

*„Chaos ist nicht nur das älteste Geschwätz der Welt, sondern auch das älteste Argument zur Unterdrückung der Armen. Der Gegensatz zum Chaos ist nicht der autoritative Staat - der allzu oft gerade erst ein wirkliches Chaos macht und maskiert, sondern die Organisation der Freiheit. (...) Um die bestehenden Umstände hassenswert genug zu finden, um sie aufheben zu wollen, müssen echte Revolutionäre vor allem auch sich selbst revolutionieren. Aber wir müssen ehrliche Demokraten, ja zornfähige Christen bleiben, um die missbrauchte Erde und Menschheit einer menschenwürdigen Verwandlung für wert und fähig zu halten.“*  
*Michael Schumacher: Die Angst vor dem Chaos. Über die falsche Apokalypse des Bürgertums*

## **Folgerichtige Notwendigkeit losgelassener systemischer Prozesse oder Freiheit durch politische Initiativen?<sup>1</sup>**

### **1. ‘Naturwissenschaft der Kommunikation’ oder Handlungsforschung in praktischen Verwendungszusammenhängen? Dirk Baeckers Überlegungen über die Zukunft der Soziologie**

Dirk Baeckers kurzer Aufsatz (Baecker 2003) zielt darauf ab, das systemtheoretische Theorieangebot in der Tradition Luhmanns als das komplexeste und deshalb überlegene Theorieangebot herauszustellen. Die Zukunft der Soziologie sieht er im Anschluss an ihn darin, sie zu einer ‘Naturwissenschaft der Kommunikation’ zu entwickeln. Mit Luhmann sei dabei davon auszugehen, dass die Gesellschaft strukturell und semantisch überbestimmt ist und sich in dieser Form nur reproduzieren kann, weil und solange ihr der Mensch unbestimmt gegenübersteht. Dies ist der Grundstein seiner Theoriearbeit“ (S. 68). H. Essers spieltheoretischer Ansatz, formuliert in spezifischer Rezeption der phänomenologischen Soziologie über A. Schütz, dient ihm als Anlass, dieses Theorieprogramm zu postulieren. Beansprucht wird, nur in dieser systemtheoretischen Tradition Soziologie auf der Höhe der allgemeinen wissenschaftlichen Soziologie formulieren zu können: „auf Augenhöhe mit jenen Kognitionswissenschaften, in die zum einen die aktuelle

---

<sup>1</sup> Der Text entstand 2004. In Auseinandersetzung mit Kollegen an der sfs, die sich verstärkt an systemtheoretischen Ansätzen orientierten und nach einer ersten wirklich systematischen Auseinandersetzung mit Texten von Hannah Arendt war er zugleich Teil meiner Bemühungen um Einflussnahmen auf die sfs-Forschungsprogrammdebatte sowie meiner damaligen Anstrengungen, unter dem gleichen Untertitel neben der laufenden Arbeit eine Habilitationsschrift zu „Arbeitsforschung und Arbeitspolitik“ zu schreiben, um so auch mit mehr Gewicht auf die institutsinternen Debatten Einfluss nehmen zu können. Die Habilitationsschrift wurde 2005 nicht angenommen. Sie ist nun auf meiner Homepage unter der Rubrik „Steinbrüche“ dokumentiert. Dort finden sich auch die Literaturverseise, die dem hier herausgenommenen Kapitel nicht angefügt sind.

Wissenschaft größte Hoffnungen setzt und in der zum anderen typisch soziologische Überlegungen zu deren Schaden auffällig abwesend sind“ (S. 66).

Baeckers Argumentation ist ziemlich klar: Angesichts der Menschen, die ihm in den Favelas Lateinamerikas begegnet seien, sei Luhmann erschrocken. Für Esser erledige sich damit der „makrosoziologische Ansatz“ in der Soziologie zugunsten einer Soziologie, die das Individuum als „‘psychosoziales Wesen’, das heißt inklusive seiner Psychologie als Produkt und Akteur der Gesellschaft begreift“ (S. 66). Hiergegen wendet Baecker ein, „der in der Favelas entdeckte Mensch ist nicht derjenige, von dem aus die Soziologie „mikrosoziologisch“ gestartet werden könnte (S. 67). Luhmann sei, ihn erblickend, vielmehr so erschrocken, weil er sich nun erstmals habe vorstellen können, „dass es ein Danach der funktionalen Differenzierung gibt, einen Supercode der Inklusion versus Exklusion, der nichts weniger als das Eingeständnis des Scheiterns des ‘Projekts’ der modernen Gesellschaft enthält.“ (67) Das habe er nicht als Herausforderung dazu begriffen, „sich von seiner Soziologie zu verabschieden, sondern dazu, sie noch stärker als bislang als eine Soziologie auszuarbeiten, die keinen der bislang erreichten Zustände der Koevolution von Gesellschaft, Psyche und Organismus für garantiert hält.“ (67) Unbeirrt bleibe sein Programm, „die Soziologie zu befähigen, offene Fragen zu stellen“ (ebd.) Der Mensch wird so, „neben dem Computer“, „die zweite, konsequenterweise unbeschriebene ‚Unbestimmtheitsstelle‘, die Luhmann der Theorie der Gesellschaft verschreibt.“ (ebd.)

Die „unbestimmte Bestimmtheit“ als „Grundstein der Theoriearbeit“ sei im Übrigen im tiefsten Sinne „liberal“ und auch deswegen so gehalten, „damit aus der Ungewissheit der Reproduktion immer wieder neue Ressourcen der Reproduktion gewonnen werden können“ (S. 69). Aus dieser Schlussfolgerung ergibt sich für ihn das Forschungs- und Theorieprogramm einer ‘Naturwissenschaft der Kommunikation’ (S. 69). Davon sei zum einen deshalb zu reden, weil die Soziologie lernen müsse, Formen, Muster und Medien der Kommunikation nicht unter Maßgabe alltagsweltlicher Vertrautheit mit ihnen zu betrachten, sondern unter der Maßgabe kognitionswissenschaftlicher Verfremdung.“ Sie definiere den Blick auf die Phänomene der Industriegesellschaft (dynamisches Gleichgewicht der Abweichungsverstärkung) und die Informationsgesellschaft (dynamisches Gleichgewicht der Abweichungsverstärkung plus Turbulenzen durch unvorhersehbare Netzwerkbildung). Von ihr sei aber auch deshalb zu reden, „weil die ‘Natur’, um die es hier geht, nicht mehr der Garant von Ordnung und Gesetz ist, als die sie im neunzehnten Jahrhundert konstruiert wurde, sondern ein Phänomenbereich, an dem sich ebenso wie an der Gesellschaft studieren lässt, dass und wie alle Ordnung als Negotropie immer wieder nur dem Zerfall, der Entropie, abgewonnen werden kann.“

Ich kenne den Text Luhmanns, der Ausgangspunkt der Überlegungen von H. Esser und dieser Replik von D. Baecker ist, nicht. Aber ich habe meine eigene Erfahrung

des Erschreckens. Ich habe 1987 Bombay erlebt - und den letzten Rest eines u. a. in einer früheren Marx-Rezeption wurzelnden Fortschrittsoptimismus damals verloren. Exklusion kann einem kaum schroffer begegnen. Und es mag sein, dass es solcher sinnlicher Erfahrung bedarf, um sich die Möglichkeit des Scheiterns des Projekts der Moderne in aller Härte selbst vor Augen zu führen. (Schopenhauer und Nietzsche zu lesen, mag ja nicht reichen, um zu der Einsicht zu kommen, dass kein Zustand der Koevolution von Gesellschaft, Psyche und Organismus garantiert ist, wengleich Nietzsches bloße „Spuren im Sand“ ja deutlich genug sind - und seine Hoffnung auf die „ewige Wiederkehr“ ein falscher Trost.) Aber vielleicht täusche ich mich auch. Wie wenn Luhmanns Erschrecken nicht so sehr eines über eine soziale Wirklichkeit ist, die aus dem so schön modellierten Modell der Theorie sozialer Systeme herausfällt, als vielmehr ein Erschrecken darüber, dass eben diese Theorie selbst damit Risse bekommen könnte? Mindestens Baecker mit seinem Programm einer „Naturwissenschaft der Kommunikation“, das er an Luhmann anschließt, scheint ein solches Erschrecken im Sinn zu haben oder nachzuempfinden, auf das dann eben so zu reagieren ist, dass man die Theorie noch radikaler auf ein sich Behaupten unserer Moderne in einer Umwelt denkt, die für sie nur umgebende vor- und nicht moderne Welt ist, die gegebenenfalls eben exkludiert werden muss, um die ihr abgerungene neue soziale Ordnung zu erhalten.

Aber was ist von einer Antwort auf solches Erschrecken zu halten, die darin besteht:

1. Die Soziologie unbeirrt zu befähigen, offene Fragen zu stellen - wogegen nichts einzuwenden wäre, zielte sie nicht im Gewande der Systemtheorie als „große Theorie“ als „verphilosophierende Wissenschaft, von der Omnihistorizität der Differenz des Beobachters, für die auch noch die Kontingenz als Notwendig erscheint“ (Wolf 2003a, 250) am Ende doch darauf ab, mit H. Plessner zu sprechen und unbeschadet aller sprachlichen Artistik, so etwas zu werden, wie eine „dogmatisch gesicherte Gesellschaftslehre“, die zwar nicht „die unbestreitbaren Vorzüge eines Katechismus und einer Felddienstordnung auf bestrickende Weise in sich vereint“, da sie ja zum Beobachten und nicht zum Handeln anleiten will, von der man aber doch wie von allen konsequenten Systemen wissen kann: „aus ihnen holt man stets nur das heraus, was man als Prämissen in sie hineingelegt hat“ ( Safransky, 2000, 304);
2. wie eine „dogmatisch gesicherte Gesellschaftslehre(...), welche die unbestreitbaren Vorzüge eines Katechismus und einer Felddienstordnung auf bestrickende Weise in sich vereint“;
3. in ihr den Menschen (neben dem Computer (sic!) ) als große „Unbestimmtheitsstelle“ und dies als eine im tiefsten Sinne liberale Haltung zu begreifen;

4. demgegenüber aber die Gesellschaft als strukturell und semantisch überbestimmten Gegenstand der Soziologie zu konzipieren, die sich in dieser Form nur reproduzieren kann, weil und indem und solange ihr der Mensch unbestimmt gegenübersteht (mit allen Optionen partieller Exklusion entgegen den Versprechen der Aufklärung und der französischen Revolution) und
5. daran ein Programm der 'Kommunikation als Naturwissenschaft' anzuschließen, weil sich die Natur im Lichte der modernen Natur- und Kognitionswissenschaften als „ein Phänomenbereich“ erwiesen hat, „an dem sich ebenso wie an der Gesellschaft studieren lässt, dass und wie alle Ordnung als Negotropie immer wieder nur dem Zerfall, der Entropie, abgewonnen werden kann“?

## 2. Pragmatische und systematisch-theoretische Einwände

Mir fällt zu Dirk Baeckers an N. Luhmann anschließendes Theorieprogramm einiges an kritischen Einwänden ein. D. Baecker hat ja Recht damit, von einer Einheit der Wissenschaften auszugehen - nicht mehr auf der Basis der Newton'schen Physik, an die die Gründerväter der Soziologie wie Karl Marx oder Auguste Comte noch Anschluss zu finden suchten, sondern auf Basis der modernen Physik nach Einstein, Heisenberg u. a. sowie der modernen Biologie nach Maturana und Varela.

Nur wie gehen wir als Sozialwissenschaftler dann mit der allen Wissenschaften gemeinsamen Erkenntnis um, dass „alle Ordnung als Negotropie immer wieder nur dem Zerfall, der Entropie, abgewonnen werden kann“?<sup>2</sup> Behandeln wir doch einen Gegenstand des Sozialen, in dem Ordnung - gemessen an den Zeiträumen auch nur biologischer Evolution auf unserem Planeten - etwas ausgesprochen Flüchtiges und sich rasch Wandelndes ist. Über „die Angst vor dem Chaos und falschen Apokalypsen des Bürgertums“ hat Ernst Blochs Freund Michael Schumacher schon zu Zeiten der bis dahin heftigsten sozialen Konflikte zwischen amerikanischem, faschistischem und sowjetischem Weg in die weitere Moderne geschrieben (Schumacher 1937/78). Die Bloch'schen Utopien - und Irrtümer - aus dieser Zeit mögen heute Geschichte sein. Aber ist die sozialwissenschaftliche Antwort wirklich die konsequente ausschließliche Einnahme einer handlungsentlasteten Beobachterposition, die im Gestus immer weiter getriebener Radikalität die

---

<sup>2</sup> Wobei wir hinsichtlich der Behandlung unserer im Nach-Newton'schen Blick instabiler gewordenen Physikalischen Welt kaum je die Möglichkeiten haben werden, der Entwicklung hin zu einem Enden aller Evolution in der Entropie zu begegnen - es sei denn wir setzten im kühnen Gedankenflug eines Ray Kurzweil (1999) darauf, im Verschmelzen von Menschlicher und Künstlicher Intelligenz einen von aller Entropie unbedrohten Raum virtueller Welten finden zu können, wobei R. Kurzweil allein in nach dem Moore'schen Gesetz wachsenden Rechnerleistungen denkt, nicht aber in einer auf Emotionen aufbauenden individuellen menschlichen Intelligenz, auf die die moderne Hirnforschung verweist.

„Gesellschaft als (ihren) strukturell und semantisch überbestimmten Gegenstand“ in den Blick nimmt, ihr den Menschen mit allen Optionen partieller, und immer brutaler, Exklusion gegenüberstellt und sich dabei noch damit beruhigt, dass diese Behandlung des Menschen erstens zutiefst liberal sei und zweitens auch deswegen so gehalten, „damit aus der Ungewissheit der Reproduktion immer wieder neue Ressourcen der Reproduktion gewonnen werden können“. Wenn man mit Goethe dafür hält, dass „die Erscheinung (...) vom Beobachter nicht losgelöst, vielmehr in die Individualität desselben verschlungen und verwickelt (ist)“, dann kommt man nicht umhin, auch noch die auf höchster Abstraktionsebene rekonstruierten Gegenstände sozialwissenschaftlicher Forschung als Ergebnisse des Handelns in prinzipiell ergebnisoffenen Situationen und Situationsketten zu begreifen, wobei in diese sozialwissenschaftlichen Rekonstruktionen Beobachter wie Beobachtete als Individuen involviert sind.

Ich erschrecke meinerseits angesichts dieser Antwort von D. Baecker, die er im Anschluss an Luhmanns Erschrecken darüber formuliert, wie prekär und „vorläufig“ unsere Moderne doch ist, wenn man den gewohnten und sicheren Blickwinkel des Mitteleuropäers in der Zeit nach der „Nacht des 20. Jahrhunderts“ einmal verlässt und sich - verstört durch eine unmittelbare sinnliche Erfahrung - die Exklusionsprozesse vergegenwärtigt, die heute, im Epochenbruch nach dem Ende des Fordismus, vielerorts außerhalb der Triade, und nicht nur dort, sondern ähnlich fortschreitend auch in ihrer Mitte, stattfinden und uns überhaupt nicht sicher sein lassen können, dass der unwahrscheinliche Fall sozialer Ordnung sich in Gestalt eines neuen postfordistischen Regulationsmodells wieder wird herstellen lassen. Von der Möglichkeit des vollständigen Scheiterns der Moderne über das Eingeständnis, dass sie das Versprechen der französischen Revolution auf Inklusion aller jedenfalls nicht erfülle, benötigt Baecker keine halbe Textseite bis zu der Feststellung, dass die moderne semantisch und strukturell überbestimmte Gesellschaft sich „ in *dieser* Form (Hervorhebung H. M.) nur reproduzieren kann, weil und indem und solange der Mensch ihr in unbestimmter Form gegenüber steht. Die weitere Argumentation zielt dann allein noch darauf ab, ein Programm der Soziologie als Ordnungswissenschaft auf der Höhe heutiger kognitionswissenschaftlicher Erkenntnis zu formulieren, das den Ansprüchen einer naturalisierten Epistemologie genügen kann.

Die Antwort, die ich vorzuschlagen hätte, müsste etwas anders lauten. Ich möchte sie als eine gewissermaßen „zweistufige“ Antwort eines empirischen Sozialforschers bezeichnen, der sich im Blick auf die Gesellschaft als seinen Gegenstand bewusst ist, dass er zwar als Wissenschaftler immer wieder die distanzierte Position eines Beobachters zweiter Ordnung einnimmt, zugleich aber auch immer selbst Teil, Produkt und Akteur gleichermaßen der gesellschaftlichen Wirklichkeit ist, eben auch als Beobachter „verschlungen und verwickelt“ mit ihr, wie Goethe sagt. Dieser empirische Sozialforscher richtet auf sie seinen wissenschaftlichen Blick, und ist sich darüber im Klaren, dass er daneben auch in manchen anderen Eigenschaften und Funktionen - als *Wissensarbeiter* z. B., als Bürger, als politischer Mensch, vielleicht

auch als Literat oder Philosoph - auf diese Wirklichkeit blickt und sich in allen diesen verschiedenen Eigenschaften und Funktionen praktisch in ihr und zu ihr verhält. Deshalb liegt es ihm fern die, gleichermaßen spezifisch exkludierende, Beobachterrolle zu überdehnen. Sein Blick ist als Wissenschaftler auf gesicherten Erkenntnisgewinn gerichtet, als Bürger auf praktische Nützlichkeit in den Verwendungszusammenhängen, in denen er unausweichlich immer handeln muss und handelt, als Philosoph oder Literat auf immer neue kritische Selbstvergewisserung in Bezug auf die verschiedenen Weisen, in denen er auf das engste mit den Gegenständen seiner Betrachtung verwickelt und verschlungen ist. Sein wissenschaftlicher Blick ist durch die für ihn wichtigen unterschiedlichen theoretischen Modelle geschärft, aber er ist auch geschärft durch die Skepsis gegenüber jedem Anspruch, ausgerechnet in Bezug auf seinen Gegenstandsbereich, in dem die Koevolution physikalischer, biologischer, sozialer und psychischer Systeme gewissermaßen die hybridesten und instabilsten Produkte der ihm bekannten bisherigen Evolution hervorbringen, vornehmlich an einer allgemeinen Theorie zu arbeiten. Nicht zuletzt treibt ihn der Verdacht um, dass ihm dabei die für ein eingreifendes Denken in seinen jeweiligen Verwendungszusammenhängen empirischer Forschung wichtigen Unterscheidungen aus dem Blick geraten könnten. Eher ist er im Bewusstsein des Prekären der gesellschaftlichen Wirklichkeit an der Produktion von Aushilfen interessiert. Dazu sind ihm, wenn sie ihm hilfreich erscheinen, die unterschiedlichsten theoretischen Modelle recht. Aus Prinzip geradezu verhält er sich zu ihnen eklektizistisch. Die Aushilfen sollten allerdings möglichst stabil sein und vielleicht auch stetig verbessert werden. Daran ist er zumindest als Bürger und politischer Mensch interessiert. Die Frage nach den Maßstäben solcher Verbesserung stellt sich dann natürlich immer wieder, gerade im Zusammenhang wissenschaftlicher Anstrengungen. Sie muss beantwortet werden - letztlich aber von der Gesellschaft und unter Berücksichtigung auch der normativen Grundlagen der in ihr bislang erreichten Entwicklung. Die Forderung nach Anerkennung der Gleichheit und Menschenrechte aller Menschen auf diesem Planeten gehört hier dazu, ebenso wie die empirisch nicht ganz unbegründete Vermutung, dass deren dauerhafte Verletzung eine ausgesprochen starke Quelle der Produktion von Instabilität ist.

An der Verbesserung von Aushilfen wiederum als Soziologe, als empirischer Sozialforscher mitzuarbeiten - lässt es diesem mir vorschwebenden Sozialwissenschaftler deshalb gelegentlich angeraten erscheinen, die Menschen nicht nur als theoriestrategisch „konsequenterweise unbeschriebene „Unbestimmtheitsstelle“ zu behandeln. Wenn sie als Ressource für Reproduktion - und vielleicht ja doch auch gestaltende Veränderung - von Gesellschaft gelten müssen, wie D. Baecker zu recht konstatiert, sollte die Frage nach der „Einheit der Unterscheidung“ im Ergebnis des begründeten tiefen Erschreckens vielleicht doch anders beantwortet werden.

Dies wäre sozusagen der erste Schritt: Auch wenn ich in gesellschaftstheoretischer Perspektive statt über ein elaboriertes hoch komplexes, aber letztlich auf Geschlossenheit hin tendierendes Modell nur über provisorische Aushilfen zum Verständnis höchst komplexer Realprozesse verfüge, neige ich - in Kenntnis von deren Grenzen aber auch der Engführungen der angebotenen „großen Theorien“ - dazu, mich lieber auf tentative Suchprozesse in den gesellschaftlichen Verwendungszusammenhängen meiner wissenschaftlichen Praxis einzulassen. Grau ist demgegenüber bloße Theorie, die sich dieses Impetus des eingreifenden Handelns begibt und geradezu heillos diejenige, die sich ganz bewusst auf die distanzierende Beobachtung der gesellschaftlichen Realprozesse derart begrenzt, dass sie Letztere als eine Naturwissenschaft der Kommunikation festzuschreiben sucht.

Die „zweite Stufe“ meiner Antwort ergibt sich aus der Überlegung, dass ich, indem ich diese Bevorzugung eines praktischen Umgangs mit Aushilfen befürworte, dabei als Sozialwissenschaftler darum bemüht bin, meinen spezifischen Beitrag zu einer Verbesserung dieser Aushilfen zu leisten, also selbstredend auch immer um sozialwissenschaftliche Theoretisierung meiner wissenschaftlichen Praxis bemüht sein muss. Kontinuität, kumulativer Erkenntnisgewinn und Kodifizierung von Ergebnissen sind hier ohne Zweifel von Bedeutung. Und jede Kodifizierung setzt theoretische Vorgaben, stetige Arbeiten an einem grundbegrifflich gesicherten Rahmen voraus. Die spannende Frage ist dann allerdings auch immer, um welche Art von Theoriearbeit es sich dabei handeln muss. Einiges spricht hier nach meiner Überzeugung dafür, dass empirische Sozialforschung sich vor allem R. K. Mertons Theorien mittlerer Reichweite bedienen sollte. C. v. Ferber hat dies im Anschluss an H. Plessner immer wieder betont. „Die Theorie zur Anwendung in der Praxis und die Probleme aus der Praxis zur Präzisierung und Weiterentwicklung der Theorie zu verbinden“, war sein Anliegen (Nippert u. a. 1991). Auch der Blick „auf das Ganze“ hat da selbstredend seinen Stellenwert. Empirische Sozialforschung, die im Anschluss an die vorausgegangenen Formulierungen auf ein eingreifendes Denken zielt, muss nach meinem Verständnis zum einen sicherlich die Gesellschaft, „das Soziale“, die gesellschaftlichen Verhältnisse zu ihrem Gegenstand machen, die sich in unserer Moderne in der Tat in vieler Hinsicht sinnvoll wie der Selbstlauf von gegeneinander verselbständigten Teilsystemen beschreiben lässt, weil eine solche Beschreibung einige Erklärungskraft besitzt - sollte sich dabei allerdings der begrenzten und im eigenen Gegenstandsbereich veränderten Analogie zum Verständnis von autopoietischen Systemen erster und zweiter Ordnung bewusst bleiben. Aber sie muss zum anderen zugleich auch die menschliche Tätigkeit, oder aus Hannah Arendts politikwissenschaftlicher Perspektive das menschliche Handeln, als verändernde Kraft und die Menschen selbst als geschichtlich konstituierte, veränderte und weiter veränderliche Produzenten dieser Veränderungen einschließen. Mit Hannah Arendt (1963/1974) und in der Folge ihrer Analysen der großen Revolutionen seit dem Ausgang des 18. Jahrhunderts ginge es dann um die Frage, wie der institutionell befestigte Raum der Freiheit so gestaltet werden kann,

dass in ihm die politischen Angelegenheiten, die „nicht nur die Vielen sondern schlechterdings alle Einwohner eines Territoriums angehen“ auch wirklich von allen politisch handelnd gestaltet werden können. Mit Oskar Negt und Alexander Kluge (1981), die bei einem solchen Versuch immer noch an die Marx'sche Kritik der politischen Ökonomie anzuschließen suchen, ginge es dann um den zu ihr komplementären Versuch einer politischen Ökonomie der Arbeitskraft. Aus Sicht der entfaltenen Systemtheorie wäre dies alles hoffnungslos unterkomplex im Hinblick auf ein angemessenes Verständnis einer strukturell und semantisch überbestimmten vergegenständlichten sozialen Wirklichkeit - was in sich aber noch diskussionsbedürftig wäre, kann man der Systemtheorie doch vorhalten, dass sie ihrerseits auch von bestimmten Aspekten dieser in sozialen Verhältnissen vergegenständlichten Welt abstrahiert, nicht nur weil der Begriff des Interesses in den von ihr aufgespannten Modellen keinen systematischen Stellenwert mehr behält, sondern ebenso, weil darin die Eigenlogik systemisch verselbständigter Prozesse schon gedanklich keinen Raum mehr lässt für die Konstituierung von so etwas wie den Raum des selbsttätigen freien politischen Handelns der Vielen. Den Gegenstand von Soziologie demgegenüber als einen solchen vereinseitigenden Versuch der Ausgrenzung des/der Menschen als „Unbestimmtheitsquelle“ zu fassen, kann dann wohl mit gleichem Recht als unangemessene und unterkomplexe Fassung der wirklichen Prozesse der Konstitution sozialer Wirklichkeit im neunzehnten und zwanzigsten Jahrhunderts, die Hannah Arendt als die Jahrhunderte der Revolutionen gekennzeichnet hat, kritisiert werden.

Um einen weiteren Bezug zu einem aktuell von der „politischen Linken“ - was dies ist, ist heute zugegebener Maßen selbst noch klärungsbedürftig - intensiv diskutierten „Kultbuch“ herzustellen, das aus meiner Sicht eine bemerkenswerte Mischung von punktgenauer Analyse und unseriösen politischen Glaubenssätzen ist: Die, wohl stärker politikwissenschaftliche denn soziologische Analyse des „Empire“ von Hardt/Negri (2001) ermöglicht gegenüber systemtheoretischen Analysen in sich manche wichtige Erkenntnisgewinne. Vor allem aber haben die beiden Autoren darin Recht, dass sie erst dann eine vollständige Analyse vorlegen können, wenn sie zum Begriff des „Empire“ auch den Gegenbegriff der „Multitude“ entfalten. Wohl mag es ihnen dabei passieren, dass ihnen der auch hier erforderliche kritisch distanzierende Blick bisweilen verloren geht, weil sie selbst so sehr, und oft emphatisch, in der von ihnen nachgezeichneten ideengeschichtlichen Traditionslinie von Machiavelli über Spinoza zu Marx Partei sind auf der Seite von „Freiheit, Begehren, lebendiger Arbeit“ und weil sie dabei den Akzent allzu sehr in Negris eigener Traditionslinie auf die befreiende Tat der Vielen legen, die nun an die Stelle des alten Massenarbeiters getreten sind. Ihr Augenmerk ist jedenfalls – trotz einzelner Hinweise auf entsprechende Überlegungen bei Thomas Jefferson und den Autoren des Federalist bezüglich der Notwendigkeit, die neue „Ordnung der Menge (...) aus einer demokratischen Interaktion der in Netzwerken miteinander verbundenen Mächte“ entstehen zu lassen (Hardt/Negri 2000, 173) - viel weniger als das von Hannah Arendt auf die darüber erst herzustellenden oder zu reformierenden und zu



erweiternden Institutionen als Organon des Politischen (Brockmeier 1994) gerichtet. Sie greifen so in wichtiger Akzentsetzung ihrer Analyse zu kurz<sup>3</sup>, aber sie intendieren über die disziplinären Grenzen von Soziologie, Politikwissenschaften, Ökonomie und Psychologie hinweg einen Zugriff auf die moderne Gesellschaft unserer Gegenwart, der im Grundsatz im Blick auf Verständnis, weitere Gestaltung und Gewinnung einer nachhaltigen Zukunftsfähigkeit der Moderne aussichtsreicher sein dürfte als die Bemühungen der modernen Systemtheorie.

Deren Versuch, das Erschrecken über ein Jenseits ihres theoretischen Konstrukts durch seine radikalisierte Fortschreibung auf Basis der einmal gewählten Ausgangsprämissen zu bewältigen, erscheint im Vergleich zu den eben angesprochenen Anstrengungen von M. Hardt und A. Negri erst wirklich als das, was er ist: eine ermüdende, immer wieder neu durchgespielte Analyse bereits konstituierter und institutionalisierter sozialer Prozesse. So high sophisticated die auch erfolgen und so lebendig sie dadurch bisweilen erscheinen mag, sie bleibt eine Analyse aus der Perspektive bereits getaner, toter Arbeit in und an der Gesellschaft. Darüber hinaus ist dann, jedenfalls in der zugespitzten Luhmann'schen Perspektive, die praktische gesellschaftliche Bewältigung des Erschreckens darüber, dass es auch noch Soziales jenseits der sich so erschließenden Logiken von als autopietisch gedachten Systemen gibt - sofern denn die in dieser Moderne befangenen Menschen in diesem Luhmann'schen Verständnis sich einem solchen Erschrecken überhaupt aussetzen (können) um hernach vor der Frage seiner Bewältigung zu stehen - gänzlich außerhalb jedes denkbaren Anspruchs sozialwissenschaftlicher Praxis gelegen. Denn für diese handelt es sich, wie D. Baecker besonders radikal und pointiert formuliert, allein um die Analyse eines evolutionären Prozesses, den eine darüber belehrte Soziologie allein im Modus einer „Naturwissenschaft der Kommunikation“ beobachten und selbst im Austausch mit anderen Beobachtern

---

<sup>3</sup> Und wie Heike Weinbach (2003, 65ff) zeigt, kommen sie durch ihren ontologisierenden Ansatz, der die Differenz der Vielen verallgemeinernd negiert, am Ende nicht zu einem Projekt der Befreiung, sondern wieder zur Begründung einer neuen Herrschaft. „Den Schritt, den Begriff des gemeinsamen mit dem des Konflikts und der Differenz zusammenzudenken, gehen Hard und Negri nicht, er würde sie auf das Individuum und das Singuläre zurückführen.“ (Weinbach 2003, 75) Hinter dem intendierten Akt der Befreiung als eines emphatisch gefeierten „sakularen Pfingstfest“ (Hard/Negri 2000, 370) lauert schon wieder „das Spektakel“, das sich „unzählige Male seit der Französischen Revolution wiederholt“ hat, wie H. Arendt (1974/2000, 115) schreibt: „Immer wieder war es die Maßlosigkeit ihrer Emotionen, welche die Revolutionäre so seltsam unempfindlich für das faktisch Reale und vor allem für die Wirklichkeit von Menschen machte, die sie immer bereit waren, für die Sache oder den Gang der Geschichte zu opfern.“ Und dagegen stellt sie für die „gründenden Väter“ der amerikanischen Revolution fest: „Aber das Wort ‚Volk‘ wurde für die Gründer niemals ein Singular, sie verstanden es vielmehr als eine Vielheit und stellten sich darunter die unendlichen Verschiedenheiten und Unterschiede einer Menge vor, die gerade in ihrer Pluralität ehrfurchtgebietend war. Die sogenannte öffentliche Meinung war ihnen daher allen gleichermaßen suspekt, eben weil sie durch Hysterie oder Manipulation so leicht zur Einmütigkeit führt.“ A.a.O. S. 118)

kommunizieren kann. Ein für die Evolution der Gesellschaft letztlich wenig nützliches Tun.<sup>4</sup>

Wenn man eine Alternative zu dieser „verphilosophierenden Wissenschaft von der Omnihistorizität der Differenz des Beobachters, für den auch noch die Kontingenz als notwendig erscheint“ (Wolf 2003a, 250) sucht und sich dabei, unbeschadet ihrer aus meiner Sicht unzweifelhaften großen analytischen Stärken, die zum Verständnis des aus der amerikanischen Revolution hervorgegangenen neuen Empire beitragen, angesichts der Erfahrungen aus den vergangenen beiden Jahrhunderten der Revolutionen (Arendt 1963/1974) nicht auf die von M. Hardt und A. Negri geradezu emphatisch in der Gestalt eines säkularisierten Pfingstfestes beschworenen Feier des befreienden, revolutionären Aktes der Menge der Vielen einlassen mag<sup>5</sup>, kann man aber vielleicht doch bei Hannah Arendt einen Anknüpfungspunkt finden.<sup>6</sup> Das Thema ihrer großen Arbeiten in den 1950er Jahren nämlich die Frage nach dem Sinn und den Möglichkeiten von Politik nachdem die Geschichte der Moderne seit der französischen Revolution als Geschichte gescheiterter Revolutionen verstanden werden kann, mehr in einem ihrer nachgelassenen Fragmente, in denen sie über ihren Begriff von Politik reflektiert und die - angesichts eines fast besinnungslosen

---

<sup>4</sup> Aber die ist unter dieser Perspektive ja ohnehin vor allem autopoietischer Prozess. Ihn beobachtend ginge es, mit Nietzsche gesprochen, für den Beobachter als „Naturwissenschaftler der Kommunikation“ wohl vor allem darum, möglichst eindrucksvolle Spuren im Sand zu hinterlassen - bis sie verwehen im unerbittlichen, zerstörerischen Prozess der Entropie.

<sup>5</sup> Eben deshalb, weil in diesem revolutionären Akt die Menge der Vielen nicht unter dem Aspekt ihrer inneren Differenziertheit betrachtet wird, deren Entfaltungsmöglichkeiten der durch sie zu konstituierende Raum Rechnung zu tragen hätte, sondern schon wieder eher in einer Weise, die einerseits Rousseaus *Volunteé générale* nahe kommt und andererseits der vor allem von Hannah Arendt am Beispiel aller Revolutionen seit der französischen so überzeugend geführten und gegen Marx gewendeten Kritik verfällt, dass mit der Einführung der Idee der historischen Notwendigkeit der Idee der Freiheit der Boden entzogen wird. „Politisch gesprochen, war diese Entwicklung mit der Einführung des Begriffs Vergesellschaftung besiegelt. Mit der Einführung dieses ‚Ideals‘ hat Marx die Freiheit an die Notwendigkeit ausgeliefert.“ (Arendt 1974/2000,81)

<sup>6</sup> Hannah Arendts scharfsinnigen Vergleich der französischen und der amerikanischen Revolution noch einmal zu lesen, macht im übrigen nicht nur Sinn im Blick auf eine vertiefende Überprüfung der in ihrem Sinne politikwissenschaftlichen Analyse der Genese des heutigen US-amerikanischen Empire aus einer gedanklich-theoretischen Anknüpfung an die in der Antike entwickelten Überlegungen der Konstituierung des politischen Raumes, in dem allein Freiheit möglich ist, wobei nach ihrer Überzeugung „die Republik keiner ‚historischen Notwendigkeit‘ und keiner organischen (oder analog gedachten autopoietischen Entwicklung H. M.) Entwicklung ihre Existenz verdankt, sondern einzig einem voll bewussten und wohl überlegten Akt - der Gründung der Freiheit.“ (Arendt 1963/79, 279) Sie sind vor allem erhellend in bezug auf die als immer wieder neu zu bewältigende Aufgabe begriffene Herausforderung, einen entsprechenden Raum des Politischen für alle Bürger eines Gemeinwesens, und nicht nur für Berufspolitiker als deren Repräsentanten, zu institutionalisieren. Wer unter denjenigen, die den gescheiterten großen Revolutionen, die, vor allem in der europäischen Geschichte, auf die französische Revolution folgten, nachhängen, käme z. B. schon auf den Gedanken, dass der in allen diesen Revolutionen virulente Rätegedanke, dessen praktische Entsprechungen in ihnen doch nie über den *statu nascendi* hinausgekommen sind, Hannah Arendt zufolge allein von dem US-amerikanischen Revolutionär T. Jefferson vor dem Hintergrund seiner eigenen Erfahrungen in den neuenglischen townhall-meetings wirklich gedacht worden ist. „Von einem Rätegedanken kann man eigentlich nur bei Jefferson sprechen“ (Arendt 1963/74, 336, Hervorhebung im Original). Vgl. zu der entsprechenden Argumentation: H. Arendt, 1963/74, 302 ff. und 319 ff.

Pragmatismus heutiger „Realpolitik“ die bestürzend aktuelle Frage stellt, „Hat Politik überhaupt noch einen Sinn?“ (Arendt 1993, 28 ff.) diskutiert sie vom Kern ihres Begriffes von Freiheit und politischem Handeln ausgehend, die nicht nur, aber gerade auch in der menschlichen Lebenswelt immer gegebene Möglichkeit des neuen Anfangs durch politisches zusammen Handeln im Sinne einer der religiösen Transzendenz des Wunderglaubens korrespondierenden „real nachweisbaren Tendenz jeden Anfangs mit Bezug auf den Prozesszusammenhang, in den er einbricht.“ (Arendt 1993, 32)<sup>7</sup> Die Argumentationslinie dieses fragmentarischen Textes mündet dann in die folgenden Sätze über die Bedeutung von Politik, die man dem heillosen Baecker'schen Konzept einer die Autopoiesis der losgelassenen Prozesse als unabänderlich festschreibenden Soziologie im Sinne einer „Naturwissenschaft der Kommunikation“ entgegenhalten kann.<sup>8</sup>

„Wenn es also im Zuge der Ausweglosigkeit, in die unsere Welt geraten ist, liegt, Wunder zu erwarten, so verweist diese Erwartung uns keineswegs aus dem ursprünglichen politischen Bereich heraus. Wenn der Sinn von Politik Freiheit ist, so heißt dies, dass wir in diesem Raum - und in keinem anderen - in der Tat das Recht haben, Wunder zu erwarten. Nicht weil wir wundergläubig wären, sondern weil die Menschen, solange sie handeln können, das Unwahrscheinliche und Unerrechenbare zu leisten im Stande sind und dauernd leisten, ob sie es wissen oder nicht. Die Frage, ob Politik überhaupt noch einen Sinn hat, verweist uns, gerade wenn sie im Wunderglauben endet - und wo sollte sie wohl sonst enden? -, unweigerlich zurück auf die Frage nach dem Sinn von Politik.“ (Arendt 1993, 35).

Aus systemtheoretischer Perspektive wird man einwenden, dass H. Arendts Politikbegriff - gewonnen aus der griechischen Polis und in den nachgelassenen Manuskripten weiter ausgeführt entlang der abendländischen, römischen und christlichen Ideengeschichte bis hin zur Renaissance und europäischen Aufklärung (Arendt 1993, 28 - 133) - hoffnungslos veraltet sei im Blick auf die inzwischen erreichte Dynamik der Autopoiesis der systemischen Prozesse, in denen das politische System der Gesellschaft zudem nicht länger gegenüber den anderen Teilsystemen privilegiert sei. Dagegen wäre zunächst mit U. Ludz einzuwenden, dass die Polis von H. Arendt nie als Modell, sondern vielmehr als ein historischer Glücksfall angesehen worden ist, in dessen Licht viele uns auch heute noch betreffende Fragen

---

<sup>7</sup> In diesem Zusammenhang findet sich etwa folgendes Zitat: „Dem Handeln ist es eigentümlich, Prozesse loszulassen, deren Automatismus dann dem der natürlichen Prozesse sehr ähnlich sieht, und es ist ihm eigentümlich, einen neuen Anfang zu setzen, etwas Neues zu beginnen, die Initiative zu ergreifen oder, Kantisch gesprochen, eine Kette von selbst anzufangen. Das Wunder der Freiheit liegt in diesem Anfangen-Können beschlossen, das seinerseits wiederum in dem Faktum beschlossen liegt, dass jeder Mensch, sofern er durch Geburt in die Welt gekommen ist, die vor ihm da war und nach ihm weitergeht, selber ein neuer Anfang ist.“ (Arendt 1993,34)

<sup>8</sup> Wobei nur am Rande anzumerken ist, dass bereits darin auch sichtbar wird, dass empirische Sozialforschung, die sich ihrer spezifischen Möglichkeiten im Kontext gesellschaftlicher und politischer Verwendungszusammenhänge bewusst wird, sich auch der Herausforderung zu interdisziplinärem Denken und Arbeiten bewusst werden muss.

zum Politischen besonders prägnant gestellt werden könnten. Zum Zweiten wäre aber vor allem darauf zu beharren, dass die Freiheit durch politische Initiativen im Sinne H. Arendts als ein „Höchstes menschlich-weltlicher Möglichkeiten“ gerade angesichts des Elends an Perspektivlosigkeit, das uns die Berufspolitik im Epochenbruch unserer Zeit auf einer wachsenden Zahl von Feldern vor Augen führt, doch gar keine andere Option mehr lässt als die, des neuen Anfangs durch politisches zusammen Handeln - mag uns auch die Aussicht auf dessen Erfolg als gering erscheinen, weil „objektiv und von außen gesehen (...) die Chancen, dass der morgige Tag genau so verlaufen wird wie der heutige, immer überwältigend“ sind (Arendt 1993, 33).

### **3. Vertiefende Fragen**

Die Gegenposition ist damit zunächst einmal umrissen, aber wichtige Fragen bleiben offen bei diesem ersten Schritt, gegen den Anspruch der Systemtheorie in Stellung zu gehen, wo sie daherkommt als soziologische Großtheorie, die mit der „überwältigenden“ Notwendigkeit losgelassener systemischer Prozesse argumentiert, denen nun allerdings einerseits kein Telos mehr innewohnt, welches versprechen soll, dass das Reich der Freiheit heraufziehen wird, die dem gesellschaftlichen Teilsystem des Politischen jeglichen Anspruch auf ein Primat und jegliche Fähigkeit zur steuernden Gestaltung unserer gesellschaftlichen Wirklichkeit abspricht und die damit die Sozialwissenschaften, zumal unter dem Blickwinkel, den Hannah Arendt als Politikwissenschaftlerin nahelegt, von jeglichem politischen Handeln entlastet.

Ich möchte an dieser Stelle v.a. vier Fragen benennen, die mir in diesem Zusammenhang wichtig erscheinen und die mich dann auch in den weiteren Teilen dieses Buches weiter beschäftigen werden. Sie lauten:

- (1) Wenn es hier um Wahl verschiedener Perspektiven auf den gleichen Gegenstand geht, der je nach Wahl dieser Perspektiven selbstverständlich ganz verschieden erscheint, nach welchen Kriterien kann man dann seine Wahlentscheidung treffen?
- (2) Geht es bei der Kontroverse, in der ich hier mit Hannah Arendt gegen Dirk Baecker argumentiert habe, darum, einer soziologischen Theorie, die mit dem Anspruch auf „große Theorie“ formuliert wird, wiederum große Theorie entgegenzusetzen ?

- (3) Baeckers Votum für fortgesetzte Theorieanstrengungen in Luhmannscher Tradition begründet sich aus dessen (berechtigtem) Erschrecken angesichts der Bedrohung einmal erreichter sozialer Ordnung. Welche dem entsprechende Erfahrung liegt hinter Hannah Arendts wiederholter Betonung der Auswegslosigkeit, in die wir geraten sind?
- (4) Was schließlich hat Hannah Arendt uns Heutigen beim Nachdenken über die Möglichkeiten von Arbeitspolitik in einer Arbeitsgesellschaft im Umbruch zu sagen? Begegnet sie uns doch in der „Vita Activa“ als eine Theoretikerin, die die Sphäre der Politik (als die des Handelns von Menschen) begrifflich sehr strikt von denen des Herstellens und der Arbeit trennt.

In bezug auf die beiden ersten Fragen ist zunächst einmal ein kurzer Blick auf die Einwände naheliegend, die von politikwissenschaftlicher Seite gegen die Ansprüche der Systemtheorie formuliert worden sind. Zugespitzt, und wie F.W. Scharpf (1998) angemerkt hat mit großer Radikalität, hat N. Luhmann seine Position auf dem Politologentag 1989 formuliert (Luhmann 1989). Auf Seiten der Politikwissenschaften traf er auf Widerspruch und das DFG-Forschungsförderungsprogramm zur „Theorie politischer Institutionen“ (vgl. Schmalz-Bruns, 1989, Göhler 1994a und b) kann man in diesem Zusammenhang mit einigem Recht als ein Theorieprogramm ansehen, das gegen den Anspruch der Systemtheorie und damit auch gegen diese Luhmannschen Zuspitzungen gerichtet war.<sup>9</sup> Karl-Siegbert Rehberg hat dabei seinen gegen die Systemtheorie gerichteten Vorschlag einer Theorie und Analyse institutioneller Mechanismen (TAIM) v.a. damit begründet, dass die von Luhmann gewählte Betrachtungsebene „die Spezifika des Institutionellen übergeht und in einen allgemeinen Funktionsbegriff auflöst.“<sup>10</sup> (Rehberg 1994, 55)

Karl Siegbert Rehberg geht es um die Gegenüberstellung unterschiedlicher gesellschaftstheoretischer Erklärungsmodelle, also letztlich unterschiedlicher Modelle der Erklärung des Entstehens und Veränderns sozialer Ordnung. Hannah Arendt verfährt anders. Ihr geht es nicht um Gesellschaftstheorie sondern immer allein um die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeiten der Initiierung politischen Handelns im Sinne der Entfaltung eines Prozesses, der den Raum des Politischen

<sup>9</sup> Insbesondere T. Greven (1991), einer der Gutachter dieses Forschungsförderungsprogramms, hat dezidiert auf dem Primat der Politik insistiert.

<sup>10</sup> K.S. Rehberg (1994) unterstreicht in besonderer Weise den Anspruch einer Theorie der Institutionalisierung und der Institutionen als symbolischer Ordnungen, einen Gegenentwurf zur Luhmannschen Systemtheorie (für den Gegenstandsbereich der Politikwissenschaften) darzustellen, räumt aber zugleich ein, dass die Systemtheorie ein gleichermaßen in sich konsistentes Theorieangebot darstelle (Rehberg 1994, 52ff) :“Selbstverständlich lassen sich alle Formen sozialer Interaktion in Luhmannsche Begrifflichkeiten übersetzen. Aber man hat den zunehmenden Eindruck, einer Selbstgenügsamkeit der von ihm in Gang gesetzten Benennungsspiele, deren größter Vorteil allerdings in einer intelligenten Verfremdung sozialer Tatbestände liegt.“ Mit H. Esser kritisiert er daran anschließend an der soziologische Systemtheorie, sie sei, „ein fast unverzeihlicher Rückfall in alle Sünden einer begrifflichen Scholastik.“( Rehberg 1994, 55)

als einen Raum der Freiheit konstituiert. Damit geht es in letzter Konsequenz immer um das Spannungsverhältnis von Freiheit und Notwendigkeit. Dieses etwa steht im Zentrum ihrer Analysen der Epoche seit der amerikanischen Revolution (Arendt 1974/2000) als einer Epoche der Revolutionen, ihrer Kritik am Marxismus, ihrer nachgelassenen Schriften zu der Frage, was eigentlich Politik ist (Arendt 1993)<sup>11</sup> wie auch vieler der Reflexionen, die man inzwischen in ihrem Denktagebuch (Arendt 2003) nachlesen kann. Bezogen auf die moderne soziologische Systemtheorie kann man sagen, dass es deshalb um die Möglichkeit der Konstituierung politischer Räume (und Institutionen) gegenüber einer in dieser Theorie weithin festgeschriebenen Notwendigkeit der gewissermaßen automatischen Herstellung, eben Autopoiesis, eines systemischen Gesellschaftszusammenhangs geht. Und wie sie in ihrem Denktagebuch notiert hat ist die Wirklichkeit der Menschenwelt immer beides: „Automatisch ablaufender Prozess, der Bedeutung haben soll, aber nicht mehr hat“ und „Handeln als Prozess“, in dem aus dem Zusammenhandeln der Vielen Macht zur politischen Gestaltung von Gesellschaft erwachsen kann.<sup>12</sup> „Impliziert ist die Annahme“, so führt U. Ludz in ihrem Kommentar zu H. Arendts nachgelassenen Fragmenten zur Frage „Was ist Politik?“ aus, „dass Menschen, zwischen denen durch Denken und Handeln Macht entsteht, unmenschliche, nicht-menschenwürdige Zustände gemeinsam beseitigen und etwas Neues besseres begründen können“<sup>13</sup> (Ludz 1993, 168).

---

<sup>11</sup> U. Ludz weist in ihrem Herausgeberinnenkommentar zu „Was ist Politik“ darauf hin, dass H. Arendts Buchveröffentlichungen „The Human Condition“ (1958), „Between Past and Future“ (1961) und „On Revolution“ (1963) sich aus einem Komplex von Studien zu einem geplanten „Buch über politische Theorien“ herausgelöst haben, „in den zusätzlich die nicht-geschriebene „Einführung in die Politik“ gehört. (Ludz 1993, 148)

<sup>12</sup> Hannah Arendt notiert z.B. in ihrem Denktagebuch: Handeln als Prozess: Gemessen am Herstellen mag Handeln etwas ganz flüchtiges sein; betrachtet man es an sich selbst, hat es umgekehrt eine furchtbare Dauerhaftigkeit: Einen Tisch kann ich verbrennen, eine Handlung ist nicht rückgängig zu machen, weil sie einen Prozess losgelassen hat, der sofort unüberschaubar ist – die Welt hat sich sofort in ihrer Gesamtkonstellation verändert. In diesem Sinne hat die Handlung eine Unzerstörbarkeit, mit der kein Produkt, überhaupt kein einzelnes Ding sich messen kann. Diese Unzerstörbarkeit des Handelns als Loslassen eines Prozesses liegt letztlich der irdischen Unsterblichkeit des Geschichtsprozesses zugrunde. Andererseits: setzt der moderne Geschichtsprozess die Ohnmacht des Handelns (siehe Kant) voraus. Er ist ohnmächtig, weil er dem losgelassenen Prozess ohnmächtig gegenübersteht. Dies ganz unvermeidlich, wenn Handeln im Sinne des Herstellens konstruiert wird. Dann wird der Handlungsprozess automatisch. Die Ohnmacht des Handelnden ist eigentlich eine Tautologie. Der Mensch im Singular ist immer ohnmächtig, erfährt es aber nur im Handeln, wo er Macht will. Der alles umgreifende moderne Geschichtsprozess also doppelt: 1) zweifache Unendlichkeit, die den Raum der möglichen Unsterblichkeit stiftet; 2) automatisch ablaufender Prozess, der Bedeutung haben soll, aber nicht mehr hat.“ (S. 563f).

<sup>13</sup> Das klingt verdächtig nach ‚heiliger Welt‘, fährt U. Ludz fort. Doch so heilig ist diese Welt nun auch wieder nicht; sie steht auf keinem festen Untergrund, denn sie ist Gefahren ausgesetzt. Gefährlich ist das Denken selbst, weil es ‚von der Stechfliege erregt‘, auch zu Zynismus, Zügellosigkeit und Nihilismus führen kann, ‚weil es sich jederzeit gegen sich selbst wenden kann‘: Und Gefahr droht vom Nicht-Denken, genauer: von der Tatsache, dass den Menschen das Nicht-Denken so viel leichter fällt als das Denken.“ (ebd.)

Die Richtung, in der ich meine beiden ersten Fragen zu beantworten suche ist damit umrissen. Ich werde v.a. im ersten Hauptteil dieses Buches aus der Perspektive empirischer Sozialforschung für einen pragmatischen, bewußt eklektizistischen Umgang mit unterschiedlichen Theorieangeboten argumentieren, immer in Abhängigkeit davon, unter welchen Blickwinkeln ich mich jeweiligen Ausschnitten der sozialen Wirklichkeit zuwenden will (Teil 2.2 und 2.3). Die Systemtheorie, um bei diesem Beispiel zu bleiben, ist also mit den hier versuchten Selbstverständigungen, selbstredend nicht gewissermaßen erledigt; so wenig wie die Institutionentheorie oder andere mit vergleichbarem Anspruch vertretene Konzepte. Es kommt vielmehr darauf an, aus diesen Theorieangeboten je spezifischen Nutzen im Hinblick auf jeweilige empirische Forschungsfragen zu ziehen. Ich werde dabei allerdings – als „später 68er“, gebranntes Kind scheut das Feuer – auch grundsätzlicher gegen den Anspruch großer Theorie argumentieren. Diese Einleitende Selbstverständigung liefert dazu im Anschluss an Hannah Arendt zusätzliche gute Gründe.

Meine dritte Frage bezieht sich auf das Erschrecken, das Erschrecken über Aspekte der gesellschaftlichen Wirklichkeit, die wir uns in dem theoretischen Begriff, den wir uns bislang davon gemacht haben, gewissermaßen nicht haben träumen lassen. Es geht mir, anders formuliert, um die Anlässe zu einer produktiven Beunruhigung wissenschaftlicher Beobachter, zunächst einmal ganz unabhängig von der Frage wie unterschiedlich sie ihren jeweiligen Beobachterstatus selbst definieren mögen. In Bezug auf Luhmann hat D. Baecker dieses Erschrecken beschrieben (s.o.). H. Arendts Beunruhigung war zweifellos eine angesichts der Katastrophen der ersten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts, „Nacht des Jahrhunderts“. Was sie in ihren großen Arbeiten der 1950er und 60er Jahre zu verstehen versucht, ist ob und inwieweit die politische Philosophie des Abendlandes selbst in diese Katastrophen und – angesichts eines noch immer drohenden Totalitarismus, des kalten Krieges, v.a. aber des „Gedächtnisschwunds in den Vereinigten Staaten selbst“ (Arendt 1974/2000, 279), die sich im 19. Jahrhundert „mit erstaunlicher Rapidität aus dem *land of the free* in das gelobte Land der Armen“ verwandelt hätten (Arendt 1974/2000, 278). In ihrem Denktagebuch notiert sie z.B.: „Der Marxismus war der Versuch, mit den Mitteln der großen Tradition der neuen Fragen Herr zu werden. Darum war die Oktober-Revolution die große Hoffnung des 20. Jahrhunderts, und darum ist die Tatsache, dass auch dieser Weg im Totalitären endete, die wesentliche Enttäuschung des Zeitalters. 1. Welchen Weg man auch einschlug; wer zur Sache selbst redete und nicht in frommen Belanglosigkeiten liberaler oder konservativer Art, endete im Totalitarismus. 2. Die große Tradition selbst führte dahin, also musste etwas fundamental Falsches in aller politischen Philosophie des Abendlandes stecken“ (Arendt 2003, S. 254). Sie sucht eine Antwort folgerichtig im Rückgriff auf die vorplatonische Philosophie, insbesondere im Rückgriff auf Sokrates (Ludz 1993, 163)<sup>14</sup>. Ihr Akzent liegt dann mit bemerkenswerter Konsequenz auf der Pluralität des

---

<sup>14</sup> vgl. in diesem Zusammenhang zuletzt F. O. Wolfs Auseinandersetzung mit Humanitätskonzeptionen der antiken griechischen Philosophie entlang der Lektüren von „Sophokles (als Dramatiker), Perikles (als Politiker) bzw. Isokrates (als Rhetoriker), Protagoras (als Sophist) und Xenophon (als

Menschen als Voraussetzung allen Nachdenkens über Politik. Von hier aus führt eine gerade Linie zu der positiven Bewertung der Meinungen der Vielen, die sich im politischen Raum auf Basis der Urteilskraft eines jeden Einzelnen bilden können müßten. Der oben zitierte Blick der „gründenden Väter“ der amerikanischen Revolution auf die „in ihrer Pluralität Ehrfurcht gebietende“ Vielheit und unendliche Verschiedenheit der Menge der Vielen, schließt für sie hier ebenso an, wie der kritische Blick auf die „sogenannte öffentliche Meinung“.

Man kann nun einwenden, dass seit den 1950er Jahren politische Demokratien in der „atlantischen Zivilisationsgemeinschaft“ durchgängig Platz gegriffen haben, von der H. Arendt meinte, dass sie „vermutlich die letzte Chance abendländischer Kultur“ sei (Arendt 1974/2000, 278). Gleichwohl bleibt zum einen der kritische Blick auf die westlichen Massendemokratien wichtig<sup>15</sup> und stellt sich zum anderen, insofern deren Gesellschaften bis auf den Tag Arbeitsgesellschaften geblieben sind, angesichts eines Epochenbruchs, der mit dem Ende eines bestimmten, nämlich des fordistischen, Regulationsmodells gegeben ist, auch die Frage danach, auch die Frage danach, welche Beunruhigungen wissenschaftliche Beobachter heute umtreiben sollten und wie sie produktiv zu machen sind. Der aktuelle, sich selbst als kritisch verstehende industriesoziologische Diskurs, auf den ich mich in diesem Buch, in dem es um Arbeitsforschung und Arbeitspolitik geht, selbstredend auch noch systematisch beziehe (Teil 5.1), akzentuiert mit viel Zuversicht die Chancen der Entwicklung einer Spezialdisziplin angesichts eines absehbaren tiefen

---

von Platon in den Schatten gestellter, eher ‚unphilosophischer‘ Sokratesschüler“, die „gewöhnlich nicht als ernsthafte Philosophen gelesen sondern allenfalls als Gegenspieler der ‚klassischen griechischen Philosophie‘ zur Kenntnis genommen“ werden (Wolf 2003,12). Sie interessieren ihn als frühe Repräsentanten eines „Humanismus als Philosophie der Befreiung“ die, zusammen mit einer reiheweiteren Autoren, die „Vorgeschichte des Modernen Humanismus vor der Westeuropäischen Neuzeit“ geprägt haben.

<sup>15</sup> H. Arendt ist in dieser Hinsicht zutiefst skeptisch in bezug auf die westlichen Demokratien, denen es an jenen „Elementarrepubliken“ mangelt, die, wie es T. Jefferson vorschwebte, allen Bürgern einen Raum eigenen politischen Handelns eröffnen und so geeignet sein könnten für das „Zerschlagen der Massengesellschaft und der ihr inhärenten gefährlichen Tendenz, pseudo-politische Massenbewegungen mitsamt den ihnen zugehörigen Eliteformationen zu erzeugen, die niemand gewählt hat und die sich auch nicht selbst konstituiert haben.“ (Arendt 1974/2000, 359) Gerd Peter (1997a, 114ff) hat zu diesem Punkt im Kontext seiner zum Zusammenhang von Situation, Institution, System als Grundkategorien sozialwissenschaftlicher Analyse im Blick auf evolutionäre Tiefenstrukturen insbesondere auf Elias Canetti (1980) Bezug genommen und Massenphänomene als Gefährdungen institutionell errungener zivilisatorischer Fortschritte von, bei politischen Institutionen, durch sie befestigter Freiheit und nach wie vor inkorporierter Herrschaft charakterisiert: „Gesellschaft hat sich zunehmend als Massengesellschaft entwickelt. Sie ist gekennzeichnet durch Phänomene des Wachstums, der Dichte, der Gleichheit, aber auch des Zerfalls und der Zerstreuung. Die Massengesellschaft bringt somit Institutionen hervor oder weist Institutionen mit zusätzlichen Funktionen aus., den drohenden Zerfall der Massengesellschaft zu verhindern., Wachstum zurückzunehmen, Dichte zu sichern, Richtung zu stabilisieren. Diese inkorporieren hierdurch vorhandene Massenchristalle (Canetti) und stabilisieren vorhandene Machtstrukturen und Befehlssysteme. Die Befehlsstachel (Canetti) in ihrer Fortwirkung werden erhalten und somit die Gefahren weitreichender Zerstörungen aus Macht- und Überlebenskämpfen“ (Peter 1997, 20).



gesellschaftlichen Wandels. Ich werde dazu vor dem Hintergrund der Bewertung meiner eigenen Forschungserfahrungen an entsprechender Stelle Position beziehen.

Bleibt schließlich noch meine vierte Frage nach dem Stellenwert der Autorin von „Vita Activa“ als einer Theoretikerin, die die Sphäre der Politik (als der des Handelns von Menschen) begrifflich sehr strikt von denen des Herstellens und der Arbeit getrennt hat, für Überlegungen, in denen es um das Verhältnis von Arbeit und Politik gehen soll.

Hannah Arendts berühmte Frage, was eine Arbeitsgesellschaft tun solle, der die Arbeit ausgehe, findet sich bekanntlich nur ganz beiläufig in der Einleitung zu „Vita activa“.<sup>16</sup> Bekannt ist ebenso, dass sie ihr Politikverständnis im Rückgriff auf die griechische Polis formuliert hat – als historischer Glücksfall für das Bemühen um begriffliche Klarheit nicht als Modell für unsere Gegenwart. In diesem Rückgriff gelangt sie zu der sehr strikten Unterscheidung von Arbeiten als ganz und gar den Notwendigkeiten unterworfenen Tätigkeit, dem Herstellen als allein vom Werk und der Schöpfung beflügeltem Tun und dem Handeln mit anderen Zusammen in der politischen Verantwortung, unter den Anspruch der Gerechtigkeit gestellt und immer versucht, sich durch Gewalt von der Notwendigkeit zu befreien (Arendt 2003, 203).

Nun machen sie diese begrifflichen Unterscheidungen natürlich nicht blind gegenüber den im losgelassenen Prozess der Moderne eingetretenen Veränderungen, wie die beiden folgenden Zitate aus dem Denktagebuch in aller wünschenswerten Deutlichkeit zeigen:

„Herstellen ist immer vermittelt politisch.(während Handeln direkt politisch ist). Im Herstellen füge ich der gemeinsamen Welt etwas hinzu und füge mich dadurch in sie ein. Das Arbeits(=Verdinst)element dagegen, das in allem modernen Herstellen ist, bleibt so privat, wie die Römer wussten, dass es ist. Die Arbeiter wurden emanzipiert, d.h. betraten die Bühne der Politik in dem Moment, wo alle Arbeit (außer der Hausarbeit) vom Moment des Herstellens entscheidend bestimmt war“ (Arendt 2003, 374). Und an anderer Stelle heißt es: „Das sozial Revolutionäre der industriellen Revolution liegt in der ‚Sozialisierung‘ = Entprivatisierung der Arbeit. Aus ihr entspringt der Sozialismus (und der Marx’sche Klassenbegriff)“ (Arendt 2003, 348)

Die Sphäre der Arbeit wird also zu einer öffentlichen Sphäre, in der die Arbeitenden über ihre Kämpfe und sozialen Bewegungen und über daran anschließende erfolgreiche Institutionalisierungsprozesse eine spezifische „proletarische

---

<sup>16</sup> Zusammen mit einer ebenso beiläufigen, aber erstaunlich frühen und weitsichtigen Bemerkung dazu, dass die Entscheidung darüber, wie die Menschen mit der absehbar zukünftig gegebenen Möglichkeit eines genetic engineering umgehen eine politische Frage ersten Ranges sei, die man den Berufspolitikern nicht allein überlassen dürfe. Ihre u.a. in diesem Zusammenhang zu sehenden Reflektionen auf Technik, die sich in ihrem Denktagebuch finden, weisen ebenso wie die Reflektionen auf die Krise der Arbeitsgesellschaft eine hohe Aktualität auf.

Öffentlichkeit“ (Negt/Kluge 1972) herstellen. Die Institutionalisierung der Arbeit selbst und die Hervorbringung verschiedenster Institutionen der Arbeit in der „institutionell verfassten Arbeitsgesellschaft“ (v. Ferber 1961) werden so zur Voraussetzung der aktiven Teilhabe der Arbeitenden an den sich im je nationalstaatlichen Rahmen weiter entwickelnden bürgerlichen Zivilgesellschaften.<sup>17</sup> Und zugleich verändert sich in diesem Prozess das, was wir unter Arbeit verstehen, selbst. Indem wir die bunte Vielfalt wirtschaftlicher Tätigkeiten und Berufe unter diesem einheitlichen Gesichtspunkt fassen, vollziehen wir einen Realprozess gesellschaftlicher Abstraktion nach, der Voraussetzung für einen allgemeinen Prozess der Rationalisierung ist, der das 19. und das 20. Jahrhundert gekennzeichnet und einen bestimmten realen Zusammenhang und vielfach gedachten Entwurf von Arbeit-Fortschritt-Lebensglück hervorgebracht hat, einen Zusammenhang, der in eine tiefe Krise geraten ist (Martens/Peter/Wolf 1984, Scholz u.a. 2004. Gerd Peter (1997a,29) fasst diese Krise unter Bezugnahme auf den zitierten Aufsatz von 1984 wie folgt zusammen: „Die Rationalisierung der Arbeit hat die Grenzen sinnvoller Arbeitsteilung überschritten, bestimmte Flexibilitätsleistungen können von den Betrieben nicht mehr erbracht werden. Der Fortschrittsgedanke, mit Arbeit über Muster der Produktivitäts- und Leistungsorientierung verbunden, ist an Grenzen verfügbarer Ressourcen gestoßen, ökologische Lebensgrundlagen sind gefährdet. Lebensglück schließlich stellt sich in den Turbulenzen eines weltweiten Wertewandels in einem anderen Kontext als dem der Arbeitsgesellschaft dar.“<sup>18</sup>

Wenn ich im Rahmen dieser Arbeit von einem „Epochenbruch“ spreche, dessen Zeitzeugen und aktiv Beteiligte wir sind, dann sind dabei zu aller erst jene neuerlichen Metamorphosen der Arbeit im Blick, die wir heute mit dem Ende des

---

<sup>17</sup> Und indem die modernen Gesellschaften so zu Arbeitsgesellschaften werden verändern sich auch die Vorstellungen und der gesellschaftlich hergestellte Möglichkeitsraum von Freiheit, wie Hannah Arendt selbst sehr pointiert festgestellt hat: „Ein entscheidender Unterschied im Freiheitsbegriff der Griechen und dem der Moderne: Jene sagten, wessen Leben direkt an die Arbeit/das Reich der Notwendigkeit gebunden ist, ist nicht frei. Wir sagen: Wer andere unterdrückt, ausbeutet etc. d.h. wer nicht alles auch die Notwendigkeiten des physischen Lebens, nur sich selbst verdankt, ist nicht frei.“ (Arendt 2003, 187)

<sup>18</sup> Auch hier findet man, wie anders nicht zu erwarten, bei H. Arendt frühe, äußerst kritische Blicke auf den losgelassenen Prozess der Moderne als einem Zusammenhang von Arbeit und Technik, oder technischem Fortschritt, angesichts eines weitgehenden Fehlens einbettenden politischen Handelns: „Das entscheidende der Neuzeit ist, dass sie dem Denken wie dem Handeln den Erfahrungsbereich des Herstellens, der beiden als Modell gedient hatte, entzieht. An die Stelle des Herstellens tritt erst die Arbeit und mit ihr der ‚Materialismus‘ und dann die Technik und mit ihr das Prozessdenken oder richtiger das ‚Prozessieren‘. In der Arbeit werden Dinge zum Konsum hergestellt und nicht zum Gebrauch; der Mensch beginnt, seine von ihm geschaffene Dingwelt zu verzehren, und wird dadurch selbst unbedingte. Da er selbst nicht mehr schafft, glaubt er auch nicht mehr, geschaffen zu sein. In der Technik, welche erst nur die Arbeit ablöste (scheinbar ganz harmlos!) zerstört der Prozess selbst: Nicht der Mensch verzehrt die Dinge, (dies tut er auch) sondern der Mensch lässt einen automatischen Verzehrungsprozess los.“ (Arendt 2003, S. 487)

Fordismus beobachten können.<sup>19</sup> Ich habe dabei also in keiner Weise solche Diskontinuitäten im Blick, wie sie von den Theoretikern einer zweiten, reflexiven Moderne in den Vordergrund gerückt werden, die höchst einseitig und fragwürdig die Chancen dieser zweiten Moderne betonen, durch die ihren Thesen zufolge alte Klassenstrukturen und Ungleichheiten überschritten werden könnten.<sup>20</sup> Und ich lasse mich von tiefgreifenden gesellschaftlichen Umbrüchen beunruhigen, auf die bezogen aus meiner Sicht mittel- und längerfristig tragfähige Lösungen erst noch zu finden sind wobei innerhalb der darauf gerichteten Suchprozesse die Prekarität des losgelassenen Prozesses der Moderne uns wohl noch zunehmend klarer vor Augen treten wird. Insofern stimme ich also ausdrücklich der folgenden von F. O. Wolf getroffenen Einschätzung zu: „Die vielleicht am stärksten desorientierende Hypothek aus der Diskussion über den Fordismus und seine Krise liegt in dem implizit funktionalistischen Argument, dass nach der Krise die nächste relativ stabile Konstellation schon längst hätte erreicht sein müssen – der ‚Postfordismus‘. Der Gedanke, dass es bei labilen historischen Kompromissgleichgewichten auch längere Zeit nicht linear und chaotisch zugehen kann und dass dies sogar eher wahrscheinlich ist, wird von dieser funktionalistischen Annahme zweiter Ordnung gar nicht erst zugelassen. Demgegenüber muss heute die Frage offen gelassen werden, ob nicht auch auf die Krise des Fordismus, so wie auf die Krise des Imperialismus der ‚Belle Epoque‘, erst einmal ein Jahrzehntlanges Suchen und Ringen folgen wird, in dessen gegenläufigen Veränderungsdynamiken erst eine neue Konstellation zu finden sein wird. Der Gedanke ist zuzulassen, dass es vielleicht erst einmal – dem ganzern neoliberalen Getöse des Einheitsdenkens zum Trotz – gar keine stabilen Gesamtlösungen geben wird.“ (Wolf 2004b, 242)

---

<sup>19</sup> In bezug auf dieses Ende des Fordismus sei hier F.O. Wolf zitiert, der „eine bestimmte Vorstellung des Fordismus zugrunde (legt); die etwas weiter ausgreift als dies primär industriesoziologisch oder primär ökonomisch angelegte Modelle zu tun pflegen.“ Er argumentiert. „Ich beziehe mich auf ein weltweit hegemoniales Entwicklungsmodell mit seinen expliziten Elementen taylorisierter Massenproduktion und der industriellen Großunternehmen als Akkumulationsmodell, der fordistischen Einkommensstabilisierung der Lohnabhängigen und der keynesianischen Globalsteuerung (in einer v.a. militärkeynesianischen Gestalt) als Regulationsregime, aber auch mit seinen impliziten Stützen einer geschlechtshierarchischen Arbeitsteilung und einer hemmungslosen Kontextualisierung der privaten Unternehmen in die gemeinsame Umwelt, sowie auf seine oft vergessenen Voraussetzungen in einer Weltordnung, die von einer unbestrittenen US-Hegemonie, einem im Kalten Krieg stillgestellten Ost-West-Konflikt und einer (insgesamt stabilen) neokolonialen Ordnung in der ‚Dritten Welt‘ geprägt wurde (Wolf 2004a, 60).

<sup>20</sup> Dies führt in der sehr berechtigten Kritik bei J. H. Goldthorpe (2003) dann zu der auch wieder fragwürdigen Gegenthese, die durch die Globalisierung ausgelösten Veränderungen seien weitaus weniger dramatisch als von den Theoretikern der zweiten, reflexiven Moderne behauptet, weil sie bei weitem nicht die von ihnen unterstellten einschneidenden sozialstrukturellen Effekte hätten. Es geht aber nach der hier vertretenen Auffassung um Kontinuitäten und Brüche zugleich, um tiefgreifende Umbrüche und Krisenprozesse innerhalb einer kapitalistischen Ökonomie und in deren hochentwickelter Gesellschaften, die auf Sicht nach wie vor Arbeitsgesellschaften bleiben werden, allerdings vor der Herausforderung stehen, den Übergang zu einer darüber hinausweisenden Tätigkeitsgesellschaft zu gestalten, wenn sie denn ein neues Stabilität und mehr Freiheit gewährleistendes Regulationsmodell gewinnen wollen.

Mit welchem Zeitrahmen aber auch immer man hier rechnen mag, man wird stabile Lösungen eher im Rückgriff auf die Begriffsarsenale arbeitspolitisch gestalten können, die uns Hannah Arendt hinterlassen hat, denn im Rückgriff auf den Marxschen Arbeitsbegriff.<sup>21</sup> Die drei nachfolgenden Notizen zum Marxschen Arbeitsbegriff aus ihrem Denktagebuch mögen das andeuten: „Der Mensch als Kraft in die Natur eingeführt (Marx‘ revolutionäres Verdienst). Sein Bild vom Menschen als „eine Naturkraft, mit Bewusstsein im Spiel der Kräfte. Arbeit ist ihm nur ein anderer Ausdruck dafür. Der Mensch als bewusste Natur“ (Arendt 2003, 271). „Aus dem Arbeitend-Tätigen wird ein Befehlshaber der Naturkräfte. Er wird frei und hat Freizeit – ohne Tätigkeit zu haben. Was eigentlich menschliche Tätigkeit nach Abschaffung der Arbeit sein solle (...), hat er nie gesagt“ (Arendt 2003, 273). „Marx‘ grundsätzlicher Widerspruch: Arbeit schafft den Menschen – Arbeit versklavt den Menschen. Und beides wurde wahr: Die Maschinen machen soviel Zeit frei, dass alle Menschen von der Arbeit befreit sein könnten, wenn nicht alles zur Arbeit geworden wäre“ (Arendt 2003, 276). Die Arbeit in der neuen Zeit wird stabil und im Blick auf die Eröffnung von mehr Freiheitsspielräumen für die Einzelnen arbeitspolitisch nur zu gestalten sein, wenn nicht nur die ‚große Industrie‘ und in ihr der Arbeitende als „Befehlsarbeiter der Naturkräfte“ sondern wenn „das Ganze der Arbeit“ (Biesecker 2004) in den Blick genommen wird und sich darüber zugleich auch unsere Wahrnehmung für die Möglichkeiten einer Begrenzung der Sphären der Arbeit gegenüber denen des künstlerischen Herstellens und politischen Handelns Aller eröffnen.

---

<sup>21</sup> Ganz abgesehen vom Mangel eines entfalteten Begriffs des Politischen bei Marx.