *Kritik der soziologischen Vernunft*. Als Vernunftkritiken stilisiere ich diese Teile deshalb, weil sie jeweils eine bestimmte soziologische Denkungsart transportieren und ihre Kritik im soziologischen Diskurs immer schon mitliefern. *Kritik* verstehe ich im klassischen kantischen Sinne als den Kritizismus, der der Metaphysik in jedem ihrer Sätze zu misstrauen hat, bevor diese nicht auf ihre Möglichkeitsbedingung geprüft worden sind. Einen ähnlichen methodischen Zweifel beabsichtigen meine Kritiken der soziologischen Vernunft, die der Soziologie ja selbst eingeschrieben sind.

Die Soziologie hat ihre eigene Dementierung, ihre Selbstkritik, die Kontingenz möglicher Beobachtungen stets mitgeliefert und darin ihre öffentliche Beobachtbarkeit generiert. Diese Art Kritik der soziologischen Vernunft hat freilich nicht nur eine Kritik der soziologischen Begrifflichkeiten im Blick, sondern mehr. Es ist eine soziologische Kritik der Soziologie insofern, als sich in den Begriffen des Faches seine Gegenstandskonstitution verbirgt. Ich möchte zeigen, inwiefern die soziologische Begriffsarchitektur an einer Imago gesellschaftlicher Selbstbeschreibung mitgeschrieben hat und Gesellschaften mit nützlichen Bildern ihrer selbst ausgestattet hat. Man muss den zunächst abstrakten Gedanken, die Soziologie komme in ihrem Gegenstand selbst vor (vgl. nur aus verschiedenen Traditionen Schütz 1981; Bourdieu 1985; Luhmann 1990b), auch tatsächlich als empirisches Datum wenden. Erst dann wird ersichtlich, dass auch die soziologische Selbstbeschreibung der Gesellschaft in einem *gesellschaftlichen* Kontext steht und also auch nur im Hinblick auf selbst erzeugte (Bezugs-)Probleme zu interpretieren ist. Die Epistemologisierung oder Hermeneutisierung des soziologischen Blicks auf die Gesellschaft muss in eine Auto-Epistemologisierung und Auto-Hermeneutisierung der Soziologie münden. Erst aus dieser Perspektive wird die Rekonstruktion des philosophischen Diskurses der Moderne *soziologisch* sinnvoll – und muss gerade deswegen die Darstellungsästhetik der üblichen Rekonstruktionen der »theoretischen« Soziologie meiden, wie sie in erstaunlicher Redundanz den soziologischen Buchmarkt versorgen (vgl. aktuell für den deutschsprachigen Buchmarkt Schneider 2002-2005; Münch 2004;

Stark/Lahusen 2002; Joas/Knöbl 2004). Ohne die Qualität solcher Darstellungen schmälern zu wollen – das gilt vor allem für die hervorragende Darstellung von Hans Joas und Wolfgang Knöbl – hat man fast den Eindruck, diese Darstellungen dienten als Reflexionstheorien des Faches dazu, von der Frage abzulenken, warum und in welchen Kontexten die soziologische Sprecherposition *funktioniert*, und zwar empirisch als Sprecherposition.

Mit dem Aufweis soziologischer *Sprecherpositionen* beginnt denn auch meine *erste* soziologische Vernunftkritik als *Kritik der reinen Soziologie*. Sie wird zeigen, dass sich soziologische Rede- und Textformen nicht im Sinne reiner soziologischer Verstandesbegriffe ereignen, sondern praktisch erzeugt werden müssen und sich vor einem Publikum zu bewähren haben.

Die *zweite* Kritik setzt an der soziologischen *Dekonstruktion des Subjekts* an. Als Diskurs der Moderne hängt der soziologische Diskurs der Moderne aufs engste an der Idee des handelnden Individuums als gewissermaßen empirisiertem Erbe des vormaligen Subjekts. Letztlich beginnt die Soziologie – ob sie will oder nicht – stets mit einer Dekonstruktion des Subjekts. Denn die Idee des Soziologischen beginnt dort, wo der Grund des Verhaltens von Menschen nicht mehr deren innerer Unendlichkeit entnommen wird, sondern den sozialen Kontexten und Gewohnheiten, den Kulturbedeutungen von Zeichen und Praktiken, den sozialen Lagerungen und Zwängen und nicht zuletzt der Klassenlage der Handlungsträger. Zugleich aber kann behauptet werden, dass sich das Soziale gerade am Handeln der Individuen beobachten lasse. Damit setzt die Soziologie mit ihren eigenen Grundbegriffen um, was sie an ihrem Gegenstand als epochales Charakteristikum bereits vorfindet: dass alles, was geschieht, dem Handeln von Individuen entspringt oder wenigstens daran zu beobachten ist. Dass die Soziologie dabei stets die sozial gebrochene Identität des Individuums im Blick hat, die Idee der Wechselseitigkeit und die Idee der Eigenlogik und Emergenz sozialer Tatsachen oder kultureller Bedeutungen, versteht sich fast von selbst. Insofern enthält die Soziologie stets zweierlei: *die Idee der handelnden Vernunft und ihre Kritik*.

Der *dritte* Schritt setzt am *Besonderen des Besonderen* an. Die Moderne hatte stets authentische Sprecher eingesetzt. Die Sprecherauthentizität aber ergab sich stets aus etwas anderem, das der Sprecher mitführte, das er aber selbst nicht war. Hier liegt der Funktionssinn

der hegelschen Versöhnungsgeste, die eigene Freiheit und Authentizität nicht gegen die, sondern *mit* der Subordination unter den »Staat« zu erlangen. Peter von Zima (2000, S. 91 ff.) spricht in seiner Rekonstruktion des Subjektgedankens treffend vom »Auftraggeber«, der das Subjekt zum Subjekt mache – Gott bis Descartes, später die Vernunft und die Geschichte, zunächst des Geistes und dann dessen Materialisierung. Man darf diese philosophische Idee des abstrakten Auftraggebers, der stets auch die theorietechnische Funktion des Regressverhinderers hatte, durchaus soziologisch empirisieren, denn die Auftraggeber für authentische Sprecherpositionen waren durchaus konkreter Natur. Die klassischen Professionellen etwa waren als authentische Sprecher stets autorisierte Sprecher, die die Verknappung möglichen Sinns selbst verwalteten. Die enge Alltagsmoral des Bürgers hat nicht nur praktisch-soziale Bedeutungen der Anpassung an eine zunehmend reglementierte Form der Lebensführung im Sinne von Koordinationsproblemen von individuell inkludierten Personen, sondern hatte in Fragen der Erziehung, der Arbeitsmoral und der Loyalität im betriebsförmigen, also organisationsgestützten Handlungssetting geradezu den Charakter von Exerzitien zur Einübung von Authentizität. Und Motive erwirbt man sich im Auftrag einer größeren Sache, einer Idee, eines Wertes, eines, um mit Max Weber zu sprechen, *Dämons*. Und selbst der nachreformatorische Gläubige (auch der gegenreformatorische Katholik) unterliegt nicht mehr einfach der Gewalt kirchlicher Autoritäten, sondern muss nun selbst sprechen: Er wird zum Sprecher, der sich auf den Auftraggeber Gott bezieht, mit dem ihn nun ein geradezu innig-individuelles Verhältnis verbindet, was, mit Verlaub, ein geradezu blasphemischer Gedanke ist.

Nun hat der soziologische Diskurs der Moderne diese Form der autorisierten Authentizität grundbegrifflich lange gepflegt – und doch erstaunlich deutlich dekonstruiert. Man denke nur an die interaktionistische Wende etwa der amerikanischen Parsons-Kritik, an den methodologischen Individualismus und die Idee der Situationslogik, an die ethnomethodologische Einklammerung von sich selbst genügenden Stillleben, an die große Konjunktur der sinnverstehenden Soziologie und natürlich an die unglaubliche Plausibilität der Individualisierungsthese. All diese unterschiedlichen Bewegungen promovieren den authentischen Sprecher nicht mehr als Auftragnehmer, sondern als den Besonderen, in dem sich

freilich immer auch ein Allgemeines ereignet. Mit der Multiplizierung von Sprecherpositionen reagiert die Soziologie darauf, dass die klassische moderne Koordination von Auftraggebern im Sinne einer wohlgeordneten Gesellschaft ihre praktische Plausibilität verliert. Grundbegrifflich reagiert sie darauf etwa im Sinne einer *Individualisierungsdiagnose* geradezu unbeholfen – wie man etwa daran erkennen kann, wie sie sich selbst einfach an der Unterscheidung von Gesellschaftlichem und Individuellem ordnet, selbst wenn sie vordergründig behauptet, die Unterscheidung sei selbst kontingent; praktisch reagiert sie darauf mit dem forschungspraktischen Respekt vor jeglicher Äußerung. Die Soziologie entdeckt das *Besondere* als *Kritik der authentischen Vernunft*.

Ein Ertrag der beiden vorstehenden Kritiken wird sein, dass sich Handlungen und Äußerungen stets einer konkreten empirischen Praxis gegenübersehen, einer Praxis, deren Bewährungsbedingungen sich in Echtzeit entscheiden und im temporalen Nacheinander von Gegenwartern erzeugt werden. Insofern schließt der *vierte* Gedankenschritt an die *Temporalisierung des Besonderen* an und präsentiert operative Theorieformen, die sich gewissermaßen als Selbstkritik der Soziologie am Diskurs über das Handeln und die Authentizität von Stellungnahmen anlagern. Bereits im zweiten Kapitel wird sich andeuten, dass der soziologische Diskurs der Moderne von einem zweiten Diskursstrang begleitet wird, der sich nicht nur für den Aufweis von Handlungen, Handlungsmustern, Motiven und entsprechenden Mentalitäten interessiert, sondern dafür, wie solche als Voraussetzung des Handelns angesehenen Formen praktisch erzeugt werden. Als *Kritik der operativen Vernunft* wird hier eine radikale praxistheoretische Empirisierung des Blicks auf den Gegenstand der Soziologie gefordert.

Als offene Frage solcher operativer Theorieanlagen ergibt sich nicht nur, wie sich sichtbare Praxis beschreiben lässt, sondern in welcher *Gesellschaft* sich solche Praxen auffinden lassen. Im *fünften* Kapitel werde ich deshalb zunächst den klassischen Begriff der Gesellschaft als des gesellschaftlichen *Allgemeinen* nachzeichnen. Auch die Vorlage der Idee des gesellschaftlichen Allgemeinen entnimmt die Soziologie der Theorie des Subjekts. Subjektivität war stets mehr als Individualität – es war die Versöhnung des Besonderen (Individuellen) mit dem Allgemeinen der Vernunft oder mit dem Allgemeinen im Sinne der Subordination unter die Einsicht