

Einleitung: Entfremdung und Kritik der Systemtheorie

„Eine Krankheit zum Tode“ nannte Sören Kierkegaard (1813 - 1855) 1848 jene innere Zerrissenheit und Verzweiflung, die in der Tradition des westlichen Marxismus gern „Entfremdung“ oder „Verdinglichung“ genannt wurde. Man könnte sagen, sie treibt die Subjektivität, das Menschliche aus der Welt aus und verwandelt schließlich die Menschen selbst in Objekte. Max Weber (1864 – 1920) sprach bei einem Vortrag zur „Wissenschaft als Beruf“ 1917 nicht ganz treffend von einer „Entzauberung der Welt“. Denn der Rationalismus legt selbst einen undurchschaubaren Zauber über die Welt, indem er im Gegensatz zur Magie weder Urheber noch Intentionen benennen konnte, den Weber zurecht ein „stahlhartes Gehäuse“ nannte, aber hinsichtlich seiner Durchschaubarkeit unterschätzte. Gerade der Gesellschaftstheorie ist in der „verwalteten Welt“ (Max Horkheimer, 1895 – 1973) die Vorstellung des freien menschlichen Willens und der Verantwortung abhanden gekommen. Nur mit einer enormen Langsicht in Zeit, Raum und Sache kommt man den Interdependenzketten folgend zu einem Sinn hinter den Verhältnissen, der eine Einsicht ins Notwendige ermöglichen mag – oder eben die planvolle Aktion. Ansonsten bleibt die Irrationalität eines verzweifelten Bauchgefühls oder der Rückzug ins Private. Dort sind die Möglichkeiten der Kompensation im Vergleich zum 19. Jahrhundert durch die Steigerung von Wohlstand und Freizeit gewachsen, so dass mancher das Unglück kaum noch als solches verspürt. Die zahlreichen Symptome des Syndroms können dann als mehr oder weniger miesepetrigere Charaktereigenschaften verbucht werden, zumal sie nicht nur in ihrer Intensität, sondern vor allem in ihrer Ausprägung variieren. Bei der Befürchtung eines zerstörerischen oder fordernden Einbruchs des (Welt-)Systems in die mehr oder weniger heile Lebenswelt droht aber dieser angepasste „Privatismus“ (Jürgen Habermas, *1929) in moralische Regression und Irrationalität umzukippen, wie man das etwa bei ausländerfeindlichen Demonstrationen und Attentaten besichtigen kann. Aber auch linke Strömungen sind von einer ähnlichen Orientierungslosigkeit ergriffen. Anstatt die Gesellschaft in den Blick zu nehmen, versucht man allerorten, sich seinen „Freiraum“ zu schaffen oder zu schützen.

In diesem Buch werden dazu zwei Hypothesen verfolgt: Zum einen ist für das Entfremdungssyndrom die im Moment den Einzelnen überfordernde Komplexität der Gesellschaft verantwortlich. Zum anderen verstärkt eine Vereinseitigung die kulturelle Krise, die auf einer Überbetonung der Ökonomie gegenüber Politik, Bildung und Wissenschaft und Kultur beruht. Die Komplexität der Gesellschaft zu reduzieren, erweist sich bei ihrer ausreichenden Kenntnis als eine riskante und regressive Strategie, die ihre Leistungsfähigkeit empfindlich beeinträchtigen könnte. Gleichzeitig hat Niklas Luhmann (1927 – 1998) recht, dass es eine notwendige Operation im Sozialen ist, sich die Verhältnisse zu vereinfachen (Luhmann 1984, S.94f.). Seine Strategie maximaler Abstraktion und Komplexität für die Theoriebildung ist jedoch nicht alltagstauglich. Vielmehr erfordert ein lehr- und lernbares Gesellschaftsbild ein angemessenes Komplexitätsniveau und angemessene Abstraktion. In vielem lässt sich hier besser an seinen Lehrer Talcott Parsons (1902 – 1979) anknüpfen, um ein Gesellschaftsbild zu erzeugen, das wieder eine Übersicht über die soziale Welt ermöglicht – und damit Anknüpfungspunkte für eine gesellschaftliche Praxis liefert. Ein solch differenziertes Verständnis könnte das im Moment größtenteils noch hierarchische Gesellschaftsbild ablösen. Diesem zufolge bildet die Politik die Spitze des Systems, oder sollte zumindest eine Art von Steuerungszentrale bilden. Die erkennbare Machtlosigkeit der vermeintlichen Machthaber wird häufig mit diversen dunklen Einflüssen vor allem aus der Wirtschaft erklärt. Der ökonomische Einfluss wird dabei gleichzeitig verteufelt und reproduziert. Die Eigenständigkeiten von Bildung, Wissenschaft und Kultur werden gemeinhin unter politische und ökonomische Fragen untergeordnet. Der Ökonomismus ist nicht allein ein Zwang bestimmter Eliten, sondern die Bevölkerungsmehrheit strickt angesichts einer wirtschaftlichen Dauerkrise auf hohem Niveau selbst fleißig an dieser Legende mit.

Dieses Buch verdankt der Systemtheorie vieles, obwohl sie das Entfremdungssyndrom fast nur als Anomie (etwa: Regellosigkeit) der materiell benachteiligten Unterschicht mit sich führt. Im Akademischen steht sie jedoch mit ihrem Versuch, die Totalität der Gesellschaft zu erfassen, ziemlich alleine dar. Einen gleichrangigen Versuch lieferte in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhundert nur Habermas' „Theorie des kommunikativen Handelns“, die in ihrem einseitigen Vertrauen in den rationalen Diskurs bei der Kritik von Bildung, Wissenschaft und Kultur versagt. Natürlich hat gerade die Systemtheorie wenig Interesse an Kritik. Zwar war der systemtheoretische Funktionalismus von Parsons, Robert K. Merton (1910 - 2003) und Paul Lazarsfeld (1901 – 1976) im amerikanischen Sinn (links-)liberal, aber gleichzeitig trotz Faschismus und Krieg fortschrittsgläubig und optimistisch. Luhmann war sogar einigermaßen konservativ. Letztlich glaubten sie alle an den alternativlosen Gang der Dinge. So bedurfte die Systemtheorie für einen emanzipatorischen Gebrauch einer Kritik. Diese Kritik konnte aber nicht auf eine Widerlegung hinauslaufen, wie das die falsifizistische Methodologie Poppers vorsieht oder wie sie schlechter Marxismus produziert, indem er den Gegner an der eigenen Latte misst. Vielmehr galt es auf jenes Kritikverständnis zurückzugreifen, das Karl Marx (1818 – 1883) von Immanuel Kant (1724 – 1804) übernommen hatte. Dort bedeutete Kritik eine Zusammenschau verschiedener Positionen auf ihre Gemeinsamkeiten und Widersprüche. Letztere sollen dann aufgelöst, berichtigt und erklärt werden. Dabei kann man sich nicht von den kritisierten Quellen abgrenzen, sondern muss bereit sein, von ihnen zu lernen. Marx etwa hat den Ökonomen David Ricardo (1772 – 1823) nicht nur kritisiert, sondern Entscheidendes von ihm übernommen. So wird die kritische Tradition eines westlichen Marxismus in der Kritik der Systemtheorie zwar mitgeführt, aber teilweise selbst kritisiert, weil sie durch treffendere Gedanken aus dem kritisierten Material berichtigt werden musste.

Der Kritikbegriff war nach Marx den einen verdächtig, andere waren ihm nicht gewachsen, indem sie mit ihm nur ihr parteipolitisches Ticket markierten. Von der Sache her war diese Methode aber für jede kreative Sozialforschung unverzichtbar. Parsons hat sie für seinen Gebrauch umbenannt und sprach nun von einer Konvergenz, auf die von ihm analysierte Theorien zuliefen. Dabei unterscheidet die Literatur heute eine Schnittkonvergenz von einer Vereinigungskonvergenz. Die Schnittkonvergenz bezeichnet das allen untersuchten Mengen Gemeinsame. Eine Vereinigungskonvergenz wie im vorliegenden Fall legt die verschiedenen Elemente an den überlappenden Stellen fast wie ein Puzzle zusammen. Es entsteht dann eine Collage, bei der dem Leser leicht entgehen kann, inwieweit das scheinbar Bekannte in neuem Licht aufblitzt. Noch ein weiterer Punkt könnte gerade denjenigen Schwierigkeiten bereiten, die ihre Begriffe in einer festen Bedeutung gelernt haben und sich im Streit der etablierten Schulen definieren: Das Zusammenstellen der einzelnen Elemente setzt dem gegenüber ein Primat des Objekts und ein Interesse an der Sache voraus. Die Begriffe betrachtet diese Synthese weniger als definiert, denn als Bestandteile eines semantischen Feldes. Diese Wörter beleuchten das Objekt von verschiedenen Seiten. In solchen Feldern lassen sich Ähnlichkeiten und Zusammenhänge trotz der voneinander abgrenzenden Definitionen erkennen. Das erleichtert die Vereinigung disparater Vorstellungen extrem, bringt es aber mit sich, dass Begriffe in ihrem situativen Kontext gelesen werden müssen. Nicht immer steht ein Wort zur Verfügung, das jederzeit die verschiedenen Perspektiven auf eine kurze Formel bringt. Gelegentlich muss die Sache daher auf eine oder wenige im jeweiligen Zusammenhang relevante Perspektiven verkürzt werden. Man mag hier eine denkbare und zumindest teilweise sinnvolle und nötige begriffliche Innovation als eine Aufgabe der Wissenschaft ins Auge fassen. Diese letztlich unabschließbare Sisyphosarbeit an dieser Stelle auf breiter Front durchzuführen, hätte durch die Überfrachtung mit Definitionen das eigentliche Ziel gefährdet, dass der/die LeserIn einen Ausblick auf die Form und die Möglichkeiten einer komplexen Gesellschaft bekommt.

Das semantische Feld von Werten, Idealen und Utopien wird in dieser Arbeit im Gegensatz zu Habermas' „diskursiver Lebenswelt“ deutlich vom Wissen geschieden. Letzteres wird im Grunde auf einigermaßen zutreffende Begriffe und mehr oder weniger mathematische Relationen beschränkt. Damit ist die instrumentelle Vernunft nackt. Sie ist ein reines Werkzeug, das ihren Sinn nur aus dem Reich tendenziell phantastischer Ziele beziehen kann. Religion und Kunst sind damit Multiplikatoren für jene emotionalen Anziehungspunkte, die dann heute meist als Werte bezeichnet werden. Eine vernünftig zu nennende Kommunikation über Werte steht erst am Anfang. Das Interesse am Fremden oder zumindest die kulturelle Toleranz wächst zunächst nicht von selbst, sondern wird durch den zunehmenden Pluralismus in diesem Bereich schrittweise erzwungen. Die alte Dominanzkultur ist aber immer noch gewöhnt, jederzeit Recht zu bekommen. Unsicherheit, Sturheit und ein falsches Vertrauen auf eine logische Rationalität lassen die kulturellen Fragen gegenüber dem technokratischen Kalkül in den Hintergrund treten. Im Kulturellen gibt es zwar bestimmte Wertkomplexe, die sich historisch als verderblich erwiesen haben, aber kein Wahr oder Falsch im Sinne der Mathematik. Der hierarchische Mensch neigt im Umgang mit seinen Mitmenschen bezüglich der Werte zu Extremen: Entweder zur Feindschaft, oder zumindest Gleichgültigkeit, oder zu einer liebevollen Verschmelzung der kulturellen Horizonte. Letzteres kann aber in die ebenfalls schmerzhafteste Selbsttäuschung führen, man sei nahe beieinander, wo man das nie war. Die viel gelobte Toleranz hält die Abgrenzung aufrecht, aber ist im Allgemeinen insofern eine unvollständige Lösung, als sie voraussetzt, dass man sich immer wieder ausreichend aus dem Weg gehen kann, um die Irritationen zu begrenzen. Es ist von der Toleranz noch ein weiter Weg bis zur Achtung des Fremden in der Anerkennung seiner Andersartigkeit.

Die Trennung von Werten und Wissen stellt Fragen an die Darstellung des Themas. Das wissenschaftliche Ideal hätte demzufolge eine Liste aus Begriffsdefinitionen und Formeln zu sein. An der Universität Hamburg hat einmal ein Student versucht, Marx' Kapital so auszuarbeiten und als Doktorarbeit einzureichen. Es sah sich aber kein Prüfungsberechtigter in der Lage, diese Arbeit zu beurteilen. Mathematiker klagen zudem, dass jede Formel Leser koste. Die konsequente mathematisierende Darstellung erreicht nur den Techniker, der mit der Theorie bereits eine bestimmte Absicht verbindet. Zudem ist beim derzeitigen Wissensstand erst einmal die Ausarbeitung eines gemeinsamen Vokabulars zentral. Mit Listen von Definitionen könnte man aber kaum die Frucht ernten, mittels Gesetzen den Gegenstand nach eigenen Zielsetzungen zu verändern. Der Sinn der kargen Darstellung wäre damit fraglich. Die grundsätzliche Alternative zu dieser Art paradigmatischer Wissenschaft ist das Erzählen von Geschichten, was dann den Übertritt zur Kunst bedeutet. Der akzeptierte Mittelweg ist einerseits der Einbau eines Art Erzählbogens oder einer Dramaturgie in die wissenschaftliche Arbeit und das Erzählen von erläuternden Anekdoten. Beides führt mehr oder weniger deutlich Wertungen mit sich. Man müsste schon allein deshalb moralisieren, weil sonst auch diese Art von Darstellung den pädagogischen Effekt verfehlte. Zumindest der nicht sozialtechnische Rezipient bliebe ohne Sinnelemente enttäuscht zurück. Wo der Rezipient nicht zustimmt, will er sich zumindest reiben können. Die Trennung von Werten und Tatsachen für die soziologische Darstellung, wie sie Weber forderte, ist in letzter Konsequenz also unter den gegebenen Bedingungen nicht gut durchführbar. Sie kann lediglich wie die rhetorischen Handbücher davor warnen, dass überzogene Wertungen schnell ihr Ziel verfehlen. Für den wissenschaftlichen Text muss ein Primat der Information gelten, sonst würde er eine Predigt. Wo aber heute in diesem Sinne Werturteilsfreiheit verlangt wird, geht es oft genug nur darum, missliebige Wertungen zu diskreditieren. Unter diesem Druck passt sich die Darstellung oft genug der vorherrschenden Meinung an, die am wenigsten aneckt. Jeffrey Alexander (*1947), der versucht, Parsons' Erbe wach zu halten, hat vorgeschlagen, vorneweg die eigene Position klarzustellen (Alexander 1993, S. 34). Er outet sich dementsprechend als linksliberaler Demokrat, was so ungefähr das Billigste unter SoziologInnen ist. Richtig daran ist sicher, dass der Autor als Person mit eigenen Werten erkennbar sein soll. Dann kann das Publikum besser entscheiden, wie es

die eine oder andere Wertung aufnehmen will. Es geht - zu Recht oder Unrecht – meist sogar einen Schritt weiter, indem es von den Werten auf den Blick schließt, mit dem der Autor den Gegenstand betrachtet. Das ergibt nicht nur ein Bild pauschaler Glaubwürdigkeit, sondern mitunter eine informative Landkarte, nach der man bei bestimmten Themen unterschiedliche Informiertheit zuschreibt. Diese Möglichkeit führt zu dem Schluss, dass der Autor nicht nur vorneweg seine Position klären sollte, sondern im Text durchaus erkennbar sein darf, um dem Leser die Auseinandersetzung mit ihm zu ermöglichen. Diese Urteilsfähigkeit ist nach der Meinung erfahrener AutorInnen beim erwachsenen Leser meist besser ausgeprägt als sein Vorwissen. Der Vorschlag für Schreibende und Lehrende, ihre Person zurückzunehmen, macht daher weniger zum Schutz dieser Rezipienten Sinn, sondern bewahrt vielmehr die Beteiligten vor Peinlichkeiten.

Das Buch hat vier Abschnitte. In Abschnitt I wird unter dem Titel „Jenseits von Körper und Geist“ versucht, das Subjekt-Objekt-Schema durch Differenzierung zu überbieten. Es schafft quasi den Rahmen für die folgenden Überlegungen. Zunächst wird dazu gezeigt, dass die abendländische Philosophie und Gesellschaftsgeschichte auf dieses Schema zulief. Es endet mit einer Absage an den wohlfeilen Traum einer Wiedervereinigung von Subjekt und Objekt in einer neuen Art von Einheit. Bereits am Anfang des ersten Teils des ersten Abschnittes I wird unter dem Titel „Die dualistische Welt von Körper und Geist“ die These vertreten, dass menschliche Subjektivität nur möglich ist, wenn es Objekte gibt, über die sie verfügen kann. Das Subjekt-Objekt-Schema ist einerseits zu Recht in Verruf gekommen, weil es der Komplexität der menschlichen Welt wohl schon seit über 200 Jahren nicht mehr gerecht wird. Andererseits verbleiben zahlreiche Überbietungsversuche im Dualistischen oder fallen gar in den Versuch zurück, die Welt als unstrukturierten Einheitsbrei zu betrachten. In der Soziologie und der Psychologie ist dagegen in vielerlei Form ein Vierer-Schema angelegt, das zwischen der Bedürftigkeit des Menschen, seiner Verletzlichkeit, seiner Mittelkalkulation und seinen kulturellen Zielen unterscheidet. Dem lassen sich auf der Makroebene Wirtschaft, Politik, Bildung und Wissenschaft und Kultur zuordnen. Diese Differenzierung ist möglicherweise nicht naturwüchsig, sondern Folge einer bestimmten kulturellen Entwicklung. Sie entstand aus der vorausgehenden, hierarchischen Gesellschaft heraus. Der Übergang zur differenzierten Gesellschaft ist problematisch und kann erst nach der allgemeinen Erkenntnis dieses Komplexitätswachstums abgeschlossen werden. Die Früchte der Modernität können nur geerntet werden, wenn das Gesellschaftsbild der voll sozialisierten Erwachsenen den Verhältnissen angemessen ist. Ansonsten drohen immer wieder Implosionen, die das System um Jahrhunderte zurückwerfen können. Neben der funktionalen Differenzierung spielt die Ebenendifferenzierung zwischen Person, Lebenswelt, Organisation und Gesellschaft eine Rolle, kann aber hier nicht ausgeschritten werden. Vielmehr konzentriere ich mich auf den klassischen Gegensatz zwischen Gesellschaft und Individuum.

Bevor Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770 – 1831) von Entfremdung sprach, nannte er das in seiner Unkenntnis von der Welt frustrierte und überforderte Bewusstsein „unglücklich“ (Hegel 1993, S. 163 - 177). Die gleichzeitige Schärfe und Unschärfe der soziologischen Begriffe meidend, folge ich für die Überschriften ab dem Abschnitt II „Das unglückliche Bewusstsein in der Theorie“ dieser Terminologie. Zunächst referiere ich die wichtigsten soziologischen Vorstellungen zum Entfremdungssyndrom. Zustimmung zu Habermas wird der imperialistischen Begriffstechnik eine Absage erteilt, das eigene Vokabular so auszudehnen, dass es alle Symptome des unglücklichen Bewusstseins umfasst. Vielmehr gilt es die relevanten Formen aus den verschiedenen Traditionen in eine theoretisch akzeptable Ordnung zu bringen. Dabei gelingt es, der Theorie der vier menschlichen Vermögen aus dem Abschnitt I im Vergleich zu Habermas' Lebensweltkonzept noch weitere Symptome anzulagern. Der zweite Teil in Abschnitt II beschäftigt sich mit ursächlichen Erklärungen des Entfremdungssyndroms. Er beschreibt den Abbruch von Marx' Bemühungen um den Entfremdungsbegriff in einem unklaren Existenzialismus sowie die Konvergenz von

marxistischer Entfremdungstheorie und funktionalistischer Anomie-Theorie nach 1968. Vor diesem Hintergrund lässt sich eine quasi wissenssoziologische Theorie der Entfremdung aufgrund eines unzureichenden Gesellschaftsbildes formulieren. Demnach beruht Entfremdung auf einer Art überholtem Traditionalismus. Der marx'sche Fetischismusbegriff ist zum einen insofern theoretisch überholt, weil der kritisierte Marktfetischismus zwar beim Shopping vorkommt, aber in der Wissenschaft nur noch eine Extremposition darstellt. Wichtiger noch ist, dass aus der Sicht der Theorie der differenzierten Gesellschaft die Einbeziehung des Arbeitsprozesses entweder notwendige Unterscheidungen zwischen verschiedenen Tätigkeiten einreißt oder selbst im Ökonomismus verharret. Auch die von George Lukacs (1885 - 1971) kritisierte Ökonomisierung der Welt ist heute in einer gewissen Weise durchschaut, teils kritisch, teil affirmativ. Das Problem besteht eher darin, dass die angegebene Alternative der Herrschaft der Arbeiterpartei nicht mehr wirklich überzeugt. Mit der allgemeinen Ökonomisierung und der Verkürzung des Menschen auf ein „Berufstier“ (Bertolt Brecht, 1898 - 1956) greifen weitere Vereinseitigungen auf das gesamte Leben aus und entwickeln sich zu einem weiteren kulturellen Unglück. Zum Verständnis über die Funktion von kulturellen Werten und Idealen wird noch auf den utopischen Zukunftsbezug solcher Einstellungen und der damit verbundenen Praktiken verwiesen.

Heute herrscht bei weiten Bevölkerungskreisen ein hierarchisches Gesellschaftsbild vor, in dem eine Art Steuerungszentrale an der Spitze der Gesellschaft vermutet wird. Diese traditionelle Vorstellung hatte dereinst wohl auch einmal seinen praktischen Sinn, gerade weil solche Ideen immer notwendig vereinfacht sind. Deshalb gilt es, sich in Abschnitt III unter dem Titel „Das unglückliche Bewusstsein als Tradition“ mit diesem Erbe kritisch auseinanderzusetzen. Inzwischen wird es zu einem Hindernis, weil seine Überwindung erst einmal eine gewisse Kraftanstrengung verlangt, bevor sich auf einer höheren Komplexitätsstufe die Anstrengung auszahlt. Zunächst kläre ich einige wissenssoziologische Voraussetzungen des Gesellschaftsbildes und seiner Verwendung als Rahmen für spezielle Wissensbestände. Dabei stellt das Gesellschaftsbild ein spezielles Schema dar, mit den entsprechenden Vor- und Nachteilen wie der Präferenz für Schnelligkeit statt Genauigkeit und einem gewissen Widerstand gegen Änderungen. Lebensgeschichtlich durchläuft der Auf- und Ausbau von Gesellschaftsbildern die klassischen Entwicklungskrisen, wie sie Eric Erickson (1902 - 1994) beschrieben hat. Dabei bleibt die Konfrontation mit der Gesellschaft in der Pubertätskrise weitgehend ungelöst und wird zumeist mit einer Art Rückzug in den bewältigbaren lebensweltlichen Horizont beendet. Die Zuspitzung des traditionellen Gesellschaftsbild lässt ein halbes Dutzend Kennzeichen emportreten: Einfachheit; hierarchische Selbstverortung; Orientierung an und Kontakt zu Ranggleichen; das Prinzip von Befehl und Gehorsam gemäß der Hierarchie; eine Politik an der Spitze, die den Volkswillen umsetzt und die Abgabe der Verantwortung an die Spitze; die nicht immer beachtete Aufforderung, am eigenen Aufstieg zu arbeiten. Die hierarchische Ordnung verspricht die Vermehrung des Guten. Die Agenten der Systemverbesserung machen den mangelnden Zusammenhalt der Menschen, irgendwelche bösen Mächte und die gattungsspezifischen oder zumindest historischen Mängel der Menschen für den Misserfolg auf diesem Heilsweg verantwortlich. Man wünscht den neuen Menschen, am besten nach dem eigenen Bilde. Diese Entlastungen haben fast etwas Komisches. Gleichzeitig verweisen aktuelle soziologische Kenntnisse darauf, dass eine komplexe Gesellschaft nach einem hierarchischen Organisationsplan überhaupt nicht funktionieren kann. Darüber hinaus verspricht die hierarchische Gesellschaft ein Paradies, das von einer konfliktlosen Friedhofsruhe geprägt wäre, die aus heutiger Sicht vielleicht gar nicht erstrebenswert wäre.

Die Suche nach einem Leben „Jenseits der unglücklichen Tradition“ hat in vielerlei Weise natürlich längst begonnen. Der Abschnitt IV beschäftigt sich zunächst mit solchen Anläufen. Als erstes geht es um die Behauptung, man könne ohne ein Gesellschaftsbild auskommen. Dabei ergeben sich Möglichkeiten des Rückzugs auf ein Subsystem, auf Erlebniswelten wie Tourismus und

Wohnkultur, Sport oder schwärmerischer Kunstgenuss oder das Ausweichen auf eine Nachbardisziplin wie Naturwissenschaften, Biologie oder Geschichte als Orientierungsrahmen. Das hat jedoch jeweils seine eigenen Pathologien. Bei der Beschränkung der Sicht auf die Gesellschaft auf nur einige Bereiche entzieht sich das Leben der autonomen Planbarkeit, was als Drift empfunden wird. Denn quasi durch die Hintertür durchkreuzen die vergessenen Teile der Gesellschaft die eigenen Absichten. Vor allem im Familienleben ergibt sich die Unfähigkeit, den eigenen Kindern Werte zu vermitteln. Gern gepredigt wird seit längerem, dass man seine Ansprüche begrenzen müsse. Dafür gibt sich auch die Wissenschaft kaum verhüllt her. So predigen politische Theorien bescheidene Vorstellungen von Demokratie, statt nach Verbesserungsmöglichkeiten zu suchen. Die Soziologie neigt dazu, die Berufsrolle in Theorie und Praxis zu überhöhen, statt auch ihre Pathologien offenzulegen. Dabei wird übersehen, dass die Veränderung ideeller Standards nicht die Aufgabe von Wissenschaft ist, sondern dass dies entweder kulturellen Akteuren oder möglicherweise gesellschaftlichen Aushandlungsprozessen zukommt.

Die Neuen Sozialen Bewegungen waren die letzten Ausläufer diskursiver alteuropäischer Emanzipation. Die Verflachung der Bewegungen begann schon kurz nach ihrer Entstehung. Sie ging in eine Mode über, die nur selektiv und teilweise sogar nur ritualistisch den intendierten Bruch mit der konsumorientierten Wachstumsgesellschaft, dem patriarchalen Sexismus und dem nationalistischen Machtstaat fortsetzte. Dieses Auslaufen der Kritik wird auch nicht dadurch gemildert, dass für das Verdrängte neue Impulse hinzukämen. Die wissenssoziologische Theorie einer Entfremdung aus einer überholten Tradition geht davon aus, dass das gängige Gesellschaftsbild keine ausreichenden Kenntnisse des Sozialen bereitstellt. Deshalb wäre es die vornehmste Aufgabe der Soziologie, zu einem angemessenen Gesellschaftsbild beizutragen. Soziale und formale Defizite der soziologischen Praxis unterminieren das aber eher. 1968 war für die Soziologie zudem ein Einbruch, weil Parsons kaum kritisiert, sondern vor allem durch den Rückgriff auf die Tradition der Jahrhundertwende und mikrosoziologische Ansätze verdrängt wurde. Die Empirie bemerkte zwar Widersprüche zum hierarchischen Gesellschaftsmodell, es gelang ihr aber bisher nicht, diese für ein weiterführendes Gesellschaftsbild zu verarbeiten. Von der Soziologie der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts bleibt Luhmanns Gedanke der funktionellen Differenzierung zentral, den es ins Kritische und ins Utopische zu wenden gilt. Dabei ist es nicht unproblematisch, den Menschen die dafür nötige höhere, geistige Komplexität zuzumuten. In einem verwickelten und krisenhaften Sozialisationsweg lassen sich keine beliebigen Ergebnisse erzielen. Für die Erziehung ist die Darstellung der Wissenschaft notwendig etwas unpraktisch, so dass mit der Durcharbeitung des Gedankens für die pädagogische Praxis Erleichterungen für den schwierigen Lernprozess zu erwarten sind. Wer den Menschen jedoch nicht technologisch oder genetisch umbauen oder durch künstliche Intelligenz ersetzen will, muss auch das gesellschaftliche Komplexitätswachstum irgendwann beschränken. Für die Gewinnung von Erwachsenen für die Theorie der differenzierten Gesellschaft gibt es noch die Möglichkeit, sie zielgruppenspezifisch darzulegen. Die Hoffnung der Theorie der differenzierten Gesellschaft besteht entscheidend darin, Phantasie und Kreativität wieder in ihren gesellschaftlichen Rang einzusetzen. Werte wie Freiheit und Glück stehen in dieser Betrachtung jenseits der objektiven Möglichkeiten einer Gesellschaft, sondern verlangen nach einem Perspektivenwandel ins Subjektive. Dafür kann die Gesellschaft nur ein paar Voraussetzungen schaffen. Die entsprechenden freidenkerischen und begeisternden Ziele haben gerade in einer Welt jenseits der Basisversorgung oft etwas Phantastisches. Sich ein gutes Leben und eine gute Gesellschaft zu erträumen und die Verwirklichung der besseren Welt anzugehen, darf man sich auch durch die Alpträume der Geschichte nicht hindern lassen. Künstler bringen es in der Darstellung des Schrecklichen wie des Erstrebenswerten am weitesten. Deshalb behält anspruchsvolle Kunst letztlich auch für Theodor W. Adorno (1903 – 1969) ihr Recht, auch wenn er zunächst das geflügelte Wort prägte, dass man nach Auschwitz keine Gedichte mehr schreiben könne. Nach dem Scheitern der Arbeiterbewegung mag man den literarischen Charakter

von Utopien über das Diesseits und das Jenseits besser verstehen. Verzichten kann man auch dann nicht auf sie, wenn sich ihr Alternativenreichtum offenbart und man oft genug statt am vermeintlichen Ziel anderswo herauskommt.

Die Idee, Parsons auf links zu drehen, war schon in den 70ern gegenwärtig. Meist hat sich Parsons' eigene Verwirrung bezüglich seiner Systeme schädlich ausgewirkt. Selbst wenn die vorliegende Operation an diesem angeblich toten Hund sich in der Meinung der Kritik nur in die Folge der Fehlversuche einreihet, soll sie doch als Ermutigung an die Ausläufer der kritischen Theorie gelesen werden, die Frage der funktionellen Differenzierung aufzunehmen. Über dieses Buch hinaus kann damit noch ein weites Feld an Möglichkeiten an Gesellschaftskritik und emanzipatorischer Praxis erschlossen werden. Manches ändert sich schon dadurch, dass die Menschen es anders sehen und entsprechend handeln. Marx sprach davon, dass die Theorie eine materielle Gewalt wird, wenn sie die Massen ergreift. In der bürgerlichen Soziologie benannte man das Prinzip nach William Isaac Thomas (1863 - 1947). Aber man meint meist den Splitter im Auge des anderen und nicht den Balken im eigenen Auge. Es fällt einerseits immer schwer sich vorzustellen, dass die Erweiterung des eigenen Denkens und Handelns vorteilhaft sein kann. Andererseits ist es nach einer Zunahme von Abstraktion und Übersicht kaum verständlich, warum andere sich geradezu weigern, ein solches Angebot zu übernehmen.

Anderes erfordert institutionelle Veränderungen. Da es über den Subsystemen keine Steuerungszentrale gibt, können diese Änderungen nur in den Subsystemen selbst nach Maßgabe deren Codes vorgenommen werden. Der Marxismus, aber auch Luhmann gehen davon aus, dass man solche Veränderungswünsche dann organisiert vorzutragen habe oder zumindest an Organisationen adressieren müsse. Nur stellt sich dann schnell die Frage nach der funktionierenden Alternative zu den abgelehnten Einrichtungen. Auf der Ebene der Gesamtgesellschaft gilt es deshalb zuerst, das Gesellschaftsbild der Menschen auf angemessene Weise zu verbessern, so dass wieder angemessene Variationen zum Bestehenden erdacht oder zumindest erfasst werden können. In seiner individuellen Geschichtlichkeit greift dieses zunächst als kognitiv betrachtete Schema auf die Utopie aus und wird damit auch eine Kulturtatsache. Die Verschiebung des Blickes von der allgemeinsten Ebene auf einzelne Subsysteme würde das Verhältnis von Bewusstseinsbildung und Reformdiskussion zugunsten der Letzteren verändern. Es besteht die Hoffnung, dass das deduktive Eintauchen in die einzelnen Bereiche relevantere Handlungsmöglichkeiten eröffnete als Luhmanns Induktion von den bei ihm inflationierenden Subsystemen zur Gesellschaft. Aber der Nachweis bleibt natürlich den weiteren Bemühungen vorbehalten.