

Helga Reimann (Hrsg.)



Weltkultur und Weltgesellschaft

Aspekte globalen Wandels

Zum Gedenken an Horst Reimann (1929–1994)

Westdeutscher Verlag

WELTPROBLEME UND LÖSUNGSANSÄTZE

Paul NEURATH

Die "Bevölkerungsexplosion" und die Zukunft
der Weltbevölkerung 163

Peter WALDMANN

Frieden durch Gewalt?
Zum neuen Rollenverständnis der UNO 187

Dieter GOETZE

Kulturelle Globalisierung und Entwicklungspolitik 202

Richard MÜNCH

Umweltpolitik im globalen Kontext 216

Karl-Heinz HILLMANN

Die globale Überlebensgesellschaft als
Herausforderung für die Soziologie 229

Karl M. MEESEN

Zu den soziologischen Grundlagen eines
transnationalen Handelsrechts 244

GLOBALES BEWUSSTSEIN – GLOBALE NETZE

Christiane BENDER

Weltgeschichte und -gesellschaft in der Perspektive
soziologischer Gegenwartsanalysen.
Zur Bedeutung des weltgeschichtlichen Bewußtseins
für den gesellschaftlichen Wandel 253

Birgit BOSCH

Interkulturelles Management 268

Karin ENGELL

Das Ohr am Puls der Welt:
Samba, denn die Welt besteht, damit ich tanze 293

Gabriele HOLLAND und Georg WIEST

Computer und Telekommunikation: ein neues globales
Kommunikationsnetz 316

Bernhard GIESEN

Öffentlichkeit als Simulation von Gemeinschaft 334

Autorinnen und Autoren 340

Personenverzeichnis 341

Sachverzeichnis 350

Horst REIMANN:

Lebenslauf 354

Ausgewählte Schriften 357

Christiane Bender

**Weltgeschichte und -gesellschaft in der Perspektive soziologischer
Gegenwartsanalysen**
*Zur Bedeutung des weltgeschichtlichen Bewußtseins für den gesellschaftli-
chen Wandel*

Theorieleitende Gesichtspunkte aus einem Vergleich der Entwicklung von verschiedenen Gesellschaften zu gewinnen und nicht nur aus dem unmittelbar eigenen Erfahrungsbereich, lautete eine Ermahnung, die Horst Reimann jungen Soziologinnen und Soziologen, deren Lehrer, Vorbild und Freund er war, auf den Weg gab. Seine eigenen Forschungen können durchaus als richtungsweisend herangezogen werden (Reimann/Reimann 1985). So kritisierte er das allzu begrenzte Verständnis von gesellschaftlicher Entwicklung, das in den dichotomen Begriffsbildungen der Theorien der modernen Gesellschaft vorherrscht und das bisweilen zu homogenen Gesellschaftsentwürfen führt, in denen sich vornehmlich die "soziohistorische Ferne des Beobachtungsobjekts" (Reimann 1986a, S. 359) vom Theoretiker reproduziert. Es wird doch immer wieder deutlich, daß die Soziologie ein internationales Anliegen vertritt und im Prinzip auf den Begriff der Weltgesellschaft gerichtet ist, also daß ihre Analyseperspektive nicht durch nationale oder europäische Grenzen zu beschränken ist¹. Umstritten sind allerdings die theoretischen Modelle und Kategorien, die beanspruchen, transmundane Zusammenhänge zu erfassen.

In Deutschland haben die jüngsten geschichtlichen Entwicklungen besonders dazu geführt, internationale Zusammenhänge als solche und in ihrer Bedeutung für innergesellschaftliche Veränderungen in Politik und Öffentlichkeit zu diskutieren: der Prozeß der deutsch-deutschen Wiedervereinigung und der europäischen Einigung, der auch die tradierte Institutionenordnung der "alten" Bundesrepublik einbezieht, außerdem der Zusammenbruch der sozialistischen Gesellschaften in Osteuropa, die vielen nun aufbrechenden ethnischen Konflikte, vor allem der Krieg im ehemaligen Jugoslawien und die vielfältigen Migrationsbewegungen. Ebenfalls wird die Verschärfung der internationalen Konkurrenz auf den Weltmärkten erfahrbar. Dringende Fragen nach geeigneten theoretischen und praktischen Ansätzen zur Förderung friedenssichernder internationaler Beziehungen und Organisationen stellen sich. Das Anwachsen nationalistischer, ethnizistischer und partikularistischer ausländerfeindlicher Strömungen in Europa zeigt allerdings, daß die derzeitigen

¹ Horst Reimann stellte selbst dar, daß die kulturell vergleichende Orientierung des soziologischen Erkenntnisinteresses, die Interdisziplinarität der Forschungsfragen und die enge Beziehung zur Ethnologie eine 'Heidelberger Tradition' repräsentieren, die mit Max Weber verbunden ist und sich 1960 in dem von Wilhelm Emil Mühlmann gegründeten Institut für Soziologie und Ethnologie der Universität Heidelberg fortsetzte, das bis 1976 bestand und dem Horst Reimann angehörte (Reimann 1986b, Reimann 1990).

Probleme des gesellschaftlichen Wandels, die nicht mehr nur auf der nationalen Ebene gelöst werden können und sollen, zu einer bedrohlichen Revitalisierung von geschlossenen Modellen der Sozialorganisation führen, die verhindern, den Erfordernissen des gesellschaftlichen Wandels gerecht zu werden.

Im Vordergrund soziologischer Diskurse steht oftmals die Frage, welche Bedeutung der gesellschaftliche Wandel für die Identität der modernen Gesellschaft hat. Eine Antwort auf diese Frage, so meine Annahme, läßt sich geben, wenn der Status der Weltgeschichte bzw. des universalhistorischen Bewußtseins für die moderne Gesellschaft präziser bestimmt wird. Im folgenden möchte ich klären, welche Aufgaben historische bzw. universalhistorische Analysen für eine Theorie der modernen Gesellschaft erfüllen.¹ Zunächst ist jedoch auch auf mögliche Einwände gegen die Verwendung des Geschichtsbegriffs einzugehen.

I. Kritik an der Geschichtsphilosophie als Herrschaftslegitimation

"Die Geschichtsphilosophen haben die Welt nur verschieden verändert; es kömmt darauf an, sie (die Welt von der Geschichtsphilosophie - C.B.) zu verschonen" (Marquard 1985, S.13ff). Dieses sarkastische Verdikt hat Odo Marquard in den frühen 70er Jahren geschichtsphilosophischen, vor allem marxistischen Deutungen des Weltzustands entgegengesetzt. Als Reflex auf den Zusammenbruch der repressiven Gesellschaftsordnung in der ehemaligen DDR und in Osteuropa erlangt Marquards geschichtsphilosophie-kritische Variation der 11. Feuerbachthese von Karl Marx erneut Aktualität, denn Marquard weist auf die real- und weltgeschichtliche Bedeutung von Geschichtsphilosophie hin. Diese Bedeutungszusammenhänge sollten berücksichtigt werden, wenn der Begriff der Geschichte bzw. der Weltgeschichte im soziologischen Diskurs, darauf zielen meine Überlegungen, reformuliert wird.

Der totalitäre Sozialismus liefert ein Beispiel für eine Gesellschaftsform, in der der Geschichtsbegriff einen erheblichen Stellenwert einnahm: Die kritische Auseinandersetzung mit den ideologischen Grundlagen des Sozialismus macht deutlich, daß die geschichtsphilosophische Annahme eines objektiv-determinierten und zielgerichteten Verlaufs der Geschichte ein zentrales Legitimationsmuster der staatlichen Repression durch die Machthaber bildete. Der Sozialismus wurde als eine Gesellschaftsordnung gerechtfertigt, in der die Politik für sich Einsicht in den historisch notwendigen Prozeß reklamierte und darüber das Recht ableitete, kritische Haltungen als "anachronistisch" und als "falsches Bewußtsein" zu unterdrücken.

Marquards Diktum zielt allerdings über den Nachweis eines solchen funktionalen Gebrauchs historischer Argumente zur Legitimierung der Herrschaftsverhältnisse hinaus: Die Geschichtsphilosophen, die von ihren Kritikern zumeist "über einen allzu pauschalen Kamm geschoren" werden, hätten die Welt verändert. Ihre Begriffe, so möchte ich kommentieren, haben zunächst dazu beigetragen, religiös

begründete sozialhistorische Orientierungen infrage zu stellen und säkularisierte Weltbilder durchzusetzen, auf deren Grundlage die Welt als Objekt von Tathandlungen veränder- und gestaltbar erscheint.

In einer einseitig reduktionistischen Deutung der Geschichte als eines objektiv-gesetzmäßig und zielgerichtet ablaufenden Prozesses aber wird die normative Frage der Handlungsorientierung auf die Abbildung eines naturkausalen Prozesses reduziert. Die Antizipation des Endes der Geschichte bildet das Dogma, welches dem ablaufenden Prozeß vorzugsweise Sinn verleiht. Dieser historisch verkleidete naturalistische Fehlschluß, Popper spricht hier von Historizismus, rationalisierte die Praxis der gewaltsamen revolutionären Veränderung, in welcher soziale Gruppen die Macht der Geschichte sich aneigneten und andere Gruppen von der Mitwirkung an der historischen Macht ausschlossen. Der Objektivismus dieser Position unterschlägt den Deutungscharakter des Geschichtsbegriffs. Der Teleologismus negiert die sozialmoralischen und -ethischen Implikationen der Handlungen und erzwingt deren Subsumtion. Pointiert formuliert: Das Verständnis von Weltgeschichte, welches dem Sozialismus zugrunde lag und das praxisrelevant wurde, hat dazu geführt, die Weltgeschichte in Osteuropa "einzufrieren".

Inwiefern Marquard Marx gerecht wird, bleibt hier dahingestellt.¹ Die Geschichtsphilosophen - so Marquard - haben mit ihren Interpretationen eine Reflexion der Welt als Geschichte geschaffen, die die Welt verändert hat und reale Weltgeschichte hervorgebracht habe. Nun komme es darauf an, die Welt von den Geschichtsphilosophen und ihren Ideen zu verschonen. Läßt sich dieses Postulat jedoch ohne implizite geschichtsphilosophische Annahmen über den Zustand der Welt begründen?

Im Anschluß daran stellen sich mir weitere Fragen: Hat der historische Materialismus nicht gerade aufgrund der Immunisierung und Dogmatisierung seiner Begriffe einer selbstreflexiven historischen Durchdringung seiner Position entgegengedacht? Liegt nicht im Verzicht auf historische Selbstaufklärung ein erhebliches Rationalitäts- und Modernitätsdefizit, welches sowohl die Praxis der Wissenschaft als auch die gesellschaftliche Organisation der ehemaligen DDR und der Länder Osteuropas kennzeichnete? Lautet der skandalöse Tatbestand eher "zuviel historische Weltdeutung" oder doch "zu wenig" historische Reflexion? Welchen Stellenwert hat der Begriff der Geschichte bzw. der Weltgeschichte überhaupt für die Zeitdiagnose und soziologische Gegenwartsanalyse? Ist die Konstitution nationaler und internationaler moderner Gesellschaften vorstellbar, in der historische Bewußtseinsformen völlig obsolet werden?

In Anbetracht der gravierenden gesellschaftlichen Veränderungen, die sich im nationalen, europäischen und transmundanen Maßstab vollziehen, scheint es mir dringlich, eine variierte Gretchen-Frage an die Soziologie zu richten: Wie hält es die Soziologie mit der Weltgeschichte? Welchen Stellenwert weisen die soziologischen Grundlagentheorien dem historischen Bewußtsein für die Rationalisierung und Modernisierung der modernen Gesellschaft zu?

¹ Ich setze hiermit meine Überlegungen fort, die ich entwickelt habe in: Kulturelle Identität, interkulturelle Kommunikation und Weltgesellschaft, in: Horst Reimann (Hrsg.), Transkulturelle Kommunikation und Weltgesellschaft, Opladen 1992, S.66-84.

¹ Immerhin stellte Marx die Geschichte thematisch unter den Titel einer "Vorgeschichte", die erst in "Geschichte" überzugehen hätte. Auch ist sein Begriff der Natur und der Naturgesetzlichkeit im Kern ein negativ kritischer. Verstehen wir also Marquards These wesentlich als Warnung vor der Gefahr einer legitimatorischen Verkürzung von Geschichtsphilosophie.

Diesen Fragen werde ich mich im folgenden widmen. Dabei setze ich mich mit soziologischen Grundlagentheorien auseinander, die von der Geschichte der modernen Gesellschaft als von einer substantiell abgeschlossenen Bewegung sprechen: Sozialer Wandel finde demzufolge lediglich in Teilbereichen statt. Aufgrund dieser Annahme erfassen die soziologischen Theorien, so lautet meine Kritik, nur sehr reduziert das Rationalitätspotential der modernen Gesellschaft, welches sich im Prozeß der Internationalisierung gesellschaftlicher Verhältnisse entfalten läßt. Erst eine Neubestimmung des Begriffs der Weltgeschichte weist hier einen Ausweg.

Im ersten Teil meiner Ausführungen gehe ich auf die universalgeschichtliche komparatistische Tradition der Soziologie ein, die von Max Weber begründet wird. Allerdings hat Max Weber der Soziologie mit der defizitären Ausdeutung des Geschichtsbegriffs eine klaffende Wunde hinterlassen, an der die soziologischen Theorien der Gegenwart noch krankten. Im zweiten und dritten Teil setze ich mich mit diesen Theorien, der makrosoziologisch angelegten Systemtheorie und den mikrosoziologisch analysierenden Alltagstheorien, auseinander. Auf der Folie meiner Kritik gewinne ich Anhaltspunkte für eine dringend benötigte Reformulierung des Begriffs der Weltgeschichte im Rahmen soziologischer Grundlagentheorien, soll Soziologie zur Analyse des Rationalitätspotentials des gesellschaftlichen Wandels in weltgesellschaftlicher Dimension und zur Aufklärung über vergangene Entwicklungen und mögliche zukünftige Perspektiven beitragen.

II. Die Fortsetzung des Historismus bei Max Weber

Max Webers Programm einer verstehenden, historisch komparativen, empirischen Soziologie steht in der Tradition des Historismus des 19. Jahrhunderts¹. Das zentrale Erkenntnisinteresse des Historismus zielt darauf, Geschichte empirisch zu fassen und sich von der Geschichtsphilosophie zu emanzipieren. Der Historismus führt damit zwar den Impuls der Aufklärung weiter, die Welt in ihrer kulturellen Geformtheit und historischen Gewordenheit zu deuten und zu erforschen. Aber der Begriff der Geschichte wird aufgelöst in empirische Analysen kontingenter, bedingter und sich bedingender Ereigniszusammenhänge. Primär betrieben wird die Arbeit an Quellen, das Studium und die Entdeckung von Texten, die Komposition des Materials zu Enzyklopädiën und Handbüchern. Weitgehend ohne theoretische Grundlage gerät der Historismus in mannigfaltige Schwierigkeiten, seine Basisannahme von der Historizität aller kulturellen Objekte und den damit gesetzten Implikationen für die Formulierung des eigenen Programms widerspruchsfrei zu begründen.

Schnädelbach beschreibt dessen Dilemma: "Als Bewußtsein des Historischen und Bewußtsein seiner selbst als eines Historischen ordnet das historische Bewußtsein sich selbst in den Prozeß der Geschichte ein, von dem es nach der Historisierung der Geschichte nicht mehr sicher sein kann, daß er (der Prozeß der Geschichte - C.B.) unseren jeweiligen Auffassungs- und Verstehensbedingungen kommensurabel ist. Historisches Bewußtsein ist damit zugleich Bewußtsein der eigenen Endlichkeit

und begrenzten Autonomie gegenüber der Übermacht der Geschichte als Ganzer"¹, einer Geschichte, von der - so möchte ich hinzufügen - nur noch etwas geahnt oder gespürt werden kann - sie bleibt jedenfalls einer historischen Analyse entzogen, die ohne Theorie verfährt. Dieses Problem stellt sich mir auch bei der Lektüre von Max Weber. Hierfür ist vor allem sein Aufsatz "Die Objektivität sozialwissenschaftlicher Erkenntnis" grundlegend (Weber 1973a, S. 186-262).

Max Weber gilt weithin als der Begründer einer historischen Soziologie, die "den geschichtsphilosophischen Ballast" abgeworfen hat (vgl. Bendix 1964; Abramowski 1966; Kahlberg 1994). Guenther Roth demonstriert in seinem Aufsatz "Vergangenheit und Zukunft in der historischen Soziologie" die Aktualität von Max Weber für die angelsächsische Soziologie. Soziologen wie Eric Jones, Jack Goody und Randall Collins, John A. Hall und Michael Mann gehe es um eine enge Verbindung von soziologischer Theorie und historischer Erklärung (Roth 1989, S. 406-424). Roth sieht Webers Verdienst für entwicklungs- und universalgeschichtlich angelegte Soziologie vor allem darin, daß Weber die Theorie der modernen Gesellschaft desagregiert und einer historisch-komparativen Methode zugänglich gemacht hat.

Dabei erhebt sich die Frage nach dem Zusammenhang einzelner Untersuchungen. In welcher theoretischen Beziehung steht Webers historische Rekonstruktion der Rationalitätstypen (Untersuchungen zur Ethik der Weltreligionen und zum Prozeß der okzidentalen Rationalisierung) zu seinen Analysen der modernen Gesellschaft, insbesondere seine Untersuchungen zur Bürokratie, zu Herrschaftslegitimationen, zum Betriebskapitalismus, zur Berufsentwicklung und zum Utilitarismus der Alltagshandlungen?² Gewiß kann es auf diese Frage nicht nur eine Antwort geben. Die folgende sehr zugespitzte Antwort, die ich geben möchte, hat sich in der Rezeptionsgeschichte als sehr einflußreich für die soziologischen Modellbildungen erwiesen: Weber nimmt an, daß der tendenziell sich universalisierende Prozeß der okzidentalen Rationalisierung mit und in der Durchsetzung zweckrational formierter gesellschaftlicher Organisationsstrukturen an einem zumindest rational unüberbietbaren Endzustand angelangt ist (vgl. Schluchter 1981; Habermas 1985). Paradigmatisch für diesen Rationalisierungsprozeß ist für ihn die Etablierung ausdifferenzierter Wissenschaft auf der Grundlage eines Begriffs methodisch-technisch objektivierten Wissens, welches in die gesellschaftlichen Praxiskontexte diffundiert und diese instrumentell innoviert (Bender 1990, 1992).

Zu dieser Auffassung gelangt Weber, weil er in der Rekonstruktion des Modernisierungsprozesses als Entzauberung religiöser Weltbilder den analytisch-deskriptiv-

1 Siehe Herbert Schnädelbach (1983, S.55). Schnädelbach unterscheidet die folgenden Historismus-Begriffe: H₁ postuliert die wissenschaftliche Trennung der Analyse des Ist-Zustands von der normativen Orientierung am Gesollten, kann aber die vorgedachte und -geschriebene Wissenschaftspraxis nicht begründen; H₂ postuliert den Quellen rekonstruierenden Zugang, kann aber die rationale Konstruktion der Quelle als Quelle nicht begründen. H₃ postuliert den kulturwissenschaftlichen Ansatz und transformiert dabei Gewordenheit in Faktizität und Faktizität in Gewordenheit, ohne einen Begriff einer einheitlichen Geschichte als Folie der Rekonstruktion unterscheidbarer Geschichten denken zu können.

2 Mir geht es keineswegs darum, die Verdienste Max Webers für die Soziologie, vor allem seiner Hauptwerke "Wirtschaft und Gesellschaft" (1956) und seiner "Gesammelten Aufsätze zur Religionssoziologie" (1971, 1972), zu schmälern. Zu letzteren siehe Schluchter (1988).

1 Siehe die Analyse der Bedeutung der historischen Ansätze für Max Weber: Wittkau, A. 1994

ven Status des Begriffs der Zweckrationalität umdeutet und ihm einen normativ-präskriptiven Status verleiht. Webers Fehlschluß, so möchte ich pointiert formulieren, besteht darin, aus dem rekonstruierten Verlust der faktischen Geltung traditioneller Werte auf den rationalen Geltungsverlust von Werten schlechthin zu schließen. Auch wenn, so meine Kritik, gezeigt werden kann, daß die Industriegesellschaften zweckrationale Organisations-, Verhaltens- und Diskurserwartungen als zentrale Steuerungs- und Legitimationsmuster hegemonial instituieren, so folgt daraus nicht notwendig, daß Fragen der Wertsetzung und normativen Orientierung, die gerade die moderne Gesellschaft aufwirft, nicht rational erörtert werden könnten. Gerade die Orientierungsimplicate, die das zweckrational legitimierte Verfügungswissen steuern, sind einer argumentativen Aufklärung und Klärung zugänglich zu machen, kommen darin die sozialen Interessen der Akteure, ihre Partizipation an den gesellschaftlichen Macht- und Herrschaftsbeziehungen zum Ausdruck.

Die Frage, welches genuine Thema eine historisch-vergleichende soziologische Analyse letztlich zu bearbeiten hat, bleibt bei Weber offen oder wird - in der Tradition des Historismus - als methodologisches Problem der Bildung von Idealtypen gestellt, das historisch Individuelle des zu untersuchenden Materials (Kontingenz der Selektion des Materials) zu erfassen. Der Idealtypus des zweckrationalen Handelns als Folie der Analyse der rational abgeschlossenen modernen Gesellschaft kann aber universalgeschichtliche Analysen nicht begründen. Müller und Schmid formulieren daher in ihrer neuesten Veröffentlichung "Sozialer Wandel": "Sein Oeuvre ist ein grandioser Torso geblieben mit einem reichen historischen methodischen Perspektivenspektrum, aber ohne eine entwickelte Gesellschaftstheorie und ohne eine generelle Theorie sozialen Wandels" (Müller/Schmid 1995).

Weber postuliert: Der Sinn der Geschichte sei von "uns" - wer sind wir? - nicht abzulesen, sondern selbst zu schaffen (Weber 1973a, S.193). Zugleich ist er jedoch davon überzeugt, daß die Sinnsetzung in Geschichte auf der Ebene des Kampfes der "Weltanschauungen" willkürlich und kontingent entschieden wird und damit keine weiteren Rationalitätspotentiale aufweist. Der theoretische Zusammenhang zwischen individuellen und kollektiven Sinndefinitionen und gesellschaftlicher Rationalisierung und Modernisierung ist zerrissen. In diesem Szenario kann das historische Bewußtsein keinen sinnsetzenden Anteil an der Gestaltung der Geschichte reklamieren: Es erleidet das Schicksal der Zerrissenheit wie das unglückliche Bewußtsein in Hegels Phänomenologie des Geistes: Erkennt es seine historische Identität, kommt ihm die Zukunft abhanden, gestaltet es seine Zukunft, so verliert es das Bewußtsein seiner Geschichte. Weber spricht im Zusammenhang der Zeitdiagnose häufig von einem "waltenden Schicksal", vom "Kampf der Götter der einzelnen Ordnungen und Werte", von einem "ewigen Kampf", und er fordert "uns" auf, das "Schicksal männlich zu ertragen" (Weber 1973b, S.338).

Diese Rhetorik verweist auf eine Dimension der Geschichte, die jenseits der empirischen Reichweite der konstruierten Idealtypen liegt. In der Traditionslinie des Historismus läßt sich diese Dimension nicht mehr theoretisch denken, sondern wird mit einem Jugendstilpathos bloß angedeutet und einer rationalen Ausdeutung entzogen. Andere "Wesensdenker" des 20. Jahrhunderts verzichteten nicht auf die Ausdeutung der Ahnung des geschichtlichen Sinns. Sie überließen dem Historismus die Quellen und die Empirie, um dafür umso unbeirrter über das Wesen und den

Sinn der Zeit in unhistorischen Kategorien der Wesensontologie, der Anthropologie und der Rassenlehre zu sprechen. Die These der Relativität der überlieferten Kulturwerte und -symbole, Ausdruck der liberalen Grundlage der historistischen Erfahrung, wurde brachial als Verlust der Geltung von Traditionen schlechthin umgedeutet. Eine in dieser Sichtweise nunmehr von tradierten Ansprüchen an Legitimität sich ablösenden Ideologie und Politik setzte die historische Etablierung eines die Geschichte überwindenden Kunstmythos vom tausendjährigen germanischen Reich im Kairos einer revolutionären Machtergreifung auf die Tagesordnung. Die Begriffe Zivilisationsbruch, Einbruch der Barbarei, Katastrophe, die im nachhinein gewählt wurden, um die Geschichte des Nationalsozialismus zu begreifen, machen deutlich, wie schwer es fällt, im Bewußtsein der Opfer von historischer Kontinuität zu sprechen (Diner 1988). Aber der Verzicht auf die historische Analyse bedeutet auch, darauf zu verzichten, die notwendigen Lehren zu ziehen und diese Lehren in einer demokratischen Institutionenordnung umzusetzen (Lepsius 1993, S.229).

Die gegenwärtig aktuellen Modelle der theoretischen Soziologie entwickeln die unterschiedlichen Ansatzpunkte der Analyse der modernen Gesellschaft weiter, die sich im Werk Max Webers finden. Es handelt sich dabei einmal um die makrosoziale Theorieperspektive, die Rationalisierung im Hinblick auf akteurunabhängige struktur-funktionale Differenzierungsprozesse untersuchen. Zum anderen geht es um mikrosoziologische Theorien, die die wertrational bestimmten Alltagshandlungen der Akteure analysieren.

Da ich im Rahmen dieses Beitrags begriffliche Differenzierungen dieser Theorieangebote nicht vertiefen kann, wähle ich zwei Begriffe mit exemplarischem Status aus: den Begriff des autopoietischen Systems und den Begriff der pluralen Alltagswelt. Die Theoriegebäude, die in diesen Begriffen kulminieren, räumen, so meine Kritik, dem Begriff der Weltgeschichte und damit dem historischen Bewußtsein keinen systematischen Stellenwert für die Analyse des sozialen Wandels ein. Beide Begriffe repräsentieren soziologische Ausprägungen eines postmodernen Bewußtseins, welches Geschichte bereits verabschiedet hat.

III. Die Bedeutung des historischen Bewußtseins in der Systemtheorie

Der Begriff des autopoietischen Systems nimmt im Zentrum der Systemtheorien eine paradigmatische Stellung ein. In der Tradition von Parsons und Merton wird das der modernen Gesellschaft eigene Rationalitätspotential in den systemisch fundierten und akteurunabhängigen Ordnungsstrukturen gesehen. Diese Ordnungsstrukturen garantieren, so die Makrosoziologie, die Reproduktion der modernen Gesellschaft, indem sie die als kontingent eingeschätzten Traditionen überwinden und die gesellschaftlichen Funktionsmechanismen von den Intentionen der Individuen unabhängig halten. In vielfacher Hinsicht hat Niklas Luhmann dazu beigetragen, ein solches Verständnis von der modernen Gesellschaft zu pointieren: Beispielsweise verzichtet er darauf, eine Subjekttheorie auszuarbeiten und definiert typische Subjektemergentien wie Beobachtung, Selbstreflexion und Kommunikation als akteurunabhängige Systemoperationen der systemischen Selbstorganisation (Luhmann 1985).

Die Systemtheorie begreift die moderne Gesellschaft als Gesellschaft, die sich im Prozeß der Ausdifferenzierung in funktional-geschlossene autopoietische Systeme (z.B. Wirtschaft, Wissenschaft, Politik, Liebe) und den zugeordneten Kommunikationsmedien vollendet hat. Das "Projekt der Moderne" wird demnach als beendet betrachtet. Luhmann rekurriert vor allem auf evolutionstheoretische Modelle, um soziale Prozesse zu erklären. Es ist dabei zu fragen, ob evolutionstheoretische Rekonstruktionen in der Soziologie historische Analysen substituieren können (Bender 1989). Evolutionstheorie als Theorie der Geschichte? Hält ein evolutionstheoretisch abgeleiteter Begriff der modernen Gesellschaft überhaupt einer theoretischen Geltungsprüfung stand? Ich möchte diese Frage verneinen und meine Auffassung begründen:

Die evolutionstheoretische Konzeptualisierung gesellschaftlicher Prozesse legt Stufen der Abfolge zugrunde: die segmentäre, die stratifikatorische und die funktional-differenzierte Gesellschaft (Luhmann 1981). Unterstellt werden Systemmechanismen als Initiatoren der fortschreitenden Evolution¹. Solche Prozesse sind dadurch bestimmt, daß sie kausal ablaufen und unabhängig davon, ob sie gewußt werden. Damit wird ein Begriff von Geschichte, der akteurgebundene Reflexionen in die Analyse einbezieht, definitiv ausgeschlossen. Luhmann diskutiert zwar die Bedeutung von Weltbildern, Normen, Ideen und Interessen, aber er ordnet akteurgebundene Reflexionen als Funktionsagenten zur Reduktion von Komplexität und zur Bewältigung von Kontingenz innerhalb definierter Systeme ein (Bender 1994).

Evolutionstheoretische Erklärungen gesellschaftlicher Entwicklungen werden mit objektwissenschaftlichen Argumenten der empirischen Angemessenheit gerechtfertigt. Dagegen möchte ich einwenden, daß den Begriffen Evolution und Geschichte unmittelbar überhaupt kein empirisches Objekt korrespondiert. Die implizite Grundlage objektwissenschaftlicher Kausalanalysen zeitübergreifender Prozesse bildet hingegen eine teleologische und daher nicht empirisch begründete Annahme. Diese Annahme behauptet, daß alle vergangenen Ereignisse auf den erfaßten historischen Zustand gesetzmäßig hinauslaufen. Das heißt, daß eine auf objektwissenschaftlicher Kausalanalyse beruhende Evolutionstheorie weder eine Erklärung für den rekonstruierten gesellschaftlichen Fortschritt geben kann, noch die Möglichkeit oder die Existenz alternativer Entwicklungen in Geschichte und Gegenwart theoretisch ausschließen kann. Diese Finalsetzung der gesellschaftlichen Entwicklung im Modell des autopoietisch ausdifferenzierten Systems ist also, so meine Schlußfolgerung, evolutionstheoretisch nicht zu begründen (Luhmann 1975; Bender 1989). Im sogenannten Bestandsproblem funktionalistischer Theorie kommt zum Ausdruck, daß ein historisches Modell der Gesellschaftsbildung als unwandelbar normiert wird.²

Die Systemtheorie gilt als einschlägige Theorie der Steuerung des gesellschaftlichen Wandels: System, Funktion, Medien, Mechanismen werden als konstitutive

Elemente des sozialen Wandels bestimmt; Bewußtsein, Ideen, Interessen werden dagegen als reduzierbare Größen (Umwelt) marginalisiert. Damit ist die Perspektive der Analyse des gesellschaftlichen Wandels determiniert: Weder die normative Konstitution der Etablierung der gesellschaftlichen Funktionskreise noch die Akteur- und Interessengruppen als deren Träger stellen potentielle Gegenstände einer Theorie des sozialen Wandels dar.

Richard Münch hat gegen die systemtheoretische Konzeptualisierung sozialer Prozesse eingewandt, daß die Analyse der Funktionssysteme der modernen Gesellschaft zu kurz greife, wenn nicht auf die Bedeutung kultureller Ideen wie Freiheit, Rationalität, Universalität und Individualität Bezug genommen wird, die, wenn auch konfliktreich und vielfach vermittelt, der modernen Gesellschaft und der Entwicklung ihrer Teilsysteme eine integrative Perspektive verleihen (Münch 1986). Die aus diesen Ideen abgeleiteten Normen und Rechte als Grundlage der Institutionenordnung der modernen Gesellschaft erfordern demokratische Konzepte, die darauf zielen, einerseits die Grundrechte der Individuen der Disposition im Rahmen des gesellschaftlichen Wandels zu entziehen, andererseits aber im Rahmen demokratischer Verfahren die Individuen selbst als Akteure der Veränderungsprozesse, die von politischer Bedeutung sind, einzubeziehen.

Für solche Überlegungen finden sich bei Niklas Luhmann keine Ansatzpunkte. Daher halte ich die Systemtheorie in ihren Analysen und in den Konsequenzen für demokratiethoretisch äußerst bedenklich. Luhmann wurde oftmals vorgeworfen, er habe eine konservative, wertstabilisierende Theorie entwickelt, weil sie keine reflexive Auseinandersetzung mit der historisch erreichten Institutionenordnung zuläßt und nur funktionale Argumente akzeptiert. Diese Kritik greift jedoch noch zu kurz. Denn diese Kritiker unterstellen, daß die latente Institutionenordnung der modernen Gesellschaft im Fortschritt funktionaler Differenzierungen unversehrt erhalten bliebe. Dagegen ist einzuwenden, daß Prozesse der funktionalen Reorganisation der Gesellschaft auch deren normative Identität erfassen. Im Analyse-rahmen der Systemtheorie allerdings wird dieser die normative Identität der Gesellschaft einbeziehende soziale Wandel als kontingent der Systemumwelt zugeschlagen. Daher sieht das Gesellschaftsmodell auch keinen Theorie- und Diskursbedarf für die Steuerung dieser Prozesse vor.

Ein Beispiel, das diesen Sachverhalt illustriert, ist das Konzept der sogenannten schlanken Organisation, welches derzeit zur Modernisierung und Rationalisierung von Betrieben und Institutionen diskutiert wird (Bender/Luig 1995). Dieses Konzept fordert mit funktionalen Argumenten deren Reorganisation. Dabei wird allerdings kaum in Betracht gezogen, daß die eingeleiteten Rationalisierungsmaßnahmen zugleich gravierende Veränderungen der institutionellen Regeln bewirken. Davon werden auch die Partizipationschancen der Akteure betroffen, zukünftigen sozialen Wandel zu initiieren. In der Politik könnte dann die Strategie der Legitimationsbeschaffung mit funktionalen Argumenten den Zustand der Gesellschaft herbeiführen, den Luhmann bereits seinem Modell zugrunde legt: visionslos, ohne Öffentlichkeit, alternativlos geschlossen. Luhmanns Begriff der Weltgesellschaft läßt höchstens ein Verständnis von Geschichte als von einer bereits abgelaufenen Folge von Ereignissen zu, nicht aber von Zukunft, die qualitativ unterschieden ist von historisch gegebener Gegenwart.

Ein letzter Kritikpunkt betrifft die Konzeption der Beobachtung und des wissenschaftlichen Wissens. Luhmann deklariert Beobachtungswissen als Emergenzphänomen

1 "Unsere These ist, daß Evolution Weltgesellschaft konstituiert hat und daß daher eine genauere Analyse evolutionärer Prozesse auf der Systemebene der Gesellschaft zum Verständnis des Zustandes der Weltgesellschaft beizutragen vermag." (Luhmann 1975, S.61)

2 Die definitivische Setzung des Systembegriffs (bei Parsons: Bestandsproblem) formuliert eine theoretische Vorschrift zur Verarbeitung der empirischen Daten. Die Verbindlichkeit dieser Vorschrift für die Genese soziologischen Wissens bedarf zusätzlicher Argumente. Begriffe lassen sich nicht mit Hilfe evolutionstheoretischer Rekonstruktionen begründen, die bereits die Basis für das Anfertigen der Beschreibung evolutionärer Prozesse bildeten.

men, depotenziiert aber dessen autopoietische Kraft in Hinblick auf die Funktionalität funktional ausdifferenzierter Systeme (Luhmann 1990, 1992). Die Reduktion von Wissen auf Steuerungswissen gemäß einer vorgängigen Systemreferenz wird jedoch den Eigenarten des Wissens, die Luhmann selbst diskutiert, nicht gerecht: Wir können von Arnold Gehlen lernen, daß primär funktionsorientierte Systeme ihre Stabilität durch Entdifferenzierung sichern und daher die Etablierung von Diskurs, Kommunikation und Beobachtung unterbinden, da diese zu Systemschwächung, Komplexitätszuwachs und Irritation führen (Gehlen 1986). Demgegenüber verändern sich Systeme, die die Beobachtung gesellschaftlicher Prozesse öffentlich institutionalisieren, eben dadurch, daß sie es tun. Es handelt sich dabei um ein Merkmal zur Unterscheidung demokratischer von undemokratischen Gesellschaften.

Der Soziologie kommt mit dem Verlust einer theoretisch begründeten historischen Perspektive zugunsten einer funktionalistischen Deutung des wissenschaftlichen Wissens die Option abhandeln, soziale Entwicklungen im Gesamtzusammenhang zu reflektieren und diese Erkenntnisse einer an der Verständigung und begleitenden Beobachtung orientierten Öffentlichkeit zugänglich zu machen.

IV. Die Erzählung der Geschichten des Alltags

Ein alternatives Konzept der Gesellschaftsanalyse formulieren die interpretativen mikrosoziologischen Theorien, die sich in die Tradition der hermeneutischen kultursoziologischen Analysen von Weber einordnen (AG Bielefelder Soziologen 1973). Diese Ansätze gehen von der unmittelbar manifesten Strukturierungskraft kultureller Wertorientierungen und Normen aus. Der für die Theorie zentrale Kulturbegriff bezieht sich auf die Gesamtheit der interaktionsbezogenen praxisrelevanten Normen und Wertgefüge. In den symbolischen Objektivationen der Alltagswelt, in alltäglichen und außeralltäglichen Riten und Routinen, in erzählten Mythen und Geschichten, finden die grundlegenden Normen und Werte ihren mittelbaren Ausdruck (Berger/Luckmann 1977, Luckmann 1992).

Vor allem die Analysen der phänomenologischen (Schütz), ethnomethodologischen (Garfinkel), handlungstheoretischen (Blumer) und sozialkonstruktivistischen Soziologien in Begriffen wie Alltags- und Lebenswelt, Milieu und Sinnprovinz sind dafür einschlägig¹. Ihr Anspruch zielt darauf, die Intentionen der handelnden Akteure zu erforschen und gesellschaftliche Abläufe aus deren Perspektive zu ergründen. Daher verzichten die mikrosoziologischen Theorien zumeist auf die Ausarbeitung einer expliziten Theorie der modernen Gesellschaft und untersuchen die empirischen Interaktionszusammenhänge unabhängig davon, ob es sich um Alltags-szenarien in der modernen Gesellschaft oder um die Kultur einer Stammesorganisation handelt, auf basale akteurspezifische Konstitutionsleistungen mit denselben Theorie- und Methodenkonzepten (Winch 1966; Wilson 1970).

Welche Vorstellungen über historische Prozesse und über sozialen Wandel lassen sich mit den mikrosoziologischen Theorieansätzen verbinden? Welche impliziten oder expliziten Annahmen tragen dazu bei, das Rationalitätspotential der modernen

¹ Kritisch habe ich mich mit den einschlägigen Ansätzen auf dem Gebiet der Wissenschaftsforschung (1995) auseinandergesetzt.

Gesellschaft zu identifizieren? Welche Verhaltensmuster werden als invariant, welche als variabel gedeutet?

Giddens (1984) hat gezeigt, daß unter dem Etikett des interpretativen Paradigmas sehr verschiedene Theorietraditionen mit unterschiedlichen Erkenntnisinteressen zusammengefaßt werden. Dennoch läßt sich eine gemeinsame Disposition skizzieren: Sozialer Wandel wird nicht systematisch in Betracht gezogen. Nicht die Geschichte wird zum Thema, sondern das Verstricktsein der Akteure in Geschichten, insofern und insoweit Geschichten davon erzählt werden (Schapp 1985). In dieser Perspektive ist unter Modernisierung die Durchsetzung der Koexistenz pluraler Alltagswelten und Kulturen zu verstehen, die die Identität der in ihr lebenden Mitglieder und deren Geschichten garantieren. Diese Auffassung, so meine Kritik, ist jedoch durch modernitätstheoretische Defizite geprägt, die den Unterschied zwischen mythischem und historischem Bewußtsein verwischen¹. Ich möchte meine Kritik erläutern:

Der Analyserahmen der mikrosoziologischen Kultur- und Alltagstheorie beschreibt einen homogenen Kosmos tradierter Handlungsorientierungen, losgelöst von übergreifenden gesellschaftlichen Strukturzwängen. Dabei wird empirisch analysiert, daß ein gemeinsam geteiltes Regelsystem die Handlungsabläufe der beteiligten Akteure (Mitglieder) prägt. Aufgrund dieser Feststellung wird allerdings fälschlich darauf geschlossen, daß die Genese jener Regeln ebenfalls intersubjektiv erfolgt. Damit wird das Gestaltungspotential, welches Akteuren in vormodernen als auch in modernen Gesellschaften zukommt, erheblich überschätzt. In bezug auf die Beschreibung der Lebensverhältnisse in der modernen Gesellschaft werden die sozialen Macht- und Herrschaftsbeziehungen, die die ökonomischen, politischen, wissenschaftlichen und technischen Organisationszusammenhänge auch und gerade in der modernen Gesellschaft entfalten, unterschätzt.

Der Analyserahmen der mikrosoziologischen Kultur- und Alltagstheorien definiert die Identität und Abgeschlossenheit der jeweils untersuchten Interaktionszusammenhänge. Damit werden die kulturellen Sinn- und Bedeutungsgehalte in einem unmittelbar funktionalen Bezug zur Herstellung von Akteur-Identität interpretiert und erscheinen somit als kulturell geschlossen. Horst Reimanns schon erwähnter Hinweis, daß die soziologischen Theorien selbst die gesellschaftliche Homogenität von traditionellen Kulturen konstruieren, dies gilt auch, wenn es um die kulturelle "Identität" der Moderne geht, scheint mir an dieser Stelle wichtig. Ausgehend von differenz- und transzendenzlosen Bewußtseinszuständen der involvierten Akteure, ist die Frage nach dem kritischen kollektiven Potential der Kulturwerte, aufgrund derer interkulturelle Aushandlungen möglich sein sollen, nicht mehr rational zu beantworten.

Solche Theorien tendieren dahin, einerseits die von ihnen analysierten Gesellschaften zu kulturell-homogenen zurecht zu modellieren, andererseits den Unterschied von fundamentalen (impliziten) und abgeleiteten (expliziten) Normen zu vernachlässigen. Damit können sie nicht deutlich machen, welche kulturellen Wertideen Aushandlungsprozesse mit anderen Mitgliedern legitimieren, kulturelle Differenzierungs- und Distanzierungsprozesse bewirken und Mitglieder verschie-

¹ Vor allem die Diskussion in der Kulturanthropologie und Ethnologie dreht sich um diese Problemstellungen (vgl. Berg/Fuchs 1993)

dener Kulturen zu deren wechselseitiger Anerkennung bringen. Die kulturalistische Variante des Historismus scheitert daran, daß ihm alle identifizierten Kulturwertideen als gleichrangig und -gültig gelten und daß dabei die eigene Bildungsgeschichte im Rahmen der kulturellen Moderne und deren Selbstreflexivität vergessen wird¹. Die Forderung nach Anerkennung und Toleranz fremder Kulturen selbst ist Teil eines in der Aufklärung gefaßten Menschenbildes und oftmals nicht Bedeutungsimplicität der zu erforschenden Kulturen².

Die Begriffe, in denen die kulturalistischen Theorien Orientierungen von Akteuren und Sinn- und Bedeutungsgehalte von Handlungen beschreiben, sind selbst nicht empirisch legitimiert, sondern sind Fundamente wissenschaftlicher Methoden, die einen rationalen Diskurs über die empirisch gewonnenen Erkenntnisse ermöglichen. Der universalistische Geltungsanspruch eines solchen rationalen, wahrheitsorientierten Diskurses kann durch den Verweis auf Milieus und Kulturen, in denen keine rationalen Diskurse geführt werden und nur Geschichten erzählt werden, nicht widerlegt werden, da das Wissen über die Defizienz des Diskurses wie auch über seine historischen Bedingungen mit den Mitteln rationaler Diskurse selber erzielt worden ist.

Ich habe dargestellt, daß die soziologischen Grundlagentheorien mit den Begriffen System und Alltag auf die Ausdeutung des Geschichtsbegriffs verzichten und damit Linien einer bereits bei Weber angelegten Soziologie fortsetzen. Der Wandel der Gesellschaft wird dichotomisiert in Prozesse funktionaler Differenzierung einerseits und in tradierte kulturelle und alltagsweltliche, in Geschichten verstrickte Identitäten andererseits, von denen kein zukunftsbezogener Wandel zu erwarten ist. Während der erste Ansatz die Anteile der Akteure und ihrer Orientierungen am gesellschaftlichen Wandel ausblendet, überschätzt der zweite Ansatz diese. Mit der Beschreibung von lediglich funktional gesteuerten Prozessen, in denen weder die konstitutiven Macht- und Herrschaftsbeziehungen der Akteure gegenständlich werden noch den akteurgebundenen Reflexionen rationale Beiträge zur gesellschaftlichen Modernisierung eingeräumt werden, liefert die Soziologie der Systeme Begründungen, die demokratische Regelungen und Verfahren der gesellschaftlichen Organisation obsolet werden lassen.

Umgekehrt besteht das demokratiethoretische Defizit der Soziologie des Alltags darin, daß sie die die Alltagswelt übergreifende Institutionalisierung demokratischer Verfahren, in denen über sozialen Wandel entschieden werden kann, nicht in den Blick bekommt. Der objektwissenschaftliche Anspruch, den beide diskutierten Ansätze hegen, umgeht die Zumutung theoretischer Selbstaufklärung, die deutlich machen kann, daß die Modelle enthistorisierter abgeschlossener Welten den sozialen Wandel ja nicht stillstellen, sondern daß diese Modelle selbst geschichtsmächtig werden, zugleich aber suggerieren, daß öffentlich institutionalisierte praktische und theoretische Reflexionen des sozialen Wandels überflüssig sind. In ihren grundlagentheoretischen Ausprägungen laufen diese derzeit wichtigsten beiden

Typen der Soziologie Gefahr, einer Austrocknung demokratischer Inhalte gesellschaftlicher Organisationen Gedankenstützen zu liefern.

V. Die Aktualität des Geschichtsbegriffs der Aufklärung

In meiner Kritik am Historismus und an Max Weber habe ich versucht, deutlich zu machen, daß der Verzicht auf eine Theorie der Geschichte dazu geführt hat, das Projekt der modernen Gesellschaft in Teilanalysen aufzulösen. Es bleibt demnach die Frage nach dem Stellenwert des Begriffs der Geschichte für die Soziologie.

Im Zuge der Aufklärung (Herder, Kant, Hegel) hat sich ein Begriff der Geschichte herausgebildet, dessen Inhalt weder religiös noch narrativ bestimmt ist. Die Bedeutung dieses neu entdeckten Geschichtsbegriffs besteht vor allem in einer universalgeschichtlichen Perspektive und einer Ethik der Menschenrechte. Damit trägt der Geschichtsbegriff entscheidend zur Bildung eines wertrationalen Idealtypus bei, welcher das Selbstverständnis der Moderne prägt: Der Bezug auf die universalistisch (und nicht traditionalistisch) begründeten Menschen- und Freiheitsrechte ermöglicht die Erfahrung, die gegebenen gesellschaftlichen und politischen Ordnungen, historisch relativ bedingt, zu erfassen¹. Es gehört demnach zum kulturellen Selbstverständnis der modernen Gesellschaft, geschichtlich, wandlungsfähig, veränderbar zu sein - ein Selbstverständnis, welches durch die Kritik am Fortschritt nicht obsolet werden kann.

Dennoch räumt der Zeitgeist, der seine eigene Geschichte hat, dem historischen Bewußtsein einen geringen Stellenwert ein: Nach den ahistorischen Geschichtsbegriffen der 80er Jahre und den damit verbundenen positiv besetzten Endzeitvisionen, treten nun - verursacht durch die drastische Erfahrung von unbewältigter Geschichte (Nationalismus, Partikularismus, Fundamentalismus) - die apokalyptischen Geschichtsmetaphern dominant ins Bewußtsein und die Angst vor dem gesellschaftlichen Wandel wächst: Soviel Wandel war noch nie. In Begriffen wie Transformation und Umbau der Gesellschaft werden diese Veränderungen allerdings nur sehr technisch gedacht. Die Inhalte bleiben weitgehend unreflektiert.

Ich sehe es daher als Aufgabe soziologischer Theorien an, den gesellschaftlichen Wandel in historischer Perspektive zu analysieren. Die Soziologie muß dazu ihre dichotomierende Theorietradition überwinden. Einen Ansatz bieten die Überlegungen von G.H. Mead und A. Giddens, makrosoziale Strukturbildungs- und mikrosoziale Identitätsbildungsprozesse in einem einheitlichen Zusammenhang der Reflexivität des gesellschaftlichen Wissens zu sehen. In der modernen Gesellschaft wird der historische Prozeß davon geprägt, daß auch die emanzipatorischen Formen der Aneignung der gesellschaftlichen Wirklichkeit mit Macht- und Herrschaftsansprüchen partikularer Gruppen durchgesetzt werden. Am Ende des 20. Jahrhunderts ist daher das Bewußtsein überdeutlich, daß die auf Aufklärung

1 Siehe dazu meine Auseinandersetzung mit Paul Feyerabend (Bender 1995).

2 Das Modell der multi-kulturellen Gesellschaft suggeriert oftmals eine merkwürdige Indifferenz gegenüber den universalistischen Weltorientierungen, auf deren Grundlage die Anerkennung unterschiedlicher kultureller Traditionen überhaupt erst Sinn macht.

1 "Erst die Geschichtsphilosophie ist es, die die frühe Neuzeit von ihrer eigenen Vergangenheit ablöst und mit einer neuen Zukunft auch unsere Neuzeit eröffnete" (Koselleck, 1979, S.33). Die Grundzüge dieses immer schon auf Weltgeschichte angelegten Begriffs der Geschichte, der Ende des 18. Jahrhunderts und in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts gefaßt wurde, hat Koselleck herausgearbeitet.

angelegten Projekte der modernen Gesellschaft wie technischer Fortschritt, Wissenschaftsentwicklung, Information, Medien ebenfalls zu Formen der Gegenaufklärung führen, die permanent erneuter reflexiver Durchdringung bedürften. Die Genese eines den spezifischen Funktionsbereichen entzogenen diskursiven Wissens der Soziologie kann hierzu beitragen.

Ich schließe mit einer neuen Variation der Feuerbach-These: Die Soziologen haben die Weltgeschichte aus der Gesellschaft vertrieben, es kömmt darauf an, die Weltgeschichte wiederzuentdecken.

Literatur

- ABRAMOWSKI, G.: Das Geschichtsbild Max Webers. Universalgeschichte am Leitfaden des okzidentalen Rationalisierungsprozesses. Stuttgart 1966
- AG BIELEFELDER SOZIOLOGEN (Hrsg.): Alltagswissen, Interaktion und gesellschaftliche Wirklichkeit, 2. Bde, Reinbek bei Hamburg 1973
- BENDER, C.: Identität und Selbstreflexion. Frankfurt 1989
- BENDER, C.: Das Vakuum in der entzauberten Welt. Philosophische Überlegungen zu Webers Theorie der Rationalisierung der Weltbeherrschung, in: *Filozofska Istrazivanja* 38-39. Zagreb 1990, S. 1389-1402
- BENDER, C.: Zwischen Komplexität und Kompetenz - zur praktischen Bedeutung der Soziologie als Selbstreflexion der Gesellschaft. Peter Atteslander zum 65. Geburtstag, in: *Jahrbuch der Universität Augsburg* 1992. Augsburg 1992, S.229-241
- BENDER, C.: Selbstorganisation in Systemtheorie und Konstruktivismus, in: Rusch, G./Schmidt, S.J.: *Konstruktivismus und Sozialtheorie*. Frankfurt 1994, S.263-281
- BENDER, C.: Die Autopoiesis der Wissenschaft. Opladen 1995
- BENDER, C./LUIG, M.: Neue Produktionskonzepte und industrieller Wandel. Industriesoziologische Analysen innovativer Organisationsmodelle. Opladen 1995
- BENDIX, R.: Max Weber. Das Werk. München 1964
- BERG, E./FUCHS, M.: Kultur, soziale Praxis, Text. Die Krise der ethnographischen Repräsentation. Frankfurt 1993
- BERGER, P./LUCKMANN, T.: Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Reutlingen 1977
- DINER, D.: Ziviliationsbruch. Denken nach Auschwitz. Frankfurt 1988
- GEHLEN, A.: Moral und Hypermoral. Wiesbaden 1986
- GIDDENS, A.: Interpretative Soziologie. Frankfurt/New York 1984
- HABERMAS, J.: Theorie des kommunikativen Handelns, Bd.1., Frankfurt 1985, S. 205-367
- KAHLBERG, S.: Max Webers Comparative-Historical Sociology. Cambridge 1994
- KOSELLECK, R.: Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeit. Frankfurt 1979
- LEPSIUS, M.R.: Demokratie in Deutschland. Göttingen 1993
- LUCKMANN, T.: Theorie des sozialen Handelns. Berlin, New York 1992
- LUHMANN, N.: Soziologische Aufklärung 1. Opladen 1970

- LUHMANN, N.: Die Weltgesellschaft, in: ders.: Soziologische Aufklärung 2. Opladen 1975, S. 51-71
- LUHMANN, N.: Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie. Frankfurt 1981
- LUHMANN, N.: Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie. Frankfurt 1985
- LUHMANN, N.: Die Wissenschaft der Gesellschaft. Frankfurt 1990
- LUHMANN, N.: Beobachtungen der Moderne. Opladen 1992
- MARQUARD, O.: Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie. Frankfurt 1982
- MÜLLER, H.-P./SCHMID, M.: Paradigm Lost? Von der Theorie sozialen Wandels zur Theorie dynamischer Systeme, in: dies.: Sozialer Wandel. Frankfurt 1995, S. 9-55
- MÜNCH, R.: Die Kultur der Moderne. Frankfurt 1986
- REIMANN, H./REIMANN, H. (Hrsg.): Sizilien. Studien zur Gesellschaft und Kultur einer Entwicklungsregion. Augsburg 1985
- REIMANN, H.: Die Vitalität 'autochthoner' Kulturmuster. Zum Verhältnis von Traditionalität und Moderne, in: Neidhardt, F./Lepsius, M.R./Weis, S. (Hrsg.): Kultur und Gesellschaft. Sonderheft 27 der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie. Köln 1986a, S. 358-378
- REIMANN, H. (Hrsg.): Soziologie und Ethnologie. Zur Interaktion zwischen zwei Disziplinen. Opladen 1986b
- REIMANN, H.: Das Heidelberger Institut für Soziologie und Ethnologie (1960-1970), in: Karl-Heinz Kohl (Hrsg.): Die Vielfalt der Kultur: ethnologische Aspekte von Verwandtschaft, Kunst und Weltauffassung; Ernst-Wilhelm Müller zum 65. Geburtstag. Berlin 1990, S. 572-588
- REIMANN, H. (Hrsg.): Transkulturelle Kommunikation und Weltgesellschaft. Opladen 1992
- ROTH, G.: Vergangenheit und Zukunft der historischen Soziologie, in: Johannes Weiß (Hrsg.): Max Weber heute. Frankfurt 1989, S.406-424
- SCHAPP, W.: In Geschichten verstrickt: Zum Sein von Mensch und Ding. Frankfurt 1985
- SCHLUCHTER, W.: Rationalismus der Weltbeherrschung. Frankfurt 1981
- SCHLUCHTER, W.: Religion und Lebensführung, 2 Bde., Frankfurt 1988
- SCHNÄDELBACH, H.: Philosophie in Deutschland 1831-1933. Frankfurt 1983
- WEBER, M.: Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie, hg. v. J. Winckelmann. 4. Aufl., Tübingen 1956
- WEBER, M.: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, 3 Bde., Tübingen 1971, 1972
- WEBER, M.: Die Objektivität sozialwissenschaftlicher Erkenntnis, in: ders.: Soziologie, Universalgeschichtliche Analysen, Politik. Stuttgart 1973a, S. 186-262
- WEBER, M.: Vom inneren Beruf zur Wissenschaft, in: ders.: Soziologie, Universalgeschichtliche Analysen, Politik. Stuttgart 1973b, S. 311-339
- WILSON, B.R. (Ed.): Rationality. Oxford 1970
- WINCH, P.: Die Idee der Sozialwissenschaften und ihr Verhältnis zur Philosophie. Frankfurt 1966
- WITTKAU, A.: Historismus. Göttingen 1994