

Die Kritik der soziologischen Vernunft*

Hans-Georg Soeffner

and similar papers at core.ac.uk

provided by Publikationen der Deuts

1. Kritik und Krise*

Die Patenschaft Immanuel Kants für den Titel meines Vortrages¹ ist unverkennbar. Aber glücklicherweise ist es ganz unmöglich, in einem 30-minütigen, eher skizzenartigem Vortrag mit den beiden detaillierten Reflexionskompendien zu konkurrieren, in denen Kant sein Projekt der Aufklärung weiter vorantreibt.

Zudem grenzt sich die Soziologie, als beobachtende, empirisch fundierte Erfahrungs- und Wirklichkeitswissenschaft, darin waren sich schon die Klassiker unserer Disziplin einig, explizit von der Philosophie ab. Auch wenn sie mit dieser methodisierte Reflexion, analytische Denkfiguren, Verifikationsgebot und Wahrheitskriterien teilt. So hat die Soziologie von der Philosophie gelernt, die praktische durch die reine Vernunft und die reine durch die praktische Vernunft zu kritisieren. Aber aufgrund ihrer erfahrungswissenschaftlichen Fundierung einerseits und des Gebotes der analytischen Distanz zur gesellschaftlichen Praxis andererseits geht Soziologie weder in der reinen noch in der praktischen Vernunft auf.

* Die Formulierung ist – das liegt nahe – schon anderen Autoren eingefallen, zuletzt Klaus Wahl. Da der Titel präzise das charakterisiert, was ich zu sagen habe, halte ich an ihm fest. Ähnliches gilt für die Formulierung »Kritik und Krise«. Reinhart Koselleck nutzte sie (1973) für seine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Gesellschaft. Ich erlaube mir die Wiederverwendung zur Beschreibung einer Verirrung der Soziologie.

¹ Eröffnungsvortrag auf dem 34. Soziologiekongress der Deutschen Gesellschaft für Soziologie »Unsichere Zeiten. Herausforderungen gesellschaftlicher Transformationen«, 6. Oktober 2008 in Jena.

Dennoch lohnt es sich auch für unsere Disziplin, dem kantischen Denken zu folgen und – wie mein Lateinlehrer gesagt hätte – den genitivus obiectivus gegen den genitivus subjectivus auszuspielen. Also: die Kritik an den Schwächen der soziologischen Vernunft einzubeziehen in die Kritik an der gesellschaftlichen Praxis durch die soziologische Vernunft. Auf den ersten Blick erscheint die Geschichte unserer Disziplin als ein Beleg für solch ein erfolgreiches Wechselspiel der beiden Genitive miteinander. Leider nur auf den ersten Blick!

Denn einerseits behauptet die sogenannte Meistererzählung in der Selbstberichterstattung unserer Disziplin – nicht zu unrecht –, die Soziologie sei ein Kind der gesellschaftlichen Krisen des 19. und des beginnenden 20. Jahrhunderts. Zweifelhaft ist aber andererseits die daran anschließende Folgerung, man könne Soziologie ganz allgemein als »Krisenwissenschaft« bestimmen. Vorausgegangene, gegenwärtig erlebte oder gefühlte und sich ankündigende Krisen bilden dann einen Vorrat an Beunruhigungsszenarien, der sich – dankenswerter Weise – nicht aufzehren lässt. Hinter ihm drohen die alltäglichen Formen und Funktionen menschlicher Vergesellschaftung in den grauen Bereich verdienten Desinteresses abgedrängt zu werden.

Daneben eröffnet sich für krisenbezogene Analysen, Diagnosen, bedingte Prognosen und Bewältigungsszenarien – hier wird gewöhnlich ebenso rituell wie missverständlich Max Weber zitiert – in »ewiger Jugendlichkeit« ein unerschöpfliches Betätigungsfeld. Selbstverständlich zielt es eine intellektuell anspruchsvolle, selbstreflexive und kritische Disziplin, wenn sie sich selbst in diese Krisenanalyse einbezieht. Dass soziologische Diagnostiker bei angestrenzter Selbstbetrachtung nahezu zwangsläufig in regelmäßigen Zyklen zu dem Schluss gelangen, auch die eigene Disziplin befände sich in einer Krise, versteht sich dann beinahe von selbst. Es ist ein Selbstverständnis, in dem sich Beunruhigung über die unerfreuliche Diagnose und wärmende Freude über die eigene Kritikfähigkeit in kaum verhohlener Koketterie angenehm mischen.

Sicher, Krisendiagnosen gehören notwendig zum Geschäft der Soziologie. Sie sind aber, auch wenn sie ihres Aufmerksamkeitsappeals wegen sofort Kommentatoren und öffentliches Interesse anziehen, nur ein Teil dieses Geschäftes und nicht einmal dessen Basis. Denn die Grundlage des Sozialen und der Formen der Vergesellschaftung, einschließlich der Entstehung von Krisen, ist ein deutlich umfangreicherer Sachverhalt, den Simmel dennoch in einfache Worte zu fassen versteht: »Gesellschaft [...] ist (immer schon) [...] da vorhanden, wo mehrere Individuen in Wechselwirkung

treten« (Simmel 2008a: 33) und »die Sociologie als Einzelwissenschaft [...] erforscht [somit] dasjenige, was an der Gesellschaft ›Gesellschaft‹ ist«. Dementsprechend bestimmt er als »das einzige Objekt einer Sociologie als besonderer Wissenschaft [...] die Untersuchung der Kräfte, Formen und Entwicklungen der Vergesellschaftung, des Mit-, Für- und Nebeneinanderseins der Individuen« sowie die Vergesellschaftungsformen und Inhalte, in denen sich Gesellschaft realisiert (Simmel 2008a: 35).

Dass nicht per se friedliche Zustände und soziale Harmonie entstehen, wenn Individuen zueinander in Wechselwirkung treten, sondern dass im Gegenteil Spannungen, Konflikte, Streit- und – nur im günstigen Falle – erfolgreiche Kompromissbildungen die Interaktion kennzeichnen, sahen Simmel und auch Max Weber sehr genau. Beide waren, jeder auf seine Weise, Kantianer. Und bei beiden wirkte ein zentraler Gedanke der kantischen Anthropologie nach: die Einsicht in den grundlegenden »Antagonismus«, der aus der »ungeselligen Geselligkeit« des Menschen entspringt. Denn der Mensch, so Kant, »hat eine Neigung, sich zu *vergesellschaften*, weil er in einem solchen Zustande sich mehr als Mensch d.i. die Entwicklung seiner Naturanlagen fühlt. Er hat aber auch einen großen Hang, sich zu *vereinzeln* (isolieren); weil er in sich zugleich die ungesellige Eigenschaft antrifft, alles bloß nach seinem Sinne richten zu wollen, und daher allerwärts Widerstand erwartet, so wie er von sich selbst weiß, daß er seiner Seits zum Widerstande gegen andere geneigt ist« (Kant 1971: 37f.).

Vor diesem Hintergrund wird deutlich, warum, wie Simmel herausgearbeitet hat, der Geselligkeit als stimmiger »Spielform der Vergesellschaftung« (Simmel 2008c: 161) eine Sonderstellung zukommt. Der Normalfall ist unumgängliche, bisweilen aufgezwungene gesellschaftliche Interaktion im Zeichen der »ungeselligen Geselligkeit«. Gerade durch dieses spannungsreiche »Zusammenwirken vieler« kann – so Simmel – »etwas entstehen, was [seinerseits, HGS] jenseits des Individuums steht, und doch nichts Transzendentes [Außerweltliches, HGS] ist« (Simmel 2008b: 116): Gesellschaft als System und Prozess. Zugleich aber gilt für das Wechselverhältnis zwischen Individuum und Gesellschaft als objektiv erlebter Faktizität: Wie Gesellschaft als überindividueller, geschichtlicher Prozessablauf auf dem Umweg über das Individuum

zu sich selbst kommt, so kommt das Individuum zu sich selbst auf dem Umweg über Gesellschaft und Vergesellschaftung.²

Soziologie als Wissenschaft der Wechselwirkungen zwischen den Individuen einerseits und zwischen Individuum und Gesellschaft andererseits ist somit die Analyse von Umwegen. Dementsprechend steht sie in einer konstitutiven Distanz sowohl zur jeweiligen Einzigartigkeit, Erlebniswelt und Unersetzbarkeit eines Individuums als auch zur Gesellschaft als einer abstrakten Vorstellung, die allerdings ihre Lebenskraft aus den Handlungen und Vorstellungen eben jener Individuen zieht, denen sie sich als objektive Faktizität entgegenstellt. Eben darum kann und muss auch die Soziologie das leisten, was Simmel Kunst und Religion zuschreibt: Sie muss ihren »Gegenstand in die größte Distanz rücken, um ihn in die größte Nähe zu ziehen« (Simmel 2008f: 327).

Dies gilt zwangsläufig auch für das Verhältnis, das die Soziologie zu sich selbst einnehmen muss. Es ist ein Verhältnis, das sich nicht in leerer Selbstreflexion erschöpfen kann. Neben der selbstreflexiven Kontrolle soziologischer Beobachtung, Analyse und Urteilsbildung steht immer die Verantwortung der Disziplin als Wirklichkeitswissenschaft gegenüber den gesellschaftlichen Verhältnissen und dem jeweiligen »Zeitgeist«, mit denen sie sich konfrontiert sieht (vgl. Lepsius 2008: 11). In dieser Hinsicht gilt unverändert die Aufgabenstellung, die Helmuth Plessner 1959 zum 50. Jahrestag der Gründung unserer Fachgesellschaft formuliert hat: »Eine institutionalisierte Dauerkontrolle gesellschaftlicher Verhältnisse in kritischer Absicht und wissenschaftlicher Form – und nur das ist Soziologie als Fach – rechtfertigt sich allein gegenüber [der] Wirklichkeit«. Es ist immer eine Wirklichkeit, die den »überlieferten Formen [...] davonläuft, weil Richtung und Geschwindigkeit ihrer Transformation von ihnen nicht mehr eingefangen werden« (Plessner 1959: 15).

2 Vgl. die parallel verlaufende Argumentation bei Simmel (2008d: 225) zum Verhältnis zwischen Gott und Mensch. Durkheims Feststellung, dass der Gott der Gesellschaft die Gesellschaft sei, erhält auf diese Weise eine zusätzliche Dimension.

2. Kritik der soziologischen an der Verabsolutierung der ökonomischen Vernunft

Eine spezifische und zugleich aufdringliche Manifestation des Zeitgeistes, mit der sich unsere Disziplin heute auseinanderzusetzen hat, ist das, was M. Rainer Lepsius – bezogen auf die Gegenwartssoziologie – als »Ökonomisierung der Wahrnehmungs- und Analysekatégorien« bezeichnet hat (Lepsius 2008: 14). Gemeint ist damit die gegenwärtig zu beobachtende Ausdeutung nahezu aller sozialen Verhältnisse aus dem ökonomisch verkürzten Blickwinkel des Kosten-Nutzen-Kalküls und der Nutzenmaximierung. Die Verabsolutierung dieser Denkfigur ist so in soziologisches Denken eingedrungen, dass es sich nicht mehr selbstreflexiv kontrolliert und kritisch von dieser sich als Theorie verkleidenden Weltanschauung distanzieren kann. Es ist eine Weltanschauung, die sowohl den politischen, wirtschaftlichen und alltäglichen Jargon als auch zeitgenössische Theorieentwürfe prägt.

Ökonomismus als Weltanschauung ist nicht neu. Er hat sich lediglich an der Oberfläche eine neue Semantik gegeben, die nur notdürftig das ihr zugrundeliegende – schon 1848 prägnant charakterisierte – Prinzip verdeckt, »kein anderes Band zwischen Mensch und Mensch übrig [zu lassen] als das nackte Interesse« (Marx, Engels 2005 [1848]: 46). Entstehung, Wirkung und Haltbarkeit dieses Prinzips distanziert verstehend zu erklären, nicht ihm zu verfallen, ist die Aufgabe unserer Disziplin. Anders ausgedrückt: sie hat die Kritik der soziologischen an der ökonomischen Vernunft zu formulieren und zu begründen. Nur so kann die Soziologie ihrer Aufgabe nachkommen, systematisch ein Spannungsverhältnis sowohl zur Alltagswahrnehmung als auch zu kollektiv geteilten Weltanschauungen und ihren sogenannten Selbstverständlichkeiten aufzubauen. Und nur so kann sie das Illusionäre und die zweifelhaften Selbstlegitimationen der innerweltlichen Religion des jeweiligen Zeitgeistes freilegen.

Natürlich hat auch die ökonomische Vernunft als »Bereichsrationalität« mit spezifischer Reichweite eine analytische Funktion und damit einen legitimen Platz auf den Anwendungsfeldern der praktischen Vernunft. Zum universalen Erklärungs- und Handlungsprinzip überdehnt, verliert sie jedoch ihren analytischen Charakter und transformiert sich zu einer Weltanschauung, von der sich auch heute mit Marx sagen lässt: »Die Vernunft hat immer existiert, nur nicht immer in der vernünftigen Form« (Marx 2004: 234).

Dass aber gerade unsere Disziplin gegenwärtig der Weltanschauung des Ökonomismus mit zu verfallen droht, ist erklärungsbedürftig, hatte doch Max Weber bereits dessen Grenzen deutlich sichtbar gemacht, indem er feststellte, dass »die ›Einseitigkeit‹ und Unwirklichkeit der rein ökonomischen Interpretation des Geschichtlichen« bestenfalls als methodischer Kunstgriff erlaubt, sonst aber unfähig sei, »die uns umgebende Wirklichkeit des Lebens, in welches wir hineingestellt sind in ihrer Eigenart« und in der »Kulturbedeutung ihrer einzelnen Erscheinungen« zu verstehen (Weber 1973a: 170).

Zwar sieht auch Weber, dass »Interessen ([allerdings, HGS] materielle *und* ideelle), nicht: Ideen [...] unmittelbar das Handeln der Menschen« beherrschen. Dann jedoch heißt es bei ihm »aber die ›Weltbilder‹, welche durch ›Ideen‹ geschaffen wurden, haben sehr oft die Bahnen bestimmt, in denen die Dynamik der Interessen das Handeln fortbewegte« (Weber 1988: 252). Für den einzelnen sozialen Akteur folgt daraus, dass er weder restlos vergesellschaftet und sozial determiniert ist, noch einer internalisierten Logik der Nutzenmaximierung folgt. Er ist, um mit Bourdieu zu sprechen, »weder Automat noch rationaler Kalkulator« (Bourdieu 1993: 73).

Allerdings hat sich – durch die zunehmende Dominanz des Wirtschaftssystems innerhalb des globalen Gesellschaftssystems – die Situation gegenüber dem 19. und beginnenden 20. Jahrhundert dramatisch verschärft. Was Marx und Engels angesichts des sich formierenden Weltmarktes bereits für die Mitte des 19. Jahrhunderts plakativ gegen die Bourgeoise als Klasse formulierten, dem kommt heute die Realität sehr nahe: »Die moderne Staatsgewalt« wird mehr und mehr zu einem »Ausschuss, der die gemeinschaftlichen Geschäfte« (Marx, Engels 2005: 46) von weltweit agierenden Banken und Wirtschaftskonsortien verwaltet. Und was Simmel später über London als das Herz der englischen Geldwirtschaft sagte, indem er einen englischen Verfassungshistoriker zitierte, lässt sich heute für die sogenannte freie Marktwirtschaft verallgemeinern: Sie hat im Verlauf ihrer ganzen Geschichte niemals als das Herz der menschlichen Gesellschaft gehandelt, manchmal vielleicht als ihr Verstand, immer jedoch als Geldbeutel derer, die davon profitierten (vgl. Simmel 2008e: 321f.).

Daraus resultiert eine enge Wechselwirkung von ökonomischen Strukturen und der Semantik des öffentlichen Diskurses, von Ökonomie als Logik des Wirtschaftens und Ökonomismus als Weltanschauung. Das Nutzenmaximierungspostulat dringt als »Kapitallogik« buchstäblich in alle Poren des menschlichen Lebens ein. Und obwohl der Traum von der Be-

seitigung der Mangelökonomie seine Wirkung nur entfalten kann, wenn man die Augen zukneift, beherrscht das Sprach- und Symbolrepertoire des Ökonomismus einen großen Teil gegenwärtiger Welt- und Lebensdeutung (vgl. Negt 2004: 19) – im öffentlichen Diskurs ebenso wie in den Stillblüten der Consultant-Rhetorik, der neuen Umgangssprache einer stetig wachsenden Evaluationsbürokratie.

Dieser Geist »geistloser Zustände«³ drückt mehr aus, als sich an der Oberfläche seiner semantischen Ausdrucksformen zeigt. Hatte Hannah Arendt im Nationalismus als Weltanschauung das Ergebnis der Eroberung des Staates durch die Nation gesehen, so drückt sich im Ökonomismus als Weltanschauung die Eroberung des Staates und der Politik durch die Logik der Ökonomie aus. Es ist der Vorzug der soziologischen Perspektive, dass durch sie das Auseinanderklaffen von historisch-sozialen, politischen und ökonomischen Strukturen einerseits und den von ihnen ausgelösten weltanschaulichen Überhöhungen bzw. Legitimationsbemühungen andererseits sichtbar und damit analysierbar gemacht werden kann. Beispielhaft ist hier die kollektive Suche nach einer beruhigenden Antwort auf die Bedrohung durch globale transnationale Transformationsprozesse. Diese greifen unübersehbar in das alltägliche Leben der Menschen ein. Nicht nur die Individuen spüren die Bedrohung, sondern es wird auch immer deutlicher, dass die nationalstaatliche Politik den neuen Herausforderungen ebenso wenig adäquate Bewältigungsmechanismen entgegenzusetzen hat, wie eine ausschließlich national orientierte Soziologie imstande ist, die Gegenwartsgesellschaft zu analysieren.

Der Ökonomismus beruhigt hier. Er suggeriert, dass die auf Nutzenmaximierung beruhende Kapitallogik – aus der sich ja gerade Widersprüchlichkeit und Dynamik der Transformationsprozesse speisen, letztlich im Dienste einer höheren Vernunft stehe und der Geist des Kapitalismus ein guter sei: Im Lichte einer hinter allen Widersprüchen waltenden, sich selbst regulierenden Vernunft – ich erinnere an Adam Smith's Glauben an die unsichtbar steuernde Hand – werde das freie Spiel der Kräfte schließlich doch immer wieder in einem befriedigenden Gleichgewicht münden.

Die Anhänger dieser innerweltlichen Religion sehen in der dürftigen ökonomischen Wirklichkeit – dem Zusammenbruch der Finanzmärkte, der ungehemmten Spekulation mit Rohstoffen und Energiepreisen, der Armutsmigration und dem Abbau sozialer Sicherungssysteme – keinen Wi-

³ Marx über die Religion in einer »herzlosen Welt«, vgl. Marx 2004: 275.

derspruch zu ihrem Glauben. Im Gegenteil: ganz in der Linie traditioneller religiöser Heilsbotschaften verweist man darauf, dass – der Funktionstüchtigkeit ökonomisch prästabiliertter Harmonie zuliebe – auch Opfer zu bringen seien, immer allerdings in der Hoffnung, dass man als praktizierender Ökonomist schon nicht zu den Opfern zählen werde: Vor allem dann nicht, wenn es gelingt, durch den Appell an den Gemeinsinn des Steuerzahlers die Kosten für die durch Eigennutzenmaximierung entstandenen Pleiten ›fremd zu finanzieren‹.

3. Im Zweifel Verantwortung!

Soziologie als bewusste, methodische Verunsicherung sowohl alltäglicher Gewissheiten als auch wissenschaftlicher Routinen und Standardüberzeugungen kann sich gegenüber solcher gesellschaftlichen Konstruktion von Wirklichkeiten und Weltanschauungen nicht lediglich als analytisch-selbst-reflexive, eher konstatierende als gestaltende Wissenschaft verstehen. Bei aller methodischen Distanz zu ihrem Gegenstand steht sie nicht außerhalb der Gesellschaft, sondern in ihr. Als »angewandte Aufklärung« (René König) trägt Soziologie eine Mitverantwortung für die Gesellschaft, in der sie steht. Es ist ihre genuine Pflicht, die Bilder nachzuzeichnen und soziodiologisch zu analysieren, die Gesellschaften von sich entwerfen. Aber ebenso sehr muss sie eine intensive und vernunftgeleitete Diskussion anstoßen und in Gang halten über jene Bilder vom Menschen und jene Handlungsoptionen, die wir – rational begründet – verwirklichen wollen.

Dabei kann es nicht darum gehen, der Politik oder wem auch immer verbindliche Anweisungen zu geben. Mit guten Gründen hat Max Weber betont, dass es niemals die »Aufgabe« der Soziologie als »Erfahrungswissenschaft sein kann, bindende Normen und Ideale zu ermitteln, um daraus für die Praxis Rezepte ableiten zu können« (Weber 1973a: 149). Denn die erfahrungswissenschaftlich ermittelte Wahrheit ist nicht nur historisch bedingt, standortgebunden und abhängig vom subjektiven Erkenntnisvermögen, sondern auch primär analytisch.

Als solche will sie zwar für alle gelten, »die Wahrheit wollen« (Weber 1973a: 184), aber als analytische, historisch-erfahrungswissenschaftliche Wahrheit kann sie keine inhaltlich verbindlichen Normen setzen. Gerade in der analytischen Distanz gegenüber der Formulierung von Normen und

in der Enthaltbarkeit gegenüber normativen Gewissheiten besteht der Wert dieser Wahrheit. »Wem diese Wahrheit«, so Weber, »nicht wertvoll ist – und der Glaube an den Wert wissenschaftlicher Wahrheit ist Produkt bestimmter Kulturen und nichts Naturgegebenes –, dem haben wir mit den Mitteln unserer Wissenschaft nichts zu bieten« (Weber 1973a: 213).

Webers Hinweis auf die kulturabhängige Entstehung des Glaubens an den Wert wissenschaftlicher Wahrheit lässt sich vertiefen; denn das Spezifische dieser Wahrheit, besteht darin, dass sie sich – wie insbesondere Descartes, Kant und Husserl betonen – systematisch der Kritik und dem Zweifel aussetzt. Mit seiner Formel »ich weiß, dass ich nicht weiß« macht sich Sokrates bekanntlich zum philosophischen Ahnherren dieses Zweifels in unserer Kultur. Neben den philosophischen tritt jedoch später auch ein existentieller Zweifel, der unsere Kultur ebenso prägt und sie in ein für sie konstitutives, fortwährendes Spannungsverhältnis zwischen Säkularisierung und religiöser Bindung, innerweltlichen und metaphysischen Erlösungsvorstellungen treibt.

Dieser – auch von den christlichen Kirchen gern übersehene – zugleich fundamentale und wesentlich antifundamentalistische Zweifel wird dem Christentum durch dessen Religionsstifter selbst auferlegt. Indem ein Sohn Gottes und damit der Gott in seiner Dreieinigkeit an sich selbst zweifelt, tritt geschichtlich eine Religion auf den Plan, deren Charakteristikum nicht Glaubensgewissheit ist, sondern Ungewissheit: die Bedrohung der menschlichen Existenz durch den grundlegenden Zweifel an einer göttlichen Sinnstiftung und damit – in der Folge – an der Möglichkeit übergreifender Sinnstiftung überhaupt.

Mit seinem letzten Aufschrei »Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?«⁴ stellt der göttliche Religionsstifter sich selbst und damit die Möglichkeit von Religion überhaupt in Frage. Dass ein und nur *ein* Gott existiert und dass Götter miteinander kämpfen, sterben und wieder-auferstehen, dass es verschlungene Wege zur letzten Wahrheit gibt und ebenso eine Fülle von Irrwegen, gehört zum komplexen Welterbe religiöser Vorstellungen. Mit dem Gott des Matthäusevangeliums aber nistet sich – und dies ist zugleich kulturspezifisch und ein *novum humanum* – neben dem philosophischen ein grundlegender religiöser Zweifel in unserem Kulturkreis ein.

⁴ NT, Matthäus 27, Vers 46.

Das okzidentale Wissenschaftsverständnis beruht auf beiden: exemplarisch erkennbar in dem Versuch der wissenschaftlichen Konstruktion von Gottesbeweisen und der darauf folgenden, wissenschaftlich notwendigen Zerstörung eben jener »Beweise«. Unbestreitbar ist der analytische Wert dieses Zweifels. Schwierig dagegen ist es, im Geist des Zweifels zu handeln und Verantwortung zu übernehmen. Goethes Feststellung »der Handelnde hat kein Gewissen, nur der (später) Betrachtende hat eins«, benennt das Problem präzise – ohne es zu lösen.

Die Soziologie als zwar wesentlich analytische – zugleich aber für ihren Gegenstand, die gesellschaftliche Wirklichkeit, mitverantwortliche – Disziplin, muss für sich eine Lösung dieses Problems finden. Es muss eine Lösung sein, die es ermöglicht, gesellschaftliche Handlungspotentiale zu erschließen – und auch zu entwerfen –, ohne dass hierdurch die analytische Leistung unserer Disziplin eingeschränkt wird. Anders ausgedrückt: Das aus reflexiver Distanz erwachsende analytische Potential, mit dessen Hilfe die Soziologie mehr sieht als der durch Handlungszwänge eingeeengte, praktische Alltagsverstand, muss die Resultate der Vergangenheitsanalysen und Gegenwartsdiagnosen – nicht nur in Form bedingter Prognosen, sondern auch mit dem Mut zu wertorientierten Optionen – in die Zukunft projizieren.

Allerdings muss Klarheit darüber bestehen, dass bei solchen Prognosen und Möglichkeitsentwürfen das Scheitern immer einkalkuliert ist. Insofern handelt es sich bei ihnen einerseits nicht um Visionen oder eine »Schau«, als deren Ort Max Weber »Das Lichtspiel« empfahl. Aber es gibt andererseits auch keinen Grund, angesichts des Scheiterns von Prognosen in prinzipiellem Defätismus zu versinken. Im Gegenteil: Das Kalkül mit dem Scheitern, *der in die Zukunft verlegte Zweifel*, muss Teil eines fortlaufenden soziologischen Experimentes sein, mit dessen Hilfe die Disziplin nicht nur ihre Annahmen überprüfen und zu einer kritischen »Rekonstruktion ihrer Theoreme« (Lepsius) gelangen kann. Sie wird so darüber hinaus auch ihrer gesellschaftlichen Mitverantwortung gerecht, indem sie ein Mehr an Denkmöglichkeiten und Handlungsoptionen entwirft: aus Einsichten Aussichten eröffnet.

Simmel hat mit einigem Enthusiasmus die Soziologie als eine »neue Methode zur Erkenntnis« beschrieben, als »neuen Schlüssel zu alten Schlössern« und »neues Brechinstrument für die alten Nüsse« (Simmel 2008b: 118). Aber nach ihrer Gründerzeit scheint unsere Disziplin viel an Selbstbewusstsein und Feuer verloren zu haben. Insofern gilt die Mahnung

eines anderen Gründervaters, Max Webers, auch für uns und unser Verhältnis zur Soziologie: »Denn nichts ist für den Menschen als Menschen etwas wert, was er nicht mit Leidenschaft betreiben kann« (Weber 1973b: 589).

Dafür aber, dass Leidenschaft nicht blind macht, sorgen Kritik und Zweifel der soziologischen Vernunft. Diese für unsere Disziplin wünschenswerte Synthese aus Leidenschaft und Zweifel lässt sich zusammenfassen in der Devise Antonio Gramscis: »Optimismus des Willens, Pessimismus des Intellekts«.

Da ich nun schon einmal dabei bin, Devisen und Imperative zu formulieren, möchte ich Ihnen zum Abschluss meine Variation der letzten Feuerbach-These nicht ersparen, wobei ich eine grammatikalische Zweideutigkeit Marxens beseitige. Also: Die Soziologen haben die Gesellschaft nur verschieden analysiert und interpretiert, es kommt darauf an, sie, *die Soziologen*, so zu verändern, dass ihre Interpretationen das praktische Handeln verändern (können) (vgl. Marx 2004: 404).

Kurz: Einer Soziologie, der es gelingt, über die historisch-kritische Gegenwartsanalyse hinaus – auf der Grundlage sorgfältiger Beobachtung, gründlicher Analyse und helllichtiger Interpretation – Alternativen zu dem zu zeigen, was ist: dieser Soziologie gehört die Zukunft.

Literatur

- Bourdieu P. 1993: Soziologische Fragen. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Kant, I. 1791: Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht. In I. Kant, Werke in zehn Bänden, hrsg. von Wilhelm Weischedel, Bd. 9. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 33–50.
- Koselleck, R. 1973: Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Lepsius, M.R. 2008: Blicke zurück und nach vorne. M. Rainer Lepsius im Gespräch. In A. Hepp, M. Löw (Hg.), Soziologie als Profession. Frankfurt/M., New York: Campus, 11–75.
- Marx, K. 2004: Frühschriften. Hrsg. von Siegfried Landshut; 7. Aufl. neu eingereicht von O. Heins und R. Sperl. Stuttgart: Kröner.
- Marx, K., Engels, F. 2005 [1848]: Das kommunistische Manifest. Hamburg: Argument Verlag.
- Negt, O. 2004: Geleitwort zur 7. Auflage. In K. Marx, Die Frühschriften. Stuttgart: Kröner.

- Plessner, H. 1959: Ansprache des Präsidenten der Gesellschaft. In: Deutsche Gesellschaft für Soziologie, Verhandlungen des 14. Deutschen Soziologentages. Stuttgart: Enke, 8–16.
- Simmel, G. 2008a: Das Problem der Sociologie. In: G. Simmel, Individualismus der modernen Zeit und andere soziologische Abhandlungen, hrsg. von O. Rammstedt. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 31–38.
- Simmel, G. 2008b: Das Objekt der Soziologie. In: G. Simmel, Individualismus der modernen Zeit und andere soziologische Abhandlungen, hrsg. von O. Rammstedt. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 115–118.
- Simmel, G. 2008c: Soziologie der Geselligkeit. In: G. Simmel, Individualismus der modernen Zeit und andere soziologische Abhandlungen, hrsg. von O. Rammstedt. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 159–173.
- Simmel, G. 2008d: Soziologie der Konkurrenz. In: G. Simmel, Individualismus der modernen Zeit und andere soziologische Abhandlungen, hrsg. von O. Rammstedt. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 202–225.
- Simmel, G. 2008e: Die Großstädte und das Geistesleben. In: G. Simmel, Individualismus der modernen Zeit und andere soziologische Abhandlungen, hrsg. von O. Rammstedt. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 319–333.
- Simmel, G. 2008f: [Aphorismen, Auszüge aus Postume Veröffentlichungen]. In G. Simmel, Jenseits der Schönheit. Schriften zur Ästhetik und Kunstphilosophie, hrsg. von I. Meyer. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 327–328.
- Weber, M. 1988: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I, Tübingen: Mohr.
- Weber, M. 1973a: Die »Objektivität« sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis. In M. Weber, Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, hrsg. von Johannes Winckelmann. Tübingen: Mohr, 146–214.
- Weber, M. 1973b: Wissenschaft als Beruf. In M. Weber, Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, hrsg. von Johannes Winckelmann. Tübingen: Mohr, 582–613.