



universität
wien

MASTERARBEIT

Titel der Masterarbeit

„Utopische Intentionen in der soziologischen Theorie“

Ein theoretischer Überblick über die Normativität der Grundbegriffe

Verfasser

Martin Mayerl, Bakk. rer. soc. oec.

angestrebter akademischer Grad

Master of Arts (M.A.)

Wien, 2010

Studienkennzahl lt. Studienblatt:

A 066 905

Studienrichtung lt. Studienblatt:

Masterstudium Soziologie

Betreuerin / Betreuer:

Ao. Univ.-Prof. Dr. Hildegard Weiss

Danksagung

An dieser Stelle möchte ich die Gelegenheit nutzen, um mich bei all jenen zu bedanken, die mich bis zum Abschluss des Studiums begleitet und zum Gelingen dieser Arbeit beigetragen haben. Besonders bedanken möchte ich mich bei meiner Familie, die immer hinter mir gestanden ist und meine Entscheidungen unterstützt und mitgetragen hat.

Mein weiterer Dank gilt allen meinen Freunden, die mich in so manch schwieriger Zeit immer aufgemuntert und angespornt haben. Sie haben sich aber auch regelmäßig auf Diskussionen mit mir eingelassen und dadurch, oft „unbewusst“, zur Klärung meiner eigenen Fragestellungen beigetragen.

Abschließend möchte ich mich noch bei meiner Betreuerin Frau Ao. Univ.-Prof. Dr. Hildegard Weiss herzlich bedanken. Ihre konstruktiven Beiträge haben mir sehr geholfen, ohne mich aber in meiner Freiheit und Kreativität einzuschränken.

Vielen Dank!

Der Fortschritt ist die Verwirklichung von Utopien.
Oscar Wilde

Der Mensch wird dumm und hässlich, wenn er keine Utopie hat.
György Konrad

Inhaltsverzeichnis

1	Einleitung.....	8
2	Soziologie und Utopie.....	11
2.1	Soziologie und ihre grundlegenden Problemstellungen	11
2.2	Utopie im frühen soziologischen Denken	15
2.2.1	Das frühe sozialwissenschaftliche Denken bei Thomas Morus.....	15
2.2.2	August Comte und sein utopischer Positivismus	17
2.3	Die Entwicklung der konkreten Utopien	19
2.4	Kritiker der konkreten Utopie.....	23
3	Der Begriff der utopischen Intention.....	29
3.1	Subjekt	31
3.2	Vernunft	31
3.3	Geschichte.....	32
4	Das befreite Subjekt	35
4.1	Das Subjekt im intersubjektiven Zusammenhang	35
4.1.1	Das Subjekt als Einheit und Differenz im Hegelschen Verständnis	35
4.1.2	Intersubjektivität als Basis der Sozialpsychologie bei Mead	38
4.1.3	Subjekte im Kampf um Anerkennung bei Honneth	40
4.1.4	Die Entfaltung des Subjekts im kommunikationstheoretischen Horizont bei Habermas	43
4.2	Die psychoanalytische Sicht auf das Subjekt.....	45
4.2.1	Das unterdrückte Subjekt in der Kultur bei Freud	45
4.2.2	Die Befreiung des unterdrückten Subjekts bei Marcuse.....	47
4.3	Das Subjekt als eine Frage der relativistischen Perspektive	50
4.3.1	Das sich selbsterschaffende Subjekt bei Nietzsche	50
4.3.2	Das Subjekt im Feld der diskursiven Praxis bei Foucault	51
4.3.3	Kontingenz des Selbst bei Rorty	55
4.4	Zusammenfassung	57
5	Vernunft, Rationalität und Gesellschaftskritik	60
5.1	Die Irrationalität der technologischen Rationalität.....	60
5.2	Kommunikative Vernunft als normative Basis der Gesellschaftskritik.....	63
5.3	Die kritische Rationalität	67
5.4	Die Pluralität der Vernunft.....	69
5.4.1	Die transversale Vernunft.....	69
5.4.2	Sprachspiele als Rationalitätsformen	73
5.5	Zusammenfassung	75

6	Geschichte als Potential der Befreiung?	77
6.1	Geschichte als teleologische Entwicklung.....	77
6.1.1	Die Historisierung des psychoanalytischen Subjekts	77
6.1.2	Geschichte als Kämpfe um Anerkennung	80
6.2	Sozialevolutionäre Geschichtsauffassungen	82
6.2.1	Soziale Evolution als soziales Lernen	82
6.2.2	Problemlösen als evolutionärer Prozess.....	84
6.3	Geschichte als Geschichte der Brüche und Diskontinuitäten	87
6.3.1	Geschichte als Transformationen der Diskursformationen	87
6.3.2	Kontingenz der Geschichte	89
6.4	Zusammenfassung	91
7	Resümee: Gibt es eine Soziologie mit einer utopischen Intention?.....	93
8	Literatur.....	96
9	Anhang	98

1 Einleitung¹

„Das Leben ist so wie es ist. Da kann man nichts machen.“ Dieses häufig gehörte Sprichwort ist wahrscheinlich auf der ganzen Welt und in vielen Sprachen bekannt. Der Inhalt zeugt von einer tiefen Resignation gegenüber der sozialen Realität und der Hoffnungslosigkeit auf eine „bessere“ Welt. Doch müssen wir wirklich die sozialen Tatsachen so hinnehmen wie sie sind? Spätestens seit der Philosophie der Aufklärung rückt der Gedanke in den Vordergrund, dass die soziale Welt keine von Gott „gegebene“ Ordnung ist, sondern von Menschenhand selbst gestaltet werden kann. Mit dem Beginn des aufklärerischen Denkens wurden gleichzeitig Utopien entworfen, wie ein „gutes Leben“ im irdischen Dasein aussehen könnte. Die Philosophie der Aufklärung wurde von der Hoffnung angetrieben, dass sich gewünschte Ideale und Ideen tatsächlich verwirklichen lassen und provozierte so einen Entwicklungsschub, wie er noch nie zuvor in der Geschichte beobachtet werden konnte.

Doch gibt es auch heute noch diese Zuversicht, dass gedachte Ideen eingelöst werden können, angesichts der vermehrten Zerstörung der Natur, der Nahrungsmittelkrisen, der Umweltkatastrophen, der ökonomischen Krisen? Das Thema der Utopie wird heute immer mehr zu einem Tabu, besonders nachdem die Utopie des Sozialismus im Jahre 1989 wie ein Kartenhaus in sich zusammengebrochen ist. Zwanzig Jahre nach dem Mauerfall scheint jede alternative Utopie einer Gesellschaft ganz von der Bildfläche verschwunden zu sein. Besonders ersichtlich wird die Orientierungslosigkeit, wenn es darum geht, die Folgen der Weltwirtschaftskrise (ausgelöst durch die Immobilienblase 2007 in den USA) aufzuarbeiten. Wir scheinen nicht zu wissen, wie wir damit umgehen sollen. Der normative Boden des materiellen Wohlstands bröckelt, aber es wird alles daran gesetzt, nicht mit diesem Boden selbst unterzugehen. Die Aufrechterhaltung des Finanzsystems wird durch den Hinweis auf eine „Zukunft“ verteidigt. Doch welche Zukunft? Tatsächlich wird der Begriff der Zukunft zur inhaltsleeren Floskel, der immer dann verwendet wird wenn man gerade nicht weiterweiß. Es stellt sich die Frage, wo die Stimme der Sozialwissenschaften in den Zeiten einer solchen Orientierungslosigkeit steckt. Gerade die Sozialwissenschaften waren immer ein Ort, wo sich alternative Denkweisen entwickeln konnten. Ist das auch heute noch so? Oder hat sich die Sozialwissenschaft bereits selbst zerstückelt und in Fachabteilungen aufgeteilt, sodass

¹ An dieser Stelle möchte ich auf mein Bemühen hinweisen, eine geschlechtsneutrale Schreibweise zu verwenden. Jedoch habe ich an einigen Stellen aufgrund der besseren Lesbarkeit darauf verzichtet.

Gesellschaftsdiagnosen und alternative Handlungsmöglichkeiten überhaupt nicht mehr erstellt werden können?

Man konnte also im 20. Jahrhundert das „Ende der großen Utopien“ beobachten; die großen Metaerzählungen fanden ein bitteres Ende. Statt der großen Heilserwartung, die die Metaerzählungen versprochen haben, ist eine Erhöhung der Zerstörungskraft eingetreten. Im 20. Jahrhundert gibt es massenhaft Beweise dafür: die systematische Auslöschung von Menschenleben in Vernichtungslager; die Anwendung von Massendestruktionswaffen am Beispiel der Atombombe; selbstverschuldete Umweltkatastrophen. Damit wird es für die Soziologie als „Wissenschaft der Gesellschaft“ unumgänglich, sich mit ihrem historischen Kontext und die Auswirkungen von Ideen auseinanderzusetzen. Man könnte sagen, dass sich nicht zufällig gerade in dieser Zeit die Soziologie als Wissenschaft etablierte. Doch welche Folgen hatte das Ende der großen Utopien für die Soziologie? Wie geht die Soziologie mit dem Scheitern der großen Metaerzählung um? Es scheint mir, dass diese Thematik tatsächlich einen zentralen Stellenwert für die Theoriebildung in der Soziologie einnimmt, gerade auch deshalb, weil es in der Soziologie immer schon utopische Momente gegeben hat und nur schwer auf sie verzichtet werden kann. Die Richtung in der modernen soziologischen Theoriebildung zeigt daher auf die Fragestellung: Wie kann Utopie nach dem Ende der Utopie gedacht werden? Wie können die „Fehler“ der großen Utopien beseitigt werden?

In dieser Arbeit soll gezeigt werden, dass viele moderne soziologische Theorien diese Fragestellungen aufnehmen und versuchen alternative Gesellschaftsordnungen und Handlungsmöglichkeiten zu denken. Ich werde mich bemühen, eine Struktur aufzubauen, mit der die normativen Grundlagen bezüglich einer utopischen Intention in den jeweiligen Paradigmen ausgezeichnet werden können. Wie äußert sich die utopische Intention in der soziologischen Theorie? An welchen Grundbegriffen wird die utopische Intention fassbar?

Zielsetzung dieser Arbeit ist es daher, jene normativen Momente in der Soziologie aufzuspüren, wo tatsächlich die „utopische Intention“ zum Vorschein kommt. Jedoch werde ich darauf verzichten, einzelne Konzepte zu bewerten, sondern es nur bei einer Gegenüberstellung belassen. Diese Aufgabe würde den Rahmen der Arbeit sprengen. Dennoch möchte ich an dieser Stelle hinweisen, dass ich der Meinung bin, dass die soziologische Theorie utopische Momente (auch wenn sie noch so klein sind) braucht, um überhaupt eine Gesellschaftskritik üben zu können. Die Soziologie muss jene Wissenschaft bleiben, die problematische Entwicklungen der Gesellschaft analysiert und in die Öffentlichkeit trägt. Gerade an der Schnittstelle zur Philosophie könnte jenes reflexive Element hergestellt werden, das dogmatisches Denken vermeidet.

Die Arbeit beginnt mit einer geschichtlichen Betrachtung von Soziologie und Utopie. Es erfolgt ein kurzer Überblick über die Geschichte des soziologischen Denkens. Danach wird auf die Entwicklung der konkreten Utopien eingegangen. Dabei wird ersichtlich, dass die Form der konkreten Utopie eng an den historischen Kontext gebunden ist und es erhebliche Transformationen der konkreten Utopien gegeben hat. Es zeigt sich, dass das soziologische Denken, von Beginn an, eng mit einem utopischen Denken verknüpft ist.

In Kapitel 2 werde ich den Begriff der utopischen Intention einführen. Dabei versuche ich ein analytisches Schema zu entwerfen, das es möglich macht, die utopischen Momente in den Theorien aufzuspüren. Nach diesem analytischen Schema richtet sich dann die weitere Struktur der Arbeit.

Mit dem Kapitel 3 beginnt der Hauptteil dieser Arbeit. Hier arbeite ich die verschiedenen Subjektkonzeptionen aus, auf denen die verschiedenen soziologischen Theorien basieren. Weil ich diese Thematik als besonders wichtig erachte, werden auch in komprimierter Form die geschichtlichen Entwicklungsstränge der vorgestellten Subjektkonzeptionen rekonstruiert.

Anschließend behandle ich in Kapitel 5 die Vorstellungen der Soziologie über die Vernunft. Das Thema der Vernunft hat auch in der Soziologie einen großen Stellenwert, vor allem wenn es darum geht eine Handlungstheorie auszuarbeiten. Dabei muss geklärt werden, was vernünftiges Handeln überhaupt ist. Besonders deutlich wird hier die Verbindung der Vernunftkritik mit der Gesellschaftskritik.

Im letzten Kapitel werden die Geschichtsauffassungen der soziologischen Theorie unter die Lupe genommen. Ein wesentliches Element einer soziologischen Theorie ist immer auch die Erklärung des sozialen Wandels. Eine Soziologie mit einer utopischen Intention beinhaltet darüber hinaus die normative Vorstellung eines gewünschten Verlaufs der Geschichte.

2 Soziologie und Utopie

2.1 Soziologie und ihre grundlegenden Problemstellungen

Die Soziologie hat sich als eigenständige Wissenschaft im Vergleich zu anderen Wissenschaften erst relativ spät institutionalisiert und existiert im deutschen Sprachraum erst seit weniger als 100 Jahre. Diese Tatsache darf aber nicht darüber hinwegtäuschen, dass das soziologische Denken geschichtlich betrachtet nicht abzutrennen ist vom menschlichen Denken überhaupt. Schon immer haben sich die Menschen nach den Ursprüngen ihres eigenen Verhaltens gefragt, jedoch waren die Antworten darauf meist mythologischer oder religiöser Natur (Giddens, 1999, S. 7). So hatte man sich schon in der Antike mit zahlreichen sozialwissenschaftlichen und politischen Fragestellungen beschäftigt. Beispielsweise stellte sich Platon die Frage nach dem idealen Staat und wendete sich damit gleichzeitig zur Frage nach der sozialen Gerechtigkeit (Schnädelbach, 2007). Mit anderen Worten könnte man diese Fragestellungen als „Problem der sozialen Ordnung“ bezeichnen.

Nach dem Untergang der Antike und der Herrschaft der religiösen Weltbilder bis zum Mittelalter wurden Fragen, die das menschliche Zusammenleben betrafen, hauptsächlich im religiösen Kontext beantwortet. Die Welt wurde so hingenommen wie sie war, weil man glaubte, in der spekulativen Vernunft, die Antwort zu finden: Die „Welt ist der Widerschein des göttlichen Schöpfungsgedankens“ (Schnädelbach, 2007, S. 56). Erst mit der Entdeckung der Natur als theologisch neutrales Objekt entsprang erstmals mit Francis Bacon (1516 – 1626) der Gedanke der Naturbeherrschung. Wenn man sich der Natur erkennend unterwirft, dann kann man sie kontrollieren und für praktische Zwecke nutzen. Hier setzte der Siegeszug der neuzeitlichen Wissenschaft an und ermöglichte erstmals die Betrachtungsweise, dass das Seiende nicht mehr gleichzusetzen ist mit dem objektiv Vernünftigen. Vielmehr setzte sich die Überzeugung durch, dass der Mensch in der Lage ist, von sich aus eine vernünftige, rationale Gesellschaft zu entwickeln. Frühe Utopien wie Utopia (1517) von Thomas Morus, Sonnenstaat (1623) von Tommaso Campanella und Neu-Atlantis (1638) von Francis Bacon sind der Beleg für eine frühe Gesellschaftskritik und den Glauben an eine vernünftige Gesellschaftsordnung, die frei ist von religiösen Legitimationen. Was vernünftig ist, das bestimmt der Mensch selbst. Besonders ausführlich hat Thomas Hobbes (1588 – 1679) eine zentrale Fragestellung im soziologischen Denken ausgearbeitet. Aufbauend auf seinen Erfahrungen im Bürgerkrieg in Großbritannien stellte sich Hobbes die Frage nach der sozialen Ordnung. Wie ist soziale Ordnung

möglich, wenn die Gesellschaft aus egoistischen, sich bekämpfenden Individuen besteht? Weitergeführt wird die Frage nach der sozialen Ordnung von Jean-Jacques Rousseau, der von einem grundsätzlich guten Naturzustand des Menschen ausgeht, allerdings in der Zivilisierung negative Auswirkungen auf den Menschen zu erkennen glaubte. Demnach kann das Problem der sozialen Ordnung durch die Einrichtung einer „volunte generale“ gelöst werden. Es rückt die Vernunftidee des allgemeinen Willens in den Vordergrund und damit könnte man Wissen darüber erlangen, wie der Soll-Zustand der Gesellschaft aussehen soll.

Mit den Naturrechtstheorien setzt sich dann endgültig das aufklärerische Denken im 18./19. Jahrhundert durch. Damit wird die Idee der Universalität der subjektiven Vernunft mit der Frage der sozialen Gerechtigkeit verbunden, insbesondere findet hier die Idee der Menschenrechte seinen Ursprung.

Wie man erkennen kann, gehen die Wurzeln der Soziologie bis weit in die Ursprünge der Aufklärung zurück. Die fundamentalen Hauptfragestellungen sind auch heute noch sehr ähnlich, sie sind allerdings deutlich ausdifferenzierter formuliert und ausgearbeitet worden. Mit der Institutionalisierung der Soziologie wurde gleichzeitig die stärkere praktische Anwendbarkeit der soziologischen Forschung gefordert, was sich in der Entwicklung von methodologischen und methodischen Verfahren zur empirischen Erforschung des Sozialen niederschlägt. Neben einer Differenzierung der verschiedenen empirischen Methoden fand auch eine Aufsplitterung der Soziologie in viele verschiedene Teildisziplinen statt. Das führte sogar soweit, dass nicht einmal mehr die Soziologie selbst ihren eigenen Forschungsgegenstand abstecken konnte und kann. Im Wörterbuch der Soziologie von Hillmann findet man folgende Definition von Soziologie: Soziologie ist „eine selbstständige Einzelwissenschaft, die als Sozialwissenschaft auf die empirisch-theoretische Erforschung des sozialen Verhaltens, der sozialen Gebilde, Strukturen und Prozesse ausgerichtet ist [...] Je nach weltanschaulich-wissenschaftstheoretischer und methodologischer Orientierung, nach Problemstellung und Gegenstandsabgrenzung wird Soziologie unterschiedlich aufgefasst und definiert.“ (Hillmann, 1994, S. 821). Der Gegenstandsbereich der Soziologie umfasst also alle Ebenen des sozialen Zusammenlebens und kann daher als „die“ grundlegende Sozialwissenschaft bezeichnet werden. Damit ist die Soziologie aber auch eng an geschichtliche Entwicklungen, soziale Wandlungsprozesse und Transformationen gebunden, die sich aus unterschiedlichen Ideen, Bedürfnissen, Konflikten, Problemen, etc. ergeben. Es gibt vielfache Quellen die soziale Wandlungsprozesse verursachen können. Wichtig in diesem Zusammenhang ist daher auch ein spezifisches Verständnis von Geschichte und dessen Verlauf. Dadurch, dass sich die Soziologie eben auch intensiv mit sozialen Wandel beschäftigt und selbst ein Teil der Gesellschaft ist, wirkt sie als Wissenschaft

selbst auf den sozialen Wandel und das Selbstverständnis der Gesellschaft ein. Die Auffassung von einer Soziologie als einer wertneutralen Wissenschaft muss in diesem Sinne streng zurückgewiesen werden, denn als Soziologe kann man sich selbst nicht von seinem eigenen sozialen Zusammenhang befreien und ist in gewisser Weise selbst ein Produkt von sozialen Prozessen und Strukturen. Mit Habermas kann man übereinstimmen, dass die Lebenswelt „unhintergebar“ ist (Habermas, 1995b). Es ist unmöglich hinter die Lebenswelt zu treten und sich von jeglichem sozialen Zusammenhang befreit („tabula rasa“), dem Forschungsgegenstand anzunähern.

Besinnt sich die Soziologie auf ihre Wurzeln in der Aufklärung und anerkennt sich selbst als eine normative Wissenschaft, dann muss man die Soziologie als eine kritisch-emanzipatorische Wissenschaft verstehen, die aber auch ihre eigenen normativen Grundlagen explizieren muss. Eine kritisch-emanzipatorische Wissenschaft kritisiert ununterbrochen bestehende soziale Verhältnisse unter dem Gesichtspunkt möglicher gesellschaftlicher Veränderung. Diese Auffassung ergibt ganz selbstverständlich (wenn man mit den Aufklärern davon ausgeht, dass es keine „kosmologische“ Ordnung der Gesellschaft gibt), dass gesellschaftliche Verhältnisse selbst von menschlicher Hand geschaffen sind. Man kann Popper nur zustimmen wenn er schreibt: „Wir sind Urheber des Werkes, des Produkts, und gleichzeitig werden wir von unserem Werk geformt. Das eigentlich Schöpferische am Menschen: dass wir, indem wir schaffen, uns gleichzeitig durch unser Werk selbst umschaffen“ (Popper, 2009, S. 37). Daraus ergibt sich, dass gesellschaftliche Verhältnisse von uns selbst (auch als Soziologe) verändert werden können und die von uns geschaffenen Verhältnisse wieder auf unser soziales Handeln zurückwirken. Mit Hillmann (1994, S. 822) sehe ich daher folgende Schlüsselprobleme und –fragen mit denen sich die Soziologie hauptsächlich beschäftigt und beschäftigen soll:

- Wie ist gesellschaftliche Ordnung möglich?
- das Problem der sozialen Ungleichheit
- der soziale Wandel
- die Erklärung des sozialen Verhaltens bzw. Handelns

Der Soziologie muss bewusst werden, dass die Annäherung und Lösung dieser fundamentalen Schlüsselprobleme immer auf einer normativen Basis beruht. Eine kritische soziologische Theorie muss daher versuchen fundierte Aussagensysteme mit einem notwendigerweise hohen Abstraktionsgrad aufzubauen, die sich auf gesamtgesellschaftliche Zusammenhänge beziehen

und den Anspruch erheben die Gesamtheit begrifflich zu erfassen zu können. Eine kritische Soziologie sieht sich auch selbst historisch situiert und trägt dem Rechnung, dass Begriffe mit denen eine soziologische Theorie operiert, auf einer historisch-soziokulturellen Basis beruhen. Da auch die Wissenschaft ein Teil der Gesellschaft ist, wirkt sie selbst in die gesellschaftliche Entwicklung hinein und kann deshalb nicht als etwas betrachtet werden, das außerhalb der Gesellschaft steht. Ziel ist es, die Gesellschaft durch eine fundierte Gesellschaftskritik zum Positiven zu verändern, d.h. dem Status quo eine Dynamik zu geben, die eine gesellschaftliche Entwicklung auslöst. Eine solche Zielsetzung beinhaltet natürlich ein normatives Moment, mit anderen Worten eine „Vorstellung“ davon, in welche Richtung sich die Gesellschaft verändern soll. Die Gegenwart soll zur Zukunft hin geöffnet werden, durch die Einführung eines systematischen Schemas von Begrifflichkeiten, die zusätzlich ein Potential haben, das zu bezeichnen was noch nicht ist. Hier darf aber natürlich nicht darauf verzichtet werden, die eigenen normativen Grundlagen zusätzlich zu hinterfragen. Um sich nicht in der metaphysischen Spekulation zu verfangen, muss die Moderne ihre Normativität aus sich selbst hervorbringen. Habermas würde dieses Unterfangen als die selbstkritische Selbstvergewisserung der Moderne bezeichnen (Habermas, 1988). Die Soziologie wird sich daher immer wieder mit ihrer eigenen Vergangenheit und ihren philosophisch-geschichtlichen Grundlagen auseinandersetzen müssen. Sie darf ihre tiefe Verbundenheit mit der Philosophie nicht verlieren, weil sie dadurch ein besonderes reflexives Moment gewinnt, das sie benötigt um weiter fruchtbar zu bleiben. Ein Abkapseln von der Philosophie würde ein Abschneiden von ihren Wurzeln bedeuten und würde auch einhergehen mit dem Verlust der Selbstkritik. Und eine Sozialwissenschaft, die ihre Selbstkritik verlieren würde, würde das Potential einer fundierten Gesellschaftskritik verlieren. Leider ist eine solche Tendenz in den Sozialwissenschaften bereits voll im Gange wie die Zersplitterung in viele Teildisziplinen zeigt. Mit zunehmender Sorge kann auch ein Auseinanderdriften zwischen empirischer und theoretischer Soziologie gesehen werden, vor allem wenn man sieht, dass es in der empirischen Soziologie teilweise als nicht mehr notwendig erachtet wird, sich mit ihren eigenen wissenschaftstheoretischen Implikationen zu beschäftigen.

Meine These daher: Eine Soziologie, die sich auf ihre Wurzeln in der Aufklärung bezieht und ihre Grundhaltung teilt, muss notwendigerweise eine kritische Wissenschaft sein und utopische Momente beinhalten, welche schon seit der Aufklärung immer ein Teil von ihr gewesen sind. Ohne utopische Momente kann sich die Soziologie nicht mehr kritisch ihren oben genannten Schlüsselproblemen stellen.

2.2 Utopie im frühen soziologischen Denken

Wie bereits oben ausgeführt, gibt es viele verschiedene Zugangsweisen zur Betrachtung der Geschichte der Soziologie, so beispielsweise durch eine ideengeschichtliche, begriffsgeschichtliche, wissenschaftsgeschichtliche Perspektive. Bezüglich meiner These gehe ich davon aus, dass es utopische Momente im soziologischen Denken schon von Beginn an gegeben hat. Im Folgenden möchte ich kurz darauf eingehen. So startet eine ideengeschichtliche Betrachtung meist mit Thomas Morus und der Analyse seines politischen Romans „Utopia“. Begriffsgeschichtlich ist das Wort Soziologie als Wissenschaft erstmals in den 1830er Jahren von Auguste Comte ins Leben gerufen worden, der den Begriff „soziale Physik“ durch „Soziologie“ ersetzte. Beide Theoretiker bezogen sich dabei jeweils in besonderer Weise auf ein utopisches Denken. Im Folgenden möchte ich kurz darauf eingehen, um diese Behauptung zu demonstrieren.

2.2.1 Das frühe sozialwissenschaftliche Denken bei Thomas Morus

Thomas Morus gilt als der Erfinder des Begriffes der Utopie, in dem er seinen sozialutopischen Roman „Utopia“ nannte. Etymologisch betrachtet kommt das Wort aus dem Griechischen und kann zweideutig übersetzt werden: 1) ou = kein, topos = Ort also Nicht-Ort und 2) eu = gut, topos = Ort also als guten Ort. So könnte man Utopia dann als einen guten Ort im Nirgendwo beschreiben. Passend dazu liegt Utopia auf einer Insel irgendwo in der „Neuen Welt“, die man in diesem historischen Kontext begann, zu entdecken. Diese Metapher eignet sich hervorragend um den bestehenden, politischen und gesellschaftlichen Verhältnissen ein Spiegelbild vorzuhalten und damit eine radikale Gesellschaftskritik zu üben. Es scheint kein Zufall zu sein, dass der Roman nach demselben Schema aufgebaut ist. Im ersten Teil übt Morus Kritik an den damaligen Staatsformen und ihren gesellschaftlichen Verhältnissen in Europa, insbesondere an England. Armut, Hunger und die willkürlichen Kriege prägen Morus' Bild von England. Zudem wird auch die Todesstrafe hart kritisiert. Erkennbar ist, dass hier bereits die Auswüchse des frühen Kapitalismus hart in die Zange genommen werden.

Im zweiten Teil wird der Gesellschaftskritik der Entwurf einer rationalen idealen Gesellschaft, die er Utopia bezeichnet, entgegengesetzt. Solche Verhältnisse, wie er sie dem damaligen England zuweist, gibt es auf der fiktiven Insel nicht mehr, stattdessen ist der Staat nach einer streng rationalen Struktur aufgebaut, die auf strenger sozialer Reglementierung basiert. Sogar die Städte müssen sich nach der Vorlage einer rationalistischen vereinheitlichten Architektur halten, die nicht die geringste Abweichung erlaubt. So gibt es auf der gesamten Insel 54

einheitliche Städte, die wiederum jeweils 6000 Haushalte beherbergen. Dann werden wiederum 30 Haushalte zusammengruppiert, die der Kontrolle eines Oberhauptes unterliegen. Einer dieser Oberhäupter wird dann zum „Bürgermeister“ der Stadt gewählt. Um die exakte Einwohnerzahl der jeweiligen Städte zu gewährleisten und eine Überpopulation zu verhindern, können die Menschen in den jeweiligen Haushalten auch beliebig umgesiedelt werden. Die Orientierung in einer neuen Stadt fällt nicht schwer, weil alle Städte nach dem gleichen Schema aufgebaut sind.

Auch das wird Privateigentum aus der Insel verbannt und durch ein Gemeinwesen ersetzt, somit wird Geld überflüssig. Das Gemeinwohl ist verbunden mit einer bemerkenswerten frühen Ausformulierung eines Sozialstaates. So ist die Arbeitszeit auf ein Minimum reduziert und wird von Morus mit 6 Stunden pro Tag angegeben. Durch die Vollbeschäftigung gibt es keine Arbeitslosigkeit. Freien und gleichen Zugang gibt es zum Gesundheitswesen und zu den Bildungseinrichtungen. Zwar bekommen nur die lernfähigsten Insulaner eine höhere Ausbildung, jedoch ist in der Freizeit der Zugang zu den Bildungseinrichtungen für jeden freigestellt (Saage, 1990, S. 15f). Diese Beschreibung reicht vorerst mal, um vom idealen Staat der Utopier ein überblicksmäßiges Bild zu geben.

Wie Jäckel (2003) anmerkt, übte diese Roman auf eine Vielzahl von Interpreten eine große Faszination aus und daher gibt es eine dementsprechende Vielzahl von Deutungen und Interpretationen. So herrscht auch Uneinigkeit darüber, welche Intention Morus mit dieser Gesellschaftskritik verfolgte.

In gewisser Weise war Morus damit einer der Ersten (seit der Antike), der die Frage nach einer vernünftig geordneten Gesellschaft stellte. Man könnte vermuten, dass es Morus nicht um die Verwirklichung eines solchen idealen Staates ging, sondern eher darum, den bestehenden Verhältnissen einen idealen Staat entgegenzuhalten, um damit in satirischer Weise eine Gesellschaftskritik zu üben. Dieses Idealbild könnte so dazu dienen, vorzuzeichnen in welche Richtung die Gesellschaft sich entwickeln soll. Ich denke, unbestritten ist der Gedanke, dass Morus einen unerschütterlichen Glauben an eine menschliche universalistische Vernunft hatte. Die Fähigkeit des Menschen zumindest eine vernünftige Gesellschaftsordnung zu denken, selbst zu gestalten und zu entwerfen. Eine universalistische Vernunft ist fähig eine rationale Grundstruktur der Gesellschaft aufzubauen. Unter diesem Licht erscheint es nur evident, dass es Städte gibt, die sich ihrem Grundriss und ihren Einwohnerzahlen exakt gleichen. Die Vernunft wird bis auf das kleinste Detail in der konstruierten Gesellschaft angewandt und durchgedacht, sodass sich daraus eine hohe Regelungsdichte des Gemeinwesens ergibt. Diese Auffassung von Vernunft lässt sehr wenig Spielraum für Individualität, denn das Vernünftige ist schon geboten

und nicht anfechtbar. Für viele Vertreter eines utopischen Sozialismus gilt, nicht zu unrecht, Morus als ihr Gründervater und genießt daher auch heute noch einen angesehenen Status (Jäckel, 2003). Die Vernunft objektiviert sich vollkommen in seinen gesellschaftlichen Institutionen und stellt gleichsam eine Struktur dar, die unveränderlich ist und eine höchste Autorität genießt und verkörpert. So erscheint die institutionelle Struktur nicht von den Bewohner selbst gemacht, sondern von der Vernunft gegeben. Vernunft wird zu einer autoritären Macht, die keinen Widerspruch duldet. Die Rahmenbedingungen, die gegeben sind, müssen unter allen Umständen erfüllt werden.

Wie auch immer man diesen sozialutopischen Roman beurteilt, in seiner historischen Situiertheit (16.Jhd) ist Morus' Denken trotz vieler möglicher Kritikpunkte dennoch sehr bemerkenswert. Morus widerspricht in heftiger Weise den scholastischen Doktrinen und prüfte die praktische Anwendbarkeit von Vernunft und Technik in einer „selbstbestimmten“ Gesellschaft. Damit nahm er eine radikale Gegenposition zur Herrschaft von Adel und Kirche ein, die sich vor allem auch im sparsamen Umgang mit materiellen Gütern ausdrückt: Materielle Grundversorgung für alle statt der Verschwendung von Luxusgütern. Er suchte die Beiseitigung von sozialen Krisen nicht mehr in der Vergangenheit, sondern öffnete die Beseitigung der Missstände zur Zukunft hin (Saage, 1990, S. 17f).

2.2.2 August Comte und sein utopischer Positivismus

Begriffsgeschichtlich gesehen taucht der Begriff der Soziologie als Wissenschaft erstmals bei Auguste Comte auf und damit konstituiert sich die Soziologie als Wissenschaft erstmals als Programm. Allerdings ist der Wert von Comte als Autor heftig umstritten. Comte wird oft als bedeutungsloser Autor bezeichnet, der lediglich den Begriff der Soziologie erfunden hat. So ambivalent wie seine Rezeption ist auch sein Werk, es ist eine merkwürdige Verknüpfung von Soziologie mit vielen utopischen Momenten (Keller, 1997, S. 165). In den Betrachtungen zur soziologischen Geschichte wird meist auf einseitige Weise auf die Grundpfeiler der positivistischen Soziologie von Comte eingegangen: dem enzyklopädische Gesetz und dem Dreistadiengesetz. Mit dem enzyklopädischen Gesetz geht Comte davon aus, dass es so etwas wie eine zeitlich-logische Abfolge der Entwicklung von Wissenschaften gibt, abgeleitet aus den jeweils verwendeten Methoden. Indem die Soziologie alle Methoden, die in den vorigen Wissenschaftsstufen angewandt werden, in sich aufnimmt, wird die Soziologie dann zum „König der Wissenschaften“, der ultimativen Menschenwissenschaft. Deshalb kann aber die Soziologie nur studiert werden, wenn man bereits vorher alle anderen Wissenschaften mit ihren Methoden studiert hat.

Ein umfassenderes Prinzip hat Comte mit seinem Dreistadiengesetz eingeführt. Diesem zufolge gibt es eine Entwicklungslogik, die die Phylogenese, Ontogenese und auch das Wissen betrifft (Keller, 1997, S. 170). Die drei Stadien: 1) das theologische Stadium: die Erkenntnisse werden im Absoluten gesucht und die Antworten werden in der Übernatürlichkeit und Religion gefunden. 2) das metaphysische Stadium: absolute Antworten werden im Abstrakten gefunden. Es gibt Spekulationen über abstrakte Kräfte, die dem Menschen innewohnen, wie beispielsweise der universellen Vernunft. 3) das positive Stadium: Die Suche nach absoluten Begriffen wird aufgegeben und stattdessen wird mit dem Gebrauch der Vernunft nach Gesetzen gesucht. Comte ist der Meinung, dass hinter jeder Sozialität unveränderliche Gesetze dahinterstehen. Gesellschaftliche Verhältnisse, aber auch die Natur, werden damit aus sich selbst erklärt ohne auf absolute Erklärungen zurückzugreifen. Höchste Aufmerksamkeit wird den Positivitäten des Empirischen geschenkt. So kann auch das Auftauchen der Soziologie als Wissenschaft in zweifacher Weise gesehen werden. Einerseits wird mit der Soziologie das positive Stadium eingeleitet, zum anderen liefert sie das Werkzeug mit dem die Gesellschaft begriffen und gestaltet werden kann. Mit anderen Worten, sie ist rational und gleichzeitig wirkt sie rationalisierend in die gesellschaftliche Evolution.

Wie man schon aus dieser teleologischen Geschichtsauffassung herausnehmen kann, hat das positive Stadium bereits einen merkwürdigen utopischen Charakter. Einhergehend mit dem positiven Stadium kommt auch eine wissenschaftlich-technische Herrschaft. Mit dem Übergang ins letzte Stadium muss sich daher auch die Form der Politik wandeln, Comte schwebt hier eine wissenschaftlich begründete Politik vor. Auf Basis der positiven Gesetze, denen die soziale Welt und die Natur unterliegen, soll die Soziologie eine explizite Sozialtechnologie entwickeln, die sich in der Planung und Steuerung der gesellschaftlichen Entwicklung ausdrückt. „Unschwer ist erkennbar, weshalb mit der Theorie der Evolution, des in der Gegenwart noch nicht verwirklichten aber Angelegten, in Verbindung mit der Vision einer Menschheitsreligion das utopische Moment, die Schilderung einer kommenden idealen Gesellschaft, bei Comte wiederkehrt“ (Keller, 1997, S. 171f). Wie Keller andeutet, ist für Comte das Erreichen des positiven Stadiums, in dem sich die Gesellschaft sozusagen neu erschafft, noch nicht genug. Damit es zu einer politischen Herrschaft des Wissenschaftlich-Technischen kommen kann und innerhalb der Gesellschaft legitimiert wird, muss es auch zu affektiven Bindungen an die positivistischen Prinzipien kommen, denn die erforschten Gesetzmäßigkeiten sind zu abstrakt, um von allen begriffen zu werden. Comte gibt damit dem positiven Stadium eine quasi-religiöse Aura, die die wissenschaftliche Politik umgeben soll; er beschwört eine neue Religion der Humanität. „Die wissenschaftliche identifizierte Ordnung bedarf einer Ästhetisierung, eine

Poetologisierung, um unabdingbare gefühlsmäßige Bindung an die Gesellschaft und ihrer Logik zu ermöglichen“ (Keller, 1997, S. 172). Man könnte mit Keller vermuten, dass mit einer positivistisch-rationalen Wissenschaft der Sinngehalt, die narrative Struktur verloren geht, und sich so jede sinnhafte Bedeutung entledigt. Comte löste, dieses Problem, indem er nun jene utopischen Momente, die er zuvor entfernt hat, in seine Philosophie im Nachhinein wieder hereinholt und damit versucht die Sinngehalte wiederherzustellen, um seine Vision einer positivistischen Gesellschaft zu legitimieren (Keller, 1997). Andererseits aber greift er bereits mit seiner sozialen Evolutionstheorie auf utopische Momente zurück, indem er das beschreibt, was noch nicht ist, aber was kommen wird, um die letzte Entwicklungsstufe mit einer „Religion der Humanität“ zu versinnbildlichen.

Was man hier bei Comte lesen kann, ist eine eigenartige Mischung von Wissenschaft und Utopie, einerseits müsste die positivistische Gesellschaft die Utopie verabschieden, andererseits werden gerade wieder diese utopischen Erzählungen benötigt, um Sinngehalte zu übermitteln. Man könnte hier annehmen, dass eine Soziologie, die ihre eigenen Aufgaben auch in einer Mitgestaltung einer rationalen Gesellschaftsstruktur sieht, sich nicht von utopischen Momenten ablösen kann, obwohl dieses Unterfangen immer wieder versucht wird. Denn der „Gegenstandsbereich“ ist nicht etwas „Objektives“ wie man sie in der Natur findet, sondern es ist der Mensch, der in seinen sozialen Handlungen und in der sozialen Ordnung einen Sinn sucht. Die Soziologie als Wissenschaft wird sich daher nur schwer von einem utopischen Moment ablösen können, ein Minimum wird immer zurückbleiben und die Soziologie begleiten. Wann immer das Ende der Utopie (zum letzten Mal von Francis Fukuyama 1992) ausgerufen wird, zeigt uns das deutlich, dass es immer noch Reste eines utopischen Denkens gibt.

2.3 Die Entwicklung der konkreten Utopien

Als eine konkrete Utopie bezeichne ich Utopien, die eine mögliche ideale Gesellschaft bis in kleinste Details darstellen und eine umfassende Beschreibung des Lebens in dieser Gesellschaft liefern. Meist tauchen solche konkreten Utopien in romanhafter Beschreibung auf, unterscheiden sich aber besonders deutlich in ihrer raum-zeitlichen Verortung. Geschichtlich betrachtet können sie als Dokumente gelten, die widerspiegeln, welche Lebensumstände aber auch Hoffnungen im historischen Kontext bestanden, d.h. wie Zukunft, Fortschritt und Veränderung der sozialen Verhältnisse in der historischen Situiertheit gedacht werden können. In diesem Sinne möchte ich kurz auf die jeweiligen Typologien der konkreten Utopie eingehen.

Der Beginn von Staatsutopien kann bereits mit Platon (Politeia) ausgewiesen werden und übte sicherlich ein gewisse Vorbildwirkung auf die frühen Utopien in der Neuzeit aus. Platons „Politeia“ ist eine Herrschaftsutopie verknüpft mit einer Idee der Gerechtigkeit; der Staat wird durch philosophische Könige regiert. Platon ist der Meinung, dass die soziale Gerechtigkeit nur dann garantiert werden kann, wenn eine philosophische Elite dem Staat vorsteht. Es ist eine etatistische Utopie, in der die Philosophen umfassend herrschen, indem sie Entscheidungen vorgeben und diese bei Widerstand auch entsprechend durchsetzen, denn niemand, so Platon, wisse besser was soziale Gerechtigkeit ist, als die Philosophenkönige (Castro Varela, 2007, S. 33f).

Dieses etatistische und antiindividualistische Grundschema übte offensichtlich eine enorme Anziehungskraft aus, weil sich diese beiden Motive auch in den Sozialutopien der frühen Neuzeit wiederfinden. Diese Utopien können als Reaktion auf die sozialen Missstände, insbesondere auf die Folgen des frühen Kapitalismus und die tyrannische Herrschaft von Adel und Kirche (mit der Verschwendung von Luxusgütern und ihren willkürlichen kriegerischen Auseinandersetzungen) gesehen werden. Die Utopien von Morus, Campanella, Andreae, Bacon und Winstanley suchen nach Möglichkeiten des Gemeinwesens, die sozialen Missstände dieser Zeit zu überwinden. Die entworfenen utopischen Gesellschaften unterliegen jedoch einem riesigen Disziplinierungsapparat und sozialen Reglementierungen, die aus heutiger Sicht mit einer Kloster- oder Militärorganisationen verglichen werden können. Individuelle Freiheit, wie wir sie heute verstehen, kann in diesen Utopien kaum gefunden werden; offensichtlich wird individuelle Freiheit nicht unmittelbar mit Glück verbunden. Im historischen Kontext (Entdeckungsfahrten in die Neue Welt) erscheint es verständlich, dass sich ihre ideellen Konstruktionen meist auf einer schwer zugänglichen Insel befinden. Die utopischen Gesellschaften finden sich an einem Ort, der noch nicht existiert, aber entdeckt werden könnte, der Nicht-Ort mit einer geschichtslosen Dimension dient als Basis der Imagination. „Seine Glaubwürdigkeit wuchs gleichsam mit der räumlichen Distanz, die nicht leicht überbrückbar war. Aber die Fiktion selber lebte von der Fiktion ihrer potentiellen Überprüfbarkeit des im Raume Vorgefundenen und Beobachtbaren“ (Koselleck, 1982, S. 3). Dementsprechend können diese Utopien der frühen Neuzeit als „Raum-Utopien“ bezeichnet werden (Saage, 1990, S. 15ff; Castro Varela, 2007). Mit Saage (1990) bin ich der Meinung, dass die Autoren dieser Raum-Utopien nicht wirklich auf eine Realisierung ihrer hypothetisch konstruierten idealen Gesellschaften drängen. Im Vordergrund steht sicherlich ihre heftige Sozialkritik und ihre rationalistische Haltung, die zeigt, dass Menschen fähig sind, eine bessere Gesellschaft zu denken. So kann darüber gestritten werden, ob sich aus den Raum-Utopien ein politisches Programm ableiten lässt.

Die Utopien im Zeitalter der Aufklärung (Mitte 17. Jahrhunderts bis zur Französischen Revolution) nehmen zwar Motive der Raum-Utopien wieder auf, führen aber doch neue, nicht zu unterschätzende, Elemente ein. So hatten, wie schon am Beispiel von Morus erläutert, die Raum-Utopien eine Vorliebe für starke Institutionen, die das Individuum stark regulierten und prägten. In den Aufklärungsutopien werden diese Herrschaftsformen jedoch stark infrage gestellt und Herrschaft als solche problematisiert. Die Ordnung, die die Vernunft als Herrschaft vorsieht, wird einer normativen Beleuchtung unterzogen (Saage, 1990, S. 18). Bis Mitte des 18. Jahrhunderts kann mit Mercier's „Das Jahr 2440“ (1770) dann ein vollständiger Wandel der Utopien beobachtet werden, indem ein zeitlicher Horizont in die Sozialutopien hereinbricht. Auch die Rolle des Autors der Utopie änderte sich unterschwellig. Der Autor ist kein Reisender mehr, der oft in dialogischer Form, die utopische Gesellschaft beschreibt, sondern die Erschaffung des Zukunftsromans ist eine Bewusstseinsleistung des Autors. Die Utopie ist nicht mehr potentiell im Raum überprüfbar, sondern bekommt die Zeitdimension des Zukünftigen, das potentiell nicht direkt selbst mit den Augen gesehen werden kann (Koselleck, 1982, S. 3). Die Gründe für diesen Paradigmenwechsel von einer Raum- zu einer Zeitutopie könnten in der Ausdehnung der kolonialen Ära gesehen werden. Durch die unzähligen Entdeckungsreisen konnte die Endlichkeit des Globus angenommen werden, der letzte Kontinent Australien wurde gerade entdeckt. „Die utopischen Räume waren von der Erfahrung eingeholt worden“ (Koselleck, 1982, S. 3). Das „Nirgendwo“ bot keinen Raum mehr auf der Erde und man begann sich neue Orte des Nirgendwo, wie beispielsweise das kosmische Universum, auszudenken, jedoch eignete sich die Flucht in die Zukunft, der Zeit, wesentlich besser. Charakteristisch für das Zeitalter war auch der gesellschaftliche Umbruch, der vonstatten ging. Die Technisierung der Gesellschaft, aber auch die Auflösung der ständestaatlichen Ordnung, erforderte einen Glauben an die Zukunft, einen Fortschrittsoptimismus. Auch in der Philosophie der Aufklärung wird die Geschichte zunehmend in ihre philosophischen Überlegungen integriert und auf ihre Rolle für die Selbstbefreiung der Menschen bezogen, wie beispielsweise bei Turgot, Montesquieu oder Condorcet (Cassirer, 2007). In die Zeit-Utopie wird die Geschichte eingeführt, was natürlich mit der Beschreibung von Transformationsprozessen einhergeht und „die Utopie wird zum zukünftigen >>Telos<< des historischen Prozesses erhoben“ (Saage, 1990, S. 18). Während die Raum-Utopie ohne zeitliche Dimension lediglich als korrigierendes Korrelat gelten konnte, drängte die Zeit-Utopie auf ihre Realisierung in einer zeitlichen Dynamik. Die Geschichte fand in der Aufklärungsphilosophie ihren Platz und erhob sich so zu einer politischen-philosophischen Programmatik, in dem sie an die Realisierung der Fortschrittsidee (gestützt auf den Naturwissenschaften) glaubte. In diesem Sinne bildete die Möglichkeit der Naturbeherrschung,

die Grundlage für die Verwirklichung der Ideale der Aufklärung. Die Zeitutopien fanden in diesem geschichtlichen Abschnitt eine geschichtsphilosophische Begründung.

Mit der Industrialisierung und ihren Folgen bekam die Utopie im 19. Jahrhundert eine neue Herausforderung, jedoch änderten sich die Hauptmotive der Zeitutopie nicht wesentlich. Die Utopien reagierten auf die paradoxe Entwicklung, die durch den Industrialisierungsprozess begann. Einseits der enorme Reichtum, der durch die Rationalisierung der Wirtschaft angehäuft werden konnte, aber andererseits eine Verelendung der Arbeiter, wie sie nie zuvor dagewesen war. Die Antwort fanden die Utopien in der Wissenschaftsgläubigkeit und den daraus hervorgehenden Möglichkeiten der Naturbeherrschung durch Technik. Betont wurde nicht mehr das Potential eines historischen Subjekts sondern es erfolgte eine materialistische Wende. Die „materialistische Wende in der Bestimmung der inneren Spannkraft des welthistorischen Fortschritts bestand darin, dass der mit industriellen Mitteln vorangetriebene gesellschaftliche Wohlstand erst die emanzipatorischen Potentiale zur Verfügung stellt, auf deren Verwirklichung die politischen Utopien des 19. Jahrhunderts spekulieren“ (Saage, 1990, S. 20). Die Utopien nehmen das Motiv der rationalen Verwaltung der Welt auf.

Eine vollkommen neue Form der Utopie taucht in der ersten Hälfte des 20. Jahrhundert auf, die sich meist auf die Folgen der Oktoberrevolution 1917 und die Errichtung der Sowjetunion (indirekt) beziehen und als negative Utopien oder Dystopien bezeichnet werden können. Ziel des sozialistischen Experiments war die Etablierung einer Gesellschaft, die sich frei von der kapitalistischen Wirtschaftsordnung entfalten kann. Aber schlussendlich ist eine verwaltete Welt eingerichtet worden, die dem Subjekt als freies Wesen keinen Raum mehr lässt und somit zu einem bloßen Objekt degradiert. Die Planung einer Gesellschaft funktioniert nicht ohne Repression der Individuen durch starke Institutionen und Manipulation durch eine umfangreiche Propagandamaschinerie. Diese Tendenzen werden bereits sehr früh von Semjats Dystopie „Wir“ im Jahre 1920 herausgearbeitet, obwohl Semjatin zu Beginn der Oktoberrevolution ein glühender Anhänger von Lenin gewesen ist. Wie der Titel „Wir“ schon sagt, gibt es eine völlige Subsumption der Individualität, Individualität ist nur mehr eine mathematische Funktion eines funktionellen Ganzen. Es gibt keine Namen mehr, sondern den Menschen werden Nummern zugewiesen; so wird der Protagonist im Roman als Nummer D-503 bezeichnet. Das Leben der Bewohner ist bis ins kleinste Detail voll mit Reglementierungen, sogar Beziehungen werden zeitlich beschränkt. Die Mauern der Häuser bestehen aus Glas und jeder kann jeden jederzeit beobachten. Interessant ist auch die Möglichkeit einer Gehirnoperation, wenn Fantasie sich „krankhaft“ ausbreitet. Eine Gehirnoperation entfernt das Phantasiezentrum im Gehirn und so wird jeder Widerstand undenkbar. Ähnlich auch die Dystopie „1984“ (1948) von George Orwell,

der sich mit dem diktatorischen sowjetischen Regime unter Stalin beschäftigt. Rigide Überwachung und Propaganda lassen jegliche Individualität verschwinden.

Die Intention der klassischen Utopien in der Neuzeit verkehrt sich mit dem 20. Jahrhundert gerade ins Gegenteil. So galt Morus' Utopie noch als eine fundamentale Gesellschaftskritik und als ein Korrektiv der damaligen Verhältnisse, so werden die negativen Utopien als Sinnbild für die Auslöschung eines freien Individuums und der Menschlichkeit gesehen. Nicht umsonst erfährt „1984“ heute ein Revival, wenn es um die Einrichtung verstärkter Überwachungsmaßnahmen geht, denen heute kaum mehr technologische Grenzen gesetzt sind. Unter Rückbezug auf die Utopien des 19. Jahrhunderts, die auf den technologischen Fortschritt gesetzt haben, der das Potential für ein humanes Zeitalter freisetzen soll, kann man folgern, dass auch diese Vision jetzt zu einem Schreckensbild geworden ist. Zwar hat die Technologisierung zu ungeahnten Höhenflügen angesetzt, jedoch scheint die Humanität auf der Strecke geblieben zu sein. So kann man Saage nur voll zustimmen wenn er schreibt, „dass genau in dem Augenblick, wo der potentielle Reichtum der Welt die Visionen der politischen Utopien realisierbar erscheinen lässt, ihre Verwirklichung nicht als Erlösung, sondern als Alptraum empfunden wird“ (Saage, 1990, S. 23).

2.4 Kritiker der konkreten Utopie

Seit es politische Utopien gibt, solange gibt es auch ihre zahlreichen Kritiker. Der Begriff Utopie hat im heutigen Sprachgebrauch, so scheint es mir, jegliche positiven Konnotationen verloren und gilt vielmehr als ein Synonym für „Träumerei“, „Unmöglichkeit“ und „fern jeglicher Realität“. Im Alltagsgebrauch erinnert die Verwendung des Begriffes mehr an einem politischen Kampfbegriff, der die Form des utopischen Denkens bereits von Anfang an denunziert und herabwürdigt. Utopisches Denken, so der Vorwurf, sei nicht zu gebrauchen, weil idealisierte Zukunftsbilder und Projekte entworfen werden, die notwendigerweise scheitern müssen. Grund des Scheiterns sei in Form der Idealisierung der Realität zu finden, die in keiner Weise die konkrete Realität widerspiegelt. Häufig wird zudem noch das idealisierte „gute“ Menschenbild kritisiert, dass in politischen Utopien aufgebaut wird. Die Kritiker erteilen dem Menschenbild der Utopien mit dem Verweis auf die Realität eine Absage. Damit ist meist die Haltung verbunden, dass die sozialen Missstände durch die Fehlbarkeit des Menschen selbst verursacht werden.

Diese Haltung der Utopiekritiker durch die vehemente Verteidigung des Status quo zeugt eher von einer Resignation; der Optimismus des utopischen Denkens kann nicht verstanden werden.

Der Konservatismus vertritt die Meinung: „Wir leben bereits in der besten der möglichen Welten“.

Doch gibt es, abseits der Utopiedenunziation durch das konservative Denken, auch Utopiekritiker im sozialwissenschaftlichen Lager (Saage, 1990, S. 13). Als einer der wichtigsten Utopiekritiker gilt wohl Karl Popper, der den Utopismus als falschen Rationalismus kritisierte und notwendigerweise immer zu Gewalt führen müsse. Interessant ist, dass Popper wiederum von einem Ideal, der Gewaltlosigkeit, ausgeht, um seine Argumentation gegen den Utopismus aufzubauen. Die Gewalt, so Popper, sei ihm verhasst, jedoch findet er im irrationalen Glauben an den kritischen Rationalismus eine Alternative, mit der Gewalt vermieden werden kann. Der Rationalismus zeichnet sich besonders durch seine Haltung und nicht durch die Form des Argumentes aus. Ein Rationalist weiß, dass seine Argumente auch falsch sein können, d.h. dass mit seiner Argumentation auch potentiell die Möglichkeit des Nichtrechthabens besteht.

Genau an diesem Punkt beginnt Popper mit seiner Utopiekritik, denn Utopisten teilen diese „rationale“ Haltung keineswegs. Rational, im Popperschen Sinne, kann die Utopie nicht sein, weil sie den Anspruch vertritt, den „einzig“ rationalen Entwurf einer zukünftigen Gesellschaft geschaffen zu haben. Für Popper haben daher die Utopien ein falsches Verständnis von Rationalität, denn rational kann nur eine Handlung sein, niemals ein Ziel. Das Utopische muss daher in Terror und Gewalt umschlagen, weil sich der Utopist anmaßt, alleine den endgültigen idealen Zustand der Gesellschaft entworfen zu haben. Der kritische Rationalist muss diese Haltung jedoch zutiefst ablehnen, weil er einsieht, dass Ziele nicht wissenschaftlich bestimmt werden können. Wissenschaft ist nach der kritisch-rationalistischen Auffassung dazu da, Werkzeuge zu schaffen, um gesetzte Ziele erreichen zu können. Und weil Ziele niemals endgültig rational begründet werden können, muss der Utopist versuchen, die Menschen für seinen Entwurf zu überzeugen und zu überreden. Wenn das nicht gelingt, dann bleibt nur mehr der Ausweg zur Realisierung des utopischen Entwurfes durch Gewalt und Unterdrückung. Weiters muss ein überzeugter kritischer Rationalist den Utopismus schon alleine dadurch ablehnen, weil er bezweifelt, dass ein utopischer Plan allwissend und allmächtig ist. Die Suche nach der absoluten Wahrheit scheint vergeblich, höchstens kann man sich der Wahrheit durch die Methode des kritischen Fragens und Problemlösens annähern (Popper, 1997).

Ein weiterer profilierter Utopiekritiker ist der Soziologe Ralf Dahrendorf, der den bekannten Aufsatz „Pfade aus Utopia“ (1974) geschrieben hat. Wie Popper ist Dahrendorf ein liberaler Denker, und nimmt dementsprechend Popper's Denkmotive für seine Utopiekritik wieder auf. Dahrendorf charakterisiert Utopien als etwas, die eine Gemeinsamkeit aufweisen: Utopien sind

Gesellschaften ohne Wandel. Wichtig in unserem Zusammenhang ist auch zu verstehen, dass Dahrendorf mit seiner Utopiekritik vor allem auf eine Kritik am Strukturfunktionalismus von Talcott Parsons abzielt. Dahrendorf identifiziert in Parsons' Systemtheorie einen utopischen Kern, der mit den herkömmlichen Utopien eines gemeinsam hat: Das Finden eines Gleichgewichts durch einen Konsens aller Systeme. Wenn Dahrendorf also Utopien kritisiert, dann kritisiert er gleichzeitig den Strukturfunktionalismus, der in den 60er und 70er Jahren die paradigmatische Vorherrschaft in der Soziologie innehatte.

Ein erster Kritikpunkt von Dahrendorf ist, dass Utopien den historischen Prozess nicht berücksichtigen. Eine Utopie kommt aus der Vergangenheit und ist gekommen um über die Zeit hinaus zu bleiben. „Es ist schwierig, durch rationale Argumentation oder empirische Analyse den breiten Fluss der Geschichte, der hier schneller, dort langsamer fließt, aber stets in Bewegung bleibt, mit dem stillen Dorfteich der Utopie zu verknüpfen“ (Dahrendorf, 1974, S. 243). Es ist nicht vorstellbar und auch nicht argumentierbar, dass sich eine Gesellschaft aus dem Fluss der Geschichte einfach ausklinken kann und das Erreichen eines idealen Zustandes für sich reklamieren kann.

Zweitens setzt die Utopie einen allgemeinen Konsens über die geltenden Werte, Normen und Institutionen voraus, der in einem demokratischen Verfahren legitimiert worden ist oder aber erzwungen worden sein kann. Jedenfalls ist ein Konsens Ausdruck einer sozialen Stabilität und harmonischen gesellschaftlichen Verhältnissen. Umgekehrt gesagt, fehlt in diesen Gesellschaften der soziale Konflikt, der sozialen Wandel erst möglich macht. Als Vertreter einer konfliktorientierten Soziologie kann Dahrendorf die Implikationen der Utopie nicht gelten lassen und stellt eine reale soziale Welt gegenüber, die voll von Konflikten ist und sein muss, um aus der sozialen Dynamik einen Fortschritt zu erzielen. In der Realität kann es keine Gesellschaft ohne Konflikte geben, genausowenig kann es auch eine Gesellschaft geben, die vollkommen isoliert ist. Die gemeinsamen Werte und Institutionen sind einem permanenten Wandel unterzogen (Dahrendorf, 1974).

Ein Kennzeichen der Utopiekritik durch die Konservativen ist, wie oben schon kurz angedeutet, die Betonung des Faktischen, das als das Normative selbst ausgegeben wird (Neusüß, 1968). Konservative Denker treten immer für einen Vorrang von „dem was ist“ ein und unterstützen eine Politik ohne Wunschbilder, aber dafür orientiert am Faktischen, an der Realität. Deswegen bezeichnen sich Konservative meist als ideologiefrei, aber sachorientiert. Um sich selber zu definieren, brauchen sie die Abgrenzung zur „Ideologie“; es erfolgt eine Gleichsetzung von Utopie mit Ideologie. Man könnte mit anderen Worten sagen, dass Konservative auf die

Utopiedenunziation angewiesen sind, um gleichsam sich selbst zu definieren. In der Denunziation der „Utopie“ schwimmt auch eine Furcht vor utopischen Entwürfen mit, weil die soziale und politische Realität zerstört werden könnte. Konservative sind davon überzeugt, dass die sozialen Verhältnisse, bereits entsprechend der menschlichen Natur eingerichtet sind; überhaupt erscheint im konservativen Denken die Natur des Menschen als unveränderlich. So kann die Utopie, nur durch Terror, Gewalt und einer totalitären Herrschaft über den Menschen verwirklicht werden, weil die erwartete Veränderung der Natur des Menschen nicht eintritt, welche das utopische Denken aber unterstellt (Neusüß, 1968, S. 39-45). Damit gerät die Utopie schnell unter einen Totalitaritätsverdacht, die versucht einen idealen Zustand zu verwirklichen, dabei aber die menschliche Natur nicht ausreichend berücksichtigt.

Auf diese Weise schürt das konservative Denken Angst, weil eine Verwirklichung der utopischen Entwürfe nur in einer großen Katastrophe enden würde. Man besinnt sich, dass trotz der sozialen Missstände, in der gegenwärtigen Welt, bereits die beste aller möglichen Welten umgesetzt ist.

Eine weitere Strategie der Utopiedenunziation der Konservativen besteht darin, verwerfliche Herrschafts- und Machtstrukturen in die Utopie zu projizieren (Neusüß, 1968, S. 59-63). In der heutigen Zeit scheint diese Form der Denunziation besonderes häufig vorzukommen, was mit dem Scheitern des sozialistischen Experiments begründet werden kann. Dieses Scheitern wird dann mit dem generellen Scheitern von Utopien gleichgesetzt, denn die Utopie einer herrschafts- und kapitalismusfreien Gesellschaft verkehrte sich ins Gegenteil und konnte nur um den Preis starker Repressionen aufrechterhalten werden. Der Fall der Mauer im Jahre 1989, die Westeuropa vom sozialistischen Osteuropa trennte, scheint hier eine Zeitschwelle zu markieren, mit der ein „Ende der Utopie“ eingeleitet wird. Die Ablehnung oder auch Befürwortung des Utopischen kann daher auch nicht abgetrennt werden, von den jeweils konkreten historischen Erfahrungen (Mannheim, 1995).

Ein weiterer letzter wichtiger Aspekt der Utopiekritik ist die häufige Verknüpfung der Utopie mit einer teleologischen Geschichtsphilosophie. So wird die Notwendigkeit einer Kritik der Gesellschaft aus einem utopischen Standpunkt nicht bezweifelt. Bezweifelt wird jedoch die häufige Einbettung in eine Geschichtsphilosophie, die bereits a priori Verhaltensannahmen für die zukünftige Gesellschaft trifft. Durch die Annahme von Verhaltenserwartungen ist ein Aspekt der Repression gegeben, weil mit großer Wahrscheinlichkeit angenommen werden kann, dass die getroffenen Verhaltensannahmen nicht dem zukünftigen realen Verhalten entsprechen

werden. So können die individuellen Verhaltensweisen nur mittels Gewalt und Unterdrückung, an die vorher festgelegten Verhaltensweisen, angepasst werden.

Zweifellos werden von den Utopiekritikern einige Punkte aufgezeigt, mit denen man sich ernsthaft beschäftigen sollte. Jedoch darf bezweifelt werden, ob ihr pauschaliertes Urteil über Utopien gerechtfertigt ist. So werden die frühen neuzeitlichen Utopien in den gleichen Topf geworfen wie moderne negative Utopien, d.h. die historische Situiertheit, die bei der Entstehung von Utopien ohne Zweifel eine große Rolle spielt, wird sträflich vernachlässigt. Eng verbunden mit dem historischen Kontext ist auch die spezifische Intention des Autors, so müssen notwendigerweise Thomas Morus andere Intentionen unterstellt werden als George Orwell. So darf man nicht überrascht sein, dass manchen Utopien vom Standpunkt der heutigen Zeit als teilweise bizarr anmuten. Doch welche Funktionen haben Utopien dann?

Jost Hermand (2007) ist von der positiven Funktion der Utopien überzeugt. Hermand identifiziert zwei grundsätzliche Haltungen mit denen Fortschritt gelingen kann, erstens den Pragmatismus und zweitens den Utopismus. Aber die Pragmatiker verlieren bei der Beseitigung der kleinen Missstände die großen Ziele aus den Augen. Der Utopismus hingegen setzt seine Hoffnung in eine totale Umgestaltung der Gesellschaft, wird jedoch enttäuscht, wenn die Verwirklichung nicht den Vorstellungen entspricht. So stellt Hermand fest, dass zwischen den beiden Positionen nicht unbedingt ein Gegensatz, sondern eine spezifische Dialektik herrscht, die in ihren Extrempositionen aufeinander angewiesen sind, wenn man nicht am Rad der Zeit stehen bleiben will. „Statt sich von vornherein für einen dieser beiden Wege zu entscheiden, sollten deshalb auf diesem Gebiet endlich Strategien angestrebt werden, bei denen mal das Pragmatische, mal das Utopische im Vordergrund steht, um so die im 18. Jahrhundert begonnenen Entwicklung in Richtung Aufklärung, Humanität, soziale Gleichstellung und Völkerfreundschaft überhaupt im Gang zu halten“ (Hermand, 2007, S. 8). Derselben Meinung scheint auch Fred L. Polak zu sein, der die positiven Funktionen der Utopie betont. Er unterscheidet 4 positive Aufgaben der Utopie; so besteht die Hauptaufgabe in einer Überbrückung zwischen Gegenwart und Zukunft (Polak, 1968, S. 371-380):

- Utopie ist gleichbedeutend mit dem ewigen Fragen nach der Bedeutung des menschlichen Daseins; den Möglichkeiten der menschlichen Entwicklung und der individuellen Entfaltung.
- Seit Beginn der frühen Aufklärung setzt sich die Utopie für eine Befreiung des Geistes ein. Der Utopist hat einen unerschütterlichen Optimismus in der Gestaltung der eigenen sozialen Welt und glaubt vor allem an den schöpferischen Geist des

Menschen. Der Mensch ist durch seine Anlagen fähig, die Voraussetzungen für eine Selbstverwirklichung selbst zu schaffen.

- Die Utopie ist seit ihrem Beginn eng an die sozialen Probleme der Gesellschaft gebunden. Indem die bestehende Gesellschaft unermüdlich kritisiert wird, werden gleichzeitig soziale Probleme herausgearbeitet und benannt.
- Schließlich bleibt es nicht nur bei der Benennung von sozialen Problem, sondern ein utopischer Entwurf ist Kundschafter in die Zukunft, der kreative Lösungen für gravierende soziale Probleme anbietet. Hypothetisch werden normative Ideale ausgearbeitet und gezeigt, wie eine ideale Gesellschaft funktionieren könnte.

Ziel war es in diesem Kapitel zu zeigen, dass das utopische Denken schon seit Beginn an mit dem soziologischen Denken (freilich noch meist unter dem Dach der Philosophie) verflochten ist. Wenn sich die Soziologie als Wissenschaft versteht, die zu den Idealen der Aufklärung steht und zum sozialen Fortschritt beitragen will, dann ist es unabdingbar, dass sie ein Mindestmaß eines utopischen Moments in sich trägt. Dass sich auch die moderne soziologische Theorie nicht von einem utopischen Impuls abtrennen kann, sieht man darin, dass dieses Thema immer wieder auftaucht und heftig diskutiert wird. Selbst im Strukturfunktionalismus, wo man sich einen utopischen Kern am wenigsten erwartet hätte, wird ebendieser gerade identifiziert, wie Dahrendorf gezeigt hat. Ich denke, dass es wichtig und nur fruchtbar für soziologische Theorie sein kann, sich diesem Thema anzunehmen, nicht zuletzt weil dadurch auch ein reflexives Element enthalten ist.

3 Der Begriff der utopischen Intention

Wie ich im ersten Kapitel gezeigt habe, wird die Soziologie bereits von Beginn an von einem utopischen Impuls begleitet. Jedoch muss auch festgestellt werden, dass es nie eine Soziologie der Utopie oder eine utopische Soziologie gegeben hat. Hier stößt man auf ein eigenartiges Verhältnis, einerseits war Utopie nie die Kernkategorie einer Gesellschaftstheorie, andererseits hatte Utopie selbst nie den analytischen Charakter, den die Soziologie für sich beansprucht (Neusüß, 1968, S. 18). Jedoch stellt eine kritische Soziologie den Anspruch auf Basis einer kritischen Sozialtheorie, gesellschaftliche Verhältnisse in einer gewünschten Art und Weise verändern zu können. Oben habe ich versucht, einen kurzen Überblick über konkrete Utopien zu geben, mit der Absicht zu zeigen, dass in der Tat Utopie und Soziologie einen gemeinsamen Horizont aufweisen. Nicht umsonst, kann man einen engen Zusammenhang zwischen dem Auftauchen der Utopie und der Etablierung einer soziologischen Denkweise herstellen. Besonders auffällig wird dieser Zusammenhang seit der industriellen Revolution, also seit dem 19. Jahrhundert, wo sich die Literatur fast gleichzeitig mit der Soziologie als Wissenschaft durchsetzte. Beiden ist gemeinsam, dass sie sich vor allem mit der Interpretation der industriellen Gesellschaft und ihren Folgen beschäftigten (Keller, 1997, S. 167). Demnach kann die Soziologie von der Literatur sehr viel lernen, auch wenn der Literatur das herausragende Merkmal einer Wissenschaft fehlt: der systematischen Analyse ihres Gegenstandsbereiches. Aus diesem Grund eignet sich der Begriff der Utopie wenig zu analytischen Zwecken, weil der Begriff eher mit einer spezifischen Gattung des Romans verknüpft ist. Um den utopischen Impetus in der soziologischen Theorie nachweisen zu können, erscheint mir deshalb die Einführung eines alternativen Begriffes zu analytischen Zwecken notwendig zu sein. Zu diesen Absichten bestens geeignet scheint mir der Begriff der „utopischen Intention“, den ich an dieser Stelle einführen will. Die Betonung liegt hier nicht mehr auf Utopie, d.h. in ihrer Form, sondern auf ihre Intention. Der Begriff zeigt an, dass die Absicht, die hinter einer Theorie steht, „utopisch“ ist. Es soll den Willen ausdrücken, mit Hilfe der wissenschaftlichen Analyse, alternative Begrifflichkeiten und Handlungsmöglichkeiten aufzuzeigen, die auf etwas „Besseres“, auf progressive Absichten, verweisen. Mit den Begriffen von Mannheim, könnte man es auch so formulieren: Die utopische Intention soll vor allem seinsprengend sein, um damit die Seinsinadäquatheit der jeweiligen historischen Stufe aufzuzeigen (Mannheim, 1995). Daraus können bereits zwei Merkmale des Begriffes der utopischen Intention gewonnen werden. Zum einen kann die Seinsinadäquatheit gar nicht anders aufgezeigt werden als durch eine fundamentale Gesellschaftskritik.

Andererseits zeigt dieser Begriff in die Zukunft, d.h. auf die „Geschichte“ die noch vor uns liegt. Wenn man die konkreten Utopien untersucht, dann zeigt sich, dass auch konkrete Utopien diese Merkmale aufweisen. Allerdings, und das steht im engen Widerspruch zu den konkreten Utopien, kann die utopische Intention auf konkret ausformulierte zukünftige Lebenswelten verzichten. Stattdessen versucht die utopische Intention sich auf systematische Weise den Möglichkeiten einer Weiterentwicklung der Gesellschaft, die in den bestehenden Verhältnissen angelegt sind, anzunähern und auch begrifflich zu erfassen. Die utopische Intention muss deshalb nicht ausschließlich positiv formuliert werden, sondern kann sich auch auf eine Negation des Bestehenden beziehen.

Seit Beginn der frühen Aufklärung wird der Frage nachgegangen, in welcher Weise ein autonomes Subjekt gedacht werden kann und seine Stellung zur sozialen und physischen Welt. Unter welchen Bedingungen kann es ein mündiges und freies Subjekt geben? In den konkreten Utopien spielt diese Frage eine zentrale Rolle und es wird immer wieder versucht auszuloten, wie das Subjekt zu seinen sozialen Institutionen stehen soll. Zweifelsohne ist diese Fragestellung zentral für eine kritische Soziologie, die davon ausgeht, dass sich das Verhältnis zwischen Subjekt und sozialen Institutionen verändern und selbst gestalten lässt. Eng verbunden mit dieser Schlüsselfrage sind daher die Möglichkeiten einer Befreiung. So scheinbar selbstverständlich scheint diese Auffassung in der Soziologie gar nicht zu sein; man denke beispielsweise an den (Post)Strukturalismus, der das Subjekt als eine Entität betrachtet, das von einer Struktur erzeugt wird.

Der Begriff der utopischen Intention bezieht sich somit auf folgende Hauptkategorien bzw. Schlüsselfragen:

1. Das Subjekt und seine Stellung zur sozialen Welt
2. Vernunft- bzw. Rationalitätsproblematik
3. Einbettung in die Geschichte

Betont sei an dieser Stelle, dass diese Kategorien nur zur analytischen Betrachtung der soziologischen Theorien dienen; in den soziologischen Theorien jedoch hochgradig miteinander verflochten sind. In den nächsten Kapiteln werde ich versuchen zu zeigen, dass sich anhand dieser Kategorien zeigen lässt, ob eine soziologische Theorie eine utopische Intention beinhaltet. In gleicher Weise können auch Theorien untersucht werden, die den Gedanken einer utopischen Intention ablehnen. Auffällig ist die Nähe der Kategorien zur Philosophie, die sich seit jeher mit diesen Fragen beschäftigt haben. Damit ist die Schnittstelle zur Philosophie hergestellt und die Soziologie gewinnt dadurch ein reflexives Moment.

Im Folgenden werde ich kurz auf die oben vorgeschlagenen Kategorien eingehen und erörtern.

3.1 Subjekt

Das Subjekt ist „in der Erkenntnistheorie der aktive Träger des Erkenntnisvermögens und der Erkenntnisfunktionen. Für die Sozialwissenschaft ist das Subjekt der gesellschaftlich, geschichtlich-konkrete und in sozialen Beziehungen geistig und körperlich tätige Mensch“ (Hillmann, 1994, S. 849). Das Subjekt wird als ein soziales Wesen begriffen, das durch soziale Handlungen mit anderen Subjekten interagiert und somit auf die soziale und physische Umwelt einwirkt und verändert. Durch soziale Interaktion wird die soziale Realität (re-)produziert. Das Subjekt steht dem Objekt gegenüber, aber wie das Verhältnis von Subjekt – Objekt bestimmt wird hängt von den philosophischen Deutungsmustern ab, das diesem Verhältnis untersteht. Die Bestimmung des Subjekts funktioniert nicht unabhängig von der Bestimmung des Objekts. In der Soziologie ist die Frage nach dem Wechselverhältnis von Subjekt – Objekt ohne Zweifel eine zentrale Grundfragestellung, vor allem wenn man bedenkt, dass sich der Soziologe selbst auch als Erkenntnissubjekt verstehen muss.

Zudem ist auch umstritten, inwieweit soziale Strukturen, die sich „objektiviert“ haben, auf das Subjekt einwirken. Eine kritische Soziologie muss daher dieses Wechselverhältnis bestimmen und auch einen Raum finden, wie sich das Subjekt von den objektiven Kräften befreien kann. Ich habe den Eindruck, dass in diesem Punkt in der zeitgenössischen soziologischen Theorie besonderes heftig gestritten wird; es gibt einen „Kampf um das Subjekt“. Insbesondere die Theorietradition des (Post-)Strukturalismus mit ihren Nachfolgern, geht von einer Determination des Subjekts durch die Strukturen aus bzw. verneint sogar die Existenz eines eigenständigen Subjekts.

3.2 Vernunft

Was ist Vernunft bzw. was ist vernünftig? Mit dieser Frage beschäftigt sich die Philosophie schon seit ihrer Geburt in der Antike. Und dennoch ist auffällig, dass es keinen Konsens darüber gibt, was denn Vernunft überhaupt ist. So glaubten die meisten griechischen Philosophen und später die scholastischen Interpretationen, dass Vernunft etwas „objektives“ ist, was in der

Ordnung der Welt bereits angelegt ist. Mit anderen Worten, die objektive Vernunft äußert sich in den Ordnungsprinzipien, die der Natur und der sozialen Welt „objektiv“ unterliegen. Es ist eine spekulative Vernunft, die in der Metaphysik ihre Begründung findet (Schnädelbach, 2007). Nach dem Verschwinden der scholastischen Prämissen ging man dazu über, die Vernunft auf eine subjektive Basis zu stellen, so spricht Immanuel Kant von einem „vernunftbegabten oder vernunftfähigen Lebewesen“ (Schnädelbach, 2007, S. 7). So schwierig es ist, eine Definition von Vernunft abzugeben, so kann man ohne Zweifel sagen: Vernunft ist die Fähigkeit des Nachdenkens, die beim Subjekt angesiedelt ist. Tatsächlich scheint dieser Begriff eng an die jeweilige kulturelle Verwendungsweise und ihren historischen Kontext geknüpft zu sein. Dennoch begegnet man häufig der Redeweise einer „vernünftigen Gesellschaftsordnung“ ohne darauf einzugehen, was eine vernünftige Gesellschaftsordnung überhaupt sei. Paradox mutet daher beispielsweise die radikale Vernunftkritik von Horkheimer und Adorno an, die einerseits die Vernunft kritisieren, andererseits eine andere Vernunft verlangen, ohne zu sagen worin diese bestehen könnte (Horkheimer & Adorno, 2004).

Etwas moderner scheint es heute zu sein, von Rationalität oder gar von vielen Rationalitäten zu sprechen. Rationalität könnte man folgendermaßen definieren: „als Orientierungsprinzip für individuelles und soziales Handeln“ (Hillmann, 1994, S. 718). Dieser Begriff, obwohl scheinbar eng mit Vernunft verbunden, weist dennoch ein eigentümliches, schwer zu durchschaubares Verhältnis zur Vernunft auf. Bekanntlich unterscheidet Max Weber zwei Typen der Rationalität, zweckrational und wertrational. Offensichtlich muss daher rationales Handeln nicht unbedingt vernünftiges Handeln sein. Wenn Weber von einem „stallharten Gehäuse“ des Kapitalismus, spricht, dann kann man Weber kaum unterstellen, dass er den Kapitalismus als eine „vernünftige“ Gesellschaftsordnung bezeichnen würde. Rationalität und Vernunft darf deshalb nicht als deckungsgleich betrachtet werden.

Da sich also die Soziologie im Wesentlichen mit sozialen Handlungen und ihren Handlungsorientierungen beschäftigt, so muss sich eine Soziologie mit einer utopischen Intention auch mit alternativen Handlungsorientierungen auseinandersetzen, d.h. sich mit den unterschiedlichen Typen der Handlungsrationaltäten beschäftigen.

3.3 Geschichte

Im Begriff der utopischen Intention ist die Progressivität gleichsam eingeschrieben, die Geschichte muss sozusagen zur Zukunft hin geöffnet werden. Ganz trivial gesagt, muss sie sich

von zwei Gedankenrichtungen abtrennen: 1) eine alternative Gesellschaft darf nicht in der Vergangenheit gesucht werden 2) die beste Gesellschaft ist die bereits verwirklichte. Es kann kaum bestritten werden, dass in den soziologischen Theorien, implizit oder explizit, eine spezifische Geschichtsauffassung gleichsam eingeschrieben ist, d.h. „in soziologischen Theorien eingehende Grundüberzeugungen von den zentralen Triebkräften und Ursachen der geschichtlichen Gestaltung und Entwicklung“ (Hillmann, 1994, S. 280). Eine Soziologie mit einer utopischen Intention kommt nicht umhin, in geschichtlichen Mechanismen und im geschichtlichen Sein, Potentiale aufzufinden, die zu einem Emanzipationsprozess beitragen könnten. Dahinter steht die aufklärerische Überzeugung, dass die Geschichte vom Menschen selbst gemacht und beeinflusst werden kann. Die Triebkräfte der geschichtlichen Entwicklung können im geschichtlichen Subjekt selbst gesucht werden. Dass diese spezifische Auffassung sehr umstritten ist, lässt sich in der Vielfalt der Geschichtsauffassungen ablesen. Relativ groß scheint der Einfluss von Hegel und seiner teleologischen Geschichtsphilosophie zu sein. Hegel postuliert einen Geschichtsverlauf, der spezifischen Gesetzmäßigkeiten unterliegt, und nur zu einem Ziel, der Verwirklichung des absoluten Weltgeistes, führt. Bekannterweise folgt auch Karl Marx den von Hegel vorgezeichneten Weg, auch wenn er den Idealismus auf den Kopf und auf eine materialistische Basis stellt. Marx ist der Überzeugung, dass das Sein des Menschen von den materialistischen Verhältnissen bestimmt ist und seine Befreiung nur in der Geschichte zu finden ist.

Daneben gibt es auch Geschichtsauffassungen, die ein zentrales Geschichtsprinzip überhaupt ablehnen, d.h. dass es keine Möglichkeiten gibt, Geschichte selbst zu gestalten, weil der Geschichte keine Kontinuität unterstellt werden kann, sondern vorwiegend durch Kontingenzen bestimmt ist.

Im folgenden Hauptteil dieser Arbeit wird nun auf die vorgeschlagenen Grundkategorien und ihre Verwendung in den soziologischen Theorien in ausführlicher Weise eingegangen. Dabei werden unterschiedliche Auffassungen innerhalb der soziologischen Theorie gegenübergestellt und diskutiert. Ob der Begriff der utopischen Intention für die Freilegung von utopischen Momenten innerhalb der soziologischen Theorie angemessen ist, wird sich am Ende zeigen. Ich bin der Meinung, dass eine Definition eines Begriffes am Ende einer Untersuchung stehen soll und das Ergebnis nicht bereits im Vorhinein festgelegt werden soll. Besonders ausführlich werde ich auf die Kategorie des Subjekts und ihre Stellung in den soziologischen Theorien eingehen, weil ich denke, dass es „die“ zentrale Kategorie in der soziologischen Theorie überhaupt ist. Dann folgt die Betrachtung über die Vernunft- bzw. Rationalitätskonzeptionen der ausgewählten

Theorien. Abschließend werde ich mich mit den konkurrierenden Geschichtsauffassungen auseinandersetzen.

Bevor ich zum nächsten Kapitel übergehe, ist es mir noch wichtig zu sagen, dass im Rahmen dieser Arbeit selbstverständlich nicht alle soziologischen Theorien behandelt werden können. Ich beschränke mich auf eine kleine Auswahl der soziologischen Theorien, wobei ich durchaus versucht habe, prominente Vertreter der soziologischen Theorie in die Analyse mit einzubeziehen.

Ableitend aus den ersten beiden Kapiteln stelle ich somit folgenden Hauptfragen:

- Wie ist das Subjekt in einer Soziologie mit utopischer Intention zu denken? Welchen Stellenwert bekommt das handelnde Subjekt? Wie steht das Subjekt zu den sozialen Institutionen?
- Welche Vernunft- bzw. Rationalitätskonzeptionen gibt es in einer Soziologie mit utopischer Intention?
- Welche Geschichtsauffassungen sind in einer Soziologie mit utopischen Intentionen integriert?

4 Das befreite Subjekt

Das Subjekt ist in der soziologischen Theorie zweifellos eine zentrale Kategorie im System der Begriffe eines Paradigmas. Deshalb bekommt die Frage nach der Stellung des Subjekts in einer Soziologie mit utopischen Intentionen einen zentralen Stellenwert. Das Subjekt-Objekt-Problem ist nicht erst seit Beginn der Soziologie ein großes Thema, sondern wird bereits seit den Anfängen der abendländischen Philosophie immer wieder zum Gegenstand des Diskurses. Doch wie muss das Subjekt gedacht werden, wenn von einer „Befreiung“ oder einer „Emanzipation“ gesprochen wird? Welche sozialen Bedingungen müssen für die Chance zur Selbstverwirklichung des Subjekts gegeben sein?

Wie der Kenner der Soziologie bereits vermuten wird, gibt es darauf vielfältige und widersprechende Antworten in der Theoriebildung. Ich werde mich daher bemühen, drei Grundströmungen zur Beantwortung dieser Fragen herauszuarbeiten und dabei zeigen, dass die Konzepte aus dem Einfluss der Philosophie gewonnen wurden. Wenn man der Frage nachgeht, wie das Subjekt in der Soziologie gedacht wird, dann wird man dabei immer tief in die Philosophie vorstoßen.

Beginnen werde ich mit dem intersubjektivitätstheoretischen Ansatz von Hegel und dessen Integration in die Soziologie. Danach behandle ich die Kulturtheorie von Freud und seinen Einfluss auf die kritische Theorie am Beispiel von Marcuse. Abschließend gehe ich auf den antiuniversalistischen Ansatz von Nietzsche ein, dessen Grundüberzeugungen später in vielfältiger Weise in die Soziologie eingingen.

4.1 Das Subjekt im intersubjektiven Zusammenhang

4.1.1 Das Subjekt als Einheit und Differenz im Hegelschen Verständnis

Der Einfluss des Hegelschen philosophischen Systems ist bis heute erkenntlich und es erscheint kaum möglich, sich seinen faszinierenden Grundgedanken zu entziehen. Die enorme Anziehungskraft, die Hegel fortlaufend ausübte und noch ausübt, ist zum einen sicherlich mit dem Anspruch verbunden, das Subjekt-Objekt Schema, das aus der Philosophie der Aufklärung hervorgegangen ist, aufzulösen. Zum anderen lässt Hegel durch seinen besonderen Schreibstil und seiner abstrakten Philosophie einen breiten Spielraum für unterschiedlichste Interpretationen offen. Das Hegelsche Denken ist somit bis heute eine interessante

Inspirationsquelle für sozialwissenschaftliche Ansätze geblieben. Daher möchte ich ganz kurz auf seine fundamentalen Gedankengänge eingehen, um erkenntlich zu machen, welchen paradigmenstreichenden Charakter seine Philosophie besitzt.

Interessant ist, dass für die Sozialwissenschaften vorwiegend der junge Hegel und seine Schriften aus der Forschungstätigkeit in Jena relevant sind. Dort entfaltet er erstmals die Idee einer sittlichen Totalität durch einen intersubjektivitätstheoretischen Ansatz, indem er die Aporie der Subjekt-Objekt Philosophie, wie beispielsweise bei Kant, kritisiert (Habermas, 1988, S. 40ff). So entlarvt er die Naturrechtslehren der Aufklärung als einen Dogmatismus, der auf ein *Petito principii* Argument gründet. Ein solches Argument setzt das voraus, was später dann begründet werden soll. In Bezug auf die Naturrechtslehren heißt das, dass vom Menschen solche Merkmale und Eigenschaften definiert werden, die als von der Natur konstituiert erscheinen. Es erfolgt eine Aufzählung von psychologischen Eigenschaften, in der jene Eigenschaften dann ausgewählt werden, die nach der normativen Vorstellung der Naturrechtstheoretiker als konstitutiv für das menschliche Subjekt argumentiert werden. So wird dann sozusagen der Naturrechtszustand in der gesellschaftlichen Wirklichkeit verewigt, weil sich die Vorstellung eines naturrechtlichen Subjektes nicht von der Universalisierung dessen trennen lässt. So wird das „richtende Prinzip des Apriorischen das Aposteriorische“ (Benhabib, 1992, S. 21). Daher identifiziert bereits Hegel in der Naturrechtsphilosophie ein autoritäres Verhältnis, weil das Subjekt aus der sittlichen Totalität herausgerissen und auf Basis seiner „Natur“ individualisiert wird. Das Subjekt der Naturrechtstheoretiker wird nicht als Subjekt in einem sittlichen Gemeinwesen betrachtet, sondern als ein Objekt, das auf natürliche psychologische Eigenschaften reduziert wird (Habermas, 1988, S. 40ff). Dieses Motiv wird dann später nochmals bei Horkheimer und Adorno (2004) aufgenommen, die dem Hegelschen Denken folgen und zeigen können, dass mit dem subjektzentrierten Denken der Aufklärung ein autoritäres Herrschaftsverhältnis aufgebaut wird.

Um die traditionelle Aufklärungsphilosophie kritisieren zu können, konstruiert der junge Hegel die Idee einer sittlichen Totalität, die er der Bewusstseinsphilosophie gegenüberstellt. Die Bewusstseinsphilosophie untersucht die Bedingungen des Bewusstseins und geht davon aus, dass aus diesem ein autonomes Denken entstammt, das wirkungsvoll in die Welt eingreifen kann. Das Subjekt hat, nach dem Bild der Bewusstseinsphilosophie, eine Vorstellung davon wie rationales Handeln aussieht und hat auch eine Vorstellung davon was moralisch gutes Handeln ist (Ries, 2004, S. 30ff). Das in sich strukturierte und vernunftbegabte Subjekt, das sich seinen Handlungen bewusst ist, wird so zur Basis der philosophischen Konstruktion. Die sittliche Totalität ist jedoch die Vorstellung von einer „lebendigen Einheit von allgemeiner und

individueller Freiheit [...] das soll besagen, dass das öffentliche Leben nicht als das Resultat einer wechselseitigen Einschränkung von privaten Freiheitsspielräumen, sondern umgekehrt als die Chance einer Erfüllung der Freiheit aller einzelnen Individuen zu gelten hätte“ (Honneth, 1994, S. 24). Den Prämissen eines atomistischen Verständnis von Gesellschaft wird der intersubjektiv geteilte Zusammenhang der Sitte entgegengestellt. Die Sittlichkeit drückt sich bei Hegel nicht nur im Recht und in den sozialen Institutionen aus, sondern im ganzen intersubjektiv geteilten Lebenszusammenhang. Nur in den tatsächlich praktizierten Verhaltensweisen der einzelnen Individuen im Horizont der Intersubjektivität kann die höchste Autonomie des Individuums gefunden werden. Folglich muss ein atomistisches Verständnis von Gesellschaft die sittliche Totalität zerstören, weil die sittlichen Elemente (Bildung, Bräuche, Geschichte, etc.) nicht berücksichtigt werden. Die Naturrechtslehren können deshalb einen Zustand der Freiheit nicht herstellen, weil die Subjekte „objektiviert“ werden, d.h. der Natur unterworfen.

Was zeichnet nun den Zustand der Sittlichkeit aus? Hegel geht davon aus, dass in einem sittlichen Zustand reziproke Anerkennungsverhältnisse realisiert sind. Im Anerkennungsverhältnis ist eine Reziprozität angelegt, in der sich das besondere Individuum als Teil des Allgemeinen betrachtet. Die Differenz zwischen dem Besonderen und dem Allgemeinen wird aufgehoben, indem diese als eine Einheit betrachtet werden. Das Subjekt kann seine Identität nur dort finden, wo diese Differenz aufgehoben wird, konkret in der sittlichen Totalität. Wenn ich jemand anderen anerkenne, dann wird gleichzeitig auch seine unverwechselbare Identität anerkannt. Das Besondere wird anerkannt, was sich wiederum dem Anderen als Besonderes entgegensetzt. So kann sich jeder als etwas Besonderes erfahren, aber gleichzeitig ein allgemeines Individuum sein (Honneth, 1994, S. 30-34).

Hegel hat damit erstmals das atomistische Subjektverständnis der subjektzentrierten Bewusstseinsphilosophie heftig infrage gestellt und ein Subjekt gegenübergestellt, das nur in einem intersubjektiv geteilten Zusammenhang betrachtet werden kann. Sein Verdienst ist es, dass er damit zumindest eine Richtung vzeichnet, wie man der großen Problematik des Subjekt-Objekt Dualismus entfliehen kann. Auch heute noch, kann man diese zwei großen Paradigmen des Subjekts in den soziologischen Theorien ohne große Probleme identifizieren und im Konflikt über die Theoriehoheit finden sich immer wieder die gleichen fundamentalen Argumente, die schon Hegel gegen die Naturrechtsphilosophen verwendet. So wird beispielsweise der Rational Choice Theorie vorgeworfen, ihre Argumente nach dem Schema des *Petio principii* Arguments aufzubauen. Der Einfluss von Hegel lässt sich vor allem in der kritischen und normativen Theorie feststellen, deswegen ist auch heute noch die Hegelsche Philosophie hoch aktuell und relevant für die soziologische Theoriebildung.

4.1.2 Intersubjektivität als Basis der Sozialpsychologie bei Mead

Wie Habermas anmerkt beginnt sich der Hegelsche intersubjektivitätstheoretische Ansatz am Anfang des 20. Jahrhunderts langsam in Form der Sprachtheorie oder der psychologischen Verhaltenstheorie durchzusetzen (Habermas, 1995b, S. 11ff). Wie paradigmensprengend der intersubjektive Ansatz gegenüber dem Subjekt-Objekt Dualismus der Bewusstseinsphilosophie war, lässt sich recht gut anhand der Sozialpsychologie von George Herbert Mead zeigen. Im Vordergrund steht nicht mehr der isolierte Zugang zu Bewusstseinsphänomenen, sondern es wird eine Forschungstradition aufgebaut, die auf intersubjektiven Prüf- und Forschungsverfahren beruht. Die Hegelsche Idee, verkleidet in der Sozialpsychologie, erkennt man recht deutlich, wenn Mead den Forschungsgegenstand der Sozialpsychologie wie folgt beschreibt: „In der Sozialpsychologie konstruieren wir nicht das Verhalten der einzelnen Wesen, die diese Gruppe im Hinblick auf das Verhalten der gesellschaftlichen Gruppe bilden. Vielmehr gehen wir von einem gesellschaftlichen Ganzen, einer komplexen Gruppenaktivität aus, innerhalb derer wir [...] das Verhalten jedes einzelnen Individuums analysieren“ (Mead 1969, zitiert in Habermas 1995b, S.13). Mead sieht in der symbolisch vermittelten Interaktion ein Medium, das für die Entwicklung des Bewusstseins eines Individuums eine zentrale Rolle spielt. So sieht sich Mead mit der Fragestellung konfrontiert, wie das Subjekt als soziales Wesen ein Wissen darüber erlangen kann, welche soziale Bedeutung sein eigenes Handeln für andere Subjekte aufweist. „Meads Erklärung nimmt ihren Ausgang von der Beobachtung, dass ein Subjekt über ein Wissen von der intersubjektiven Bedeutung seiner Handlungen nur dann verfügt, wenn es in sich dieselbe Reaktion auszulösen vermag, die seine Verhaltensäußerung als Reiz in seinem Gegenüber bewirkt hat“ (Honneth, 1994, S. 118). Mead ist davon überzeugt, dass ein Subjekt ein eigenes Bewusstsein nur erlangen kann, wenn man sich in die soziale Handlung Anderer hineinversetzt. Das Subjekt muss daher fähig sein, die Perspektive Anderer einzuvernehmen, um so seine eigenen Handlungen reflexiv betrachten zu können. Eine symbolisch vermittelte Interaktion macht diesen Perspektivenwechsel erst möglich, indem man die Symbole nicht als beliebig betrachtet, sondern als etwas, was vom Ganzen erzeugt und in Handlungssituationen wieder reproduziert wird. Dadurch erhält das Subjekt die Fähigkeit, sich selbst als soziales „Objekt“ der Handlungen anderer zu sehen. Das Subjekt kann nur zu einem Selbstbewusstsein gelangen, wenn es sich mit den Augen Anderer betrachtet, denn erst dann wird erkannt, dass man ein selbstständiges Subjekt ist, weil man seine eigenen sozialen Handlungen aus der Perspektive eines Anderen einschätzt. Terminologisch versucht das Mead so zu lösen, indem er zwei verschiedene Begriffe einführt, die jeweils unterschiedlich auf das Subjekt bezogen sind.

Einerseits versucht er das praktische Selbstbild einer Person durch den Begriff „Mich“ festzuhalten. Mit „Mich“ bezeichnet Mead jenes Verhältnis: Wie sich das jeweilige Subjekt aus der Perspektive Anderer mit ihren gesamten normativen Erwartungshaltungen auf sich selbst bezieht. Mead versucht hier mit diesem Begriff auch eine Verbindung zu den normativen Gehalten der Interaktionspartner herzustellen. Indem man sich in andere Interaktionspartner hineinversetzt, lernt man ihre normativen Einstellungen kennen und bezieht diese normativen Gehalte gleichzeitig auf sich selbst. Soziale Handlungsnormen können so im Subjekt internalisiert werden und es erhält die Fähigkeit, an den normativ geregelten Interaktionen teilzunehmen. Das Subjekt weiß daher, welche Verhaltens- und Handlungserwartungen von seinen Interaktionspartnern gestellt werden und kann sich nur auf diesem Weg als ein vollständiges Mitglied der Gesellschaft integrieren. Das Subjekt erlangt seine vollständige soziale Identität nur, wenn die soziale Integration in den normativ geteilten Zusammenhang gelingen konnte (Honneth, 1994, S. 122ff).

Im „Ich“ ortet Mead die Quelle der unreglementierten Handlungen und ist sozusagen die kreative Quelle für Handlungen bei unklaren Situationsdefinitionen. Aber wichtiger ist die Einsicht, dass das „Ich“ und das „Mich“ in ein inneres dialogisches Verhältnis treten. Mead bringt überzeugend zum Ausdruck, dass ein Subjekt nur ein Selbstbewusstsein entwickeln kann, wenn zumindest ein zweiter Interaktionspartner existiert. Denn ohne die Perspektive eines Anderen kann ein Subjekt sich nicht auf sich selbst beziehen, weil es nicht lernt, dass seine eigenen Handlungen von einer selbständigen Person hervorgebracht werden. Allerdings sieht Mead einen Vorrang der normativ strukturierten sozialen Welt gegenüber dem Einzelnen, indem das Subjekt durch die strukturierte soziale Welt „geordnet“ werden muss. Wichtig scheint mir noch hervorzuheben, dass die Entwicklung einer Identität nur durch eine symbolisch vermittelte Interaktion möglich ist. Sprache ist ein wichtiger Teil davon, auch wenn bei Mead die Sprachphilosophie noch wenig berücksichtigt wird. Wenn man mit einem Interaktionspartner spricht, dann lösen die Sprachlaute beim Sprecher dieselbe Reaktion aus als beim Interaktionspartner. Weil wenn man selbst spricht, dann hört man sich selbst sprechen und auch der Interaktionspartner hört die sprechende Person in der gleichen Weise. In der Sprache werden Symbole übermittelt, über die ein gemeinsames Einverständnis über die Bedeutung dieser herrscht (Honneth, 1994, S. 18).

Mead stellt die Hegelsche Idee der Identitätsbildung des Subjekts durch intersubjektive Prozesse auf eine empirische Basis. Mead versucht die These zu untermauern, dass eine Identität und ein Selbstbewusstsein nur erlangt werden können, wenn man sich interaktiv auf eine andere Person beziehen und deren Perspektive einnehmen kann. Diese grundlegende Idee

ist reihenweise von Soziologen wieder aufgenommen worden und hat zu einer Weiterentwicklung seiner Thesen geführt. Im Folgenden werde ich versuchen zu zeigen, wie dieses intersubjektive Konzept mit einer utopischen Intention innerhalb der Soziologie verbunden wird. Zuerst will ich zeigen, wie Axel Honneth die intersubjektiven Anerkennungsprozesse zum Zentrum seiner soziologischen Theorie macht. Danach werde ich mich mit Habermas beschäftigen, der den Meadschen Gedanken wieder aufnimmt, aber eine kommunikationstheoretische Wende gibt.

4.1.3 Subjekte im Kampf um Anerkennung bei Honneth

Axel Honneth (1994) arbeitete eine Sozialtheorie heraus, bei der die sozialen Konflikte, angetrieben durch den Kampf um Anerkennung der Subjekte, im Zentrum stehen. Aufbauend auf eine Interpretation von Hegel und Mead geht Honneth von einem Subjekt aus, das versucht in der sozialen Gemeinschaft eine unversehrte Identität durch einen Kampf um Anerkennung zu erlangen. Honneth nimmt an, dass eine gelungene reziproke Anerkennung der Subjekte die Voraussetzung für die Selbstverwirklichung ist. Nur dann, wenn eine positive Anerkennung durch die anderen Interaktionspartner gegeben ist, kann das anerkannte Subjekt seine eigenen selbstgewählten Ziele ungezwungen realisieren (Honneth, 1994, S. 278). Hier findet sich bei Honneth ein utopisches Moment, indem er einen hypothetischen Zustand konstruiert; die Freiheit der Selbstverwirklichung wird als höchster Wert für ein gutes Leben angenommen. Freiheit bedeutet für Honneth zum einen die Abwesenheit von äußerlichen Zwängen und das Fehlen von inneren psychischen Blockaden. Zum anderen sollen durch positive Anerkennung die Bedürfnisartikulation und das Vertrauen in seine eigenen Fähigkeiten gewährleistet sein. Honneth sieht das Subjekt also in einem ständigen Kampf um Anerkennung, in dem versucht wird, die Anerkennungsverhältnisse auszuweiten. „Mit dem Begriff der Sittlichkeit ist jetzt das Insgesamt an intersubjektiven Bedingungen gemeint, von denen sich nachweisen lässt, dass sie der individuellen Selbstverwirklichung als notwendige Voraussetzung dienen“ (Honneth, 1994, S. 277).

Die Gesellschaftstheorie von Honneth ist eine normativ gehaltvolle Theorie, mit der er versucht die normativen Ansprüche der Subjekte aufzudecken, die gleichsam in der reziproken Anerkennung angelegt sind, um die sozialen Konflikte zu erklären, die nach Honneths Auffassung einer moralischen Grammatik unterliegen. „[...] die Reproduktion des gesellschaftlichen Lebens vollzieht sich unter dem Imperativ einer reziproken Anerkennung, weil die Subjekte zu einem praktischen Selbstverhältnis nur gelangen können, wenn sie sich aus der normativen Perspektive ihrer Interaktionspartner als deren soziale Adressaten zu begreifen lernen“ (Honneth, 1994, S.

148). Der Imperativ der reziproken Anerkennung zwingt die Subjekte dazu, dass die Freiheit, die in der wechselseitigen Anerkennung angelegt ist, sich zunehmend entschränkt und zu ihrer normativen Entfaltung gelangt. Die Individuen versuchen in den sozialen Konflikten zu einer vollständigen Individuierung zu kommen, welche aber mit dem Prozess der wechselseitigen Anerkennung verknüpft ist. Den normativen Gehalt, der in den wechselseitigen Anerkennungsprozessen angelegt ist, füllt Honneth mit einem dreistufigen Anerkennungsmuster, das er durch eine Interpretation von Hegel gewinnt. Die utopische Intention wird damit zu einer normativ gehaltvollen Theorie, d.h. es müssen Normen erfüllt werden, damit das Subjekt sich tatsächlich verwirklichen kann. Freilich kann Honneth gar nicht anders, als diesen Prozess als historisch notwendig zu betrachten. Es soll ein Zustand verwirklicht werden, der potentiell in der Gegenwart und im Status quo bereits angelegt, aber noch nicht realisiert ist.

Der normative Gehalt, der in der wechselseitigen Anerkennung eingeschrieben ist, wird von Honneth in einem dreistufigen Prozess erläutert.

Die fundamentalste Stufe der Anerkennung ist die Liebe, d.h. die Ebene der Primärbeziehungen, in der Gefühlsbindungen zu wenigen Personen aufgebaut werden können. Diese Stufe ist besonders wichtig, weil die Individuen sich als wechselseitig bedürftig anerkennen. So können die Subjekte ein Vertrauen erwerben, dass ihre sozialen Bedürfnisse tatsächlich befriedigt und stabile affektive Bindungen aufgebaut werden können. Eine gelingende Sozialisation ist die Basis für die Entwicklung der Selbstbehauptung, d.h. man macht die Erfahrung, dass soziale Ansprüche für die eigene Bedürfnisbefriedigung gestellt werden dürfen und dass man selbst ein Subjekt mit individuellen Ansprüchen ist. Diese Anerkennungsverhältnisse bleiben jedoch immer auf der Ebene der Primärbeziehungen, sind aber jedoch das Fundament für jede weiteren Anerkennungsstufen (Honneth, 1994, S. 153-172).

Die nächste Anerkennungsstufe nennt Honneth das Recht und ist gewissermaßen die Verkörperung des „generalisierten Anderen“. Weil nicht gegenüber allen Gesellschaftsmitgliedern eine affektive Bindung aufgebaut werden kann, muss eine Generalisierung erfolgen. Im Recht veräußert sich das Anerkennungsverhältnis, indem die Subjekte zu einem Träger von Rechten und Pflichten werden. Die Subjekte können nur zu einem Träger von Rechten und Pflichten werden, wenn sie wissen, welche Normen gegenüber Anderen einzuhalten sind. Aber auch, dass sich die Subjekte sicher sein können, dass die Ansprüche des Subjekts sozial (jenseits der Primärbeziehungen) erfüllt werden. Eine gelungene Umsetzung der Anerkennungsverhältnisse in Rechtsverhältnisse bedeutet die Entwicklung der Selbstachtung. Es

ist die Idee, dass eine Rechtsgemeinschaft an autonom handelnde Subjekte geknüpft ist. So können die eigene Handlung und die Handlung Anderer als ein autonomes Handeln von autonomen Subjekten anerkannt werden. Dass die anderen Handlungspartner, die gleichen Rechte wie das Subjekt selbst innehaben, scheint die Basis dafür zu sein, dass es überhaupt so etwas wie eine diskursive Willensbildung geben kann. An der Willensbildung kann dann jedes Subjekt als „gleichwertig“ teilnehmen (Honneth, 1994, S. 173-198).

Die letzte und höchste Stufe der Anerkennung nennt Honneth die soziale Wertschätzung. Dem Subjekt wird erlaubt, sich auf die eigenen konkreten Eigenschaften positiv zu beziehen, indem diese von Anderen als wertvoll anerkannt werden. Es ist ein Anerkennungsmuster, welches die Eigenschaftsdifferenzen zwischen den Subjekten positiv zum Ausdruck bringt. Voraussetzung dafür ist aber ein intersubjektiver Werthorizont, der die Bedeutung der konkreten Eigenschaften für Andere signalisiert. Die Vermittlungsaufgabe leistet daher ein symbolisch artikulierter Orientierungsrahmen, welcher auf ethische Werte und Ziele verweist. Je mehr sich die ethischen Zielvorstellungen für verschiedene Werte öffnen und einer horizontalen Konkurrenz gewichen sind, desto mehr kann die Wertschätzung einen individualistischen Zug annehmen und somit auch symmetrische Beziehungen zwischen den Subjekten mit unterschiedlichen Eigenschaften schaffen (Honneth, 1994, S. 196-210).

Mit der Darstellung von Honneths Gesellschaftstheorie möchte ich zeigen, dass eine normativ gehaltvolle Gesellschaftstheorie (wie sie Honneth ausarbeitet), sich damit beschäftigen muss, welche Voraussetzungen für eine „Befreiung“ des Subjekts gegeben sein müssen. Honneth findet die „Befreiung“ der Subjekte in einem Anerkennungsverhältnis, das eine freie und ungezwungene Kommunikation in einem symbolisch artikulierten Lebenszusammenhang ermöglicht. Er ist der Meinung, dass die Potentiale dafür bereits in den reziproken Beziehungen der Subjekte, d.h. intersubjektiv bereits angelegt sind und entschränkt werden müssen. Honneth muss damit die Haltung der Bewusstseinsphilosophie streng ablehnen, denn ein befreites Subjekt kann sich nur historisch prozesshaft konstituieren und ist nicht als solches bereits „objektiv“ gegeben. Um jedoch zu zeigen, wie die Befreiung des Subjekts aussehen soll, muss er hypothetisch auf einen „normativen Endzustand“ zurückgreifen, der durch einen intellektuell-teleologischen Prozess hergestellt werden kann. Hier liegt eine utopische Intention, indem er auf einen historischen Prozess verweist, der die Potentiale für eine Befreiung des Subjekts erst freilegt.

4.1.4 Die Entfaltung des Subjekts im kommunikationstheoretischen Horizont bei Habermas

Habermas' Werk ist in der Tradition der Kritischen Theorie zu verorten, teilt aber den Pessimismus von Horkheimer und Adorno nur bedingt, und sucht nach Emanzipationspotentialen, um das Projekt der Moderne fortzuführen. So findet sich auch in Habermas' Theorie ein utopisches Moment, indem er versucht Bedingungen zu konstruieren, die eine herrschaftsfreie Kommunikation zwischen Subjekten ermöglichen. Habermas gibt dem intersubjektiven Konzept von Mead eine entscheidende Wendung. Die symbolisch vermittelte Interaktion ersetzt Habermas durch die sprachliche Verständigung. „Nun ermöglicht diese Einstellung von Teilnehmern an einer sprachlich vermittelten Interaktion eine andere Beziehung des Subjekts zu sich selbst als bloß jene objektivierende Einstellung, die ein Beobachter gegenüber Entitäten in der Welt einnimmt“ (Habermas, 1988, S. 347). Damit wird die Bewusstseinsphilosophie abgelehnt, die immer eine objektivierende Einstellung zu Welt haben muss, weil ein solches Subjekt immer nur in der „dritten“ Person die Welt beobachten kann. Wenn man dieses durch ein intersubjektives, kommunikationstheoretisches Paradigma ersetzt, dann kann das Subjekt zu sich selbst eine andere Beziehung einnehmen, als bloß die objektivierende Perspektive der dritten Person. „Dann steht Ego in der interpersonalen Beziehung, die es ihm erlaubt, sich aus der Perspektive von Alter auf sich als Teilnehmer an einer Interaktion zu beziehen“ (Habermas, 1988, S. 347). Habermas geht es also um die Herstellung von Bedingungen, in der die Subjekte sich intersubjektiv frei artikulieren und verständigen können.

Die utopische Intention, wie Habermas selbst schreibt, liegt nicht unbedingt in der Herstellung einer Kommunikationsgesellschaft, sondern in den Bedingungen für eine „unversehrte Intersubjektivität“ (Habermas, 1985). Habermas lehnt somit eine konkret ausformulierte Utopie strengstens ab, er reduziert seinen normativen Anspruch auf die Verfahrensregeln einer herrschaftsfreien diskursiven Willensbildung. Die Verfahrensregeln sollen sicherstellen, dass die Subjekte selbst in einem diskursiven Prozess in die Lage versetzt werden, sich über bessere Lebensmöglichkeiten zu verständigen. Die Subjekte sind in erster Line als sprach- und handlungsfähige Subjekte zu verstehen, die in einer intersubjektiv geteilten Lebenswelt verankert sind und sich durch die kommunikative Praxis verständigen (Habermas, 1995a, S. 31ff). Die Lebenswelt ist dabei komplementär zu den Kommunikationsprozessen zu sehen, d.h. die kommunikativ handelnden Subjekte befinden sich immer im Horizont der Lebenswelt. Der Lebensweltbegriff ist bei Habermas für das Subjekt von enormer Wichtigkeit, denn hier ist der Ort, wo vergangene Verständigungsprozesse und Interpretationsleistungen gespeichert werden.

So kann vermieden werden, dass sich die Subjekte in jeder Situation kommunikativ neu verständigen müssen. Es ist dem Subjekt nicht möglich, einfach „hinter“ die Lebenswelt zu treten, sondern der Sozialisationsprozess ist eng mit der Lebenswelt verbunden und in der Vergangenheit erworbenes Wissen kann weitergegeben werden. „Die Lebenswelt ist dem Subjekt fraglos gegeben“ (Münz-Koenen, 1997, S. 177). Jedoch meint Habermas nicht, dass die Lebenswelt unveränderlich gegeben ist, sondern dass durch Kommunikationsprozesse Ausschnitte (niemals die ganze Lebenswelt) der Lebenswelt reflexiv behandelt und infrage gestellt werden können. Durch kommunikatives Handeln der Subjekte werden die traditionellen Situationsdefinitionen zu sich selber reflexiv und können kritisch hinterfragt werden. Für die handelnden Subjekte kann es deshalb niemals eine völlig neue Situation geben, weil frühere Interpretationsleistungen schon im Horizont der Lebenswelt eingeschrieben sind (Habermas, 1995a, S. 109ff).

Vom normativen Standpunkt einer gelingenden freien Verständigung kann Habermas dann eine Gesellschaftskritik aufbauen, in dem er jene Prozesse identifiziert, die eine zwanglose Verständigung verhindern, d.h. wenn die kommunikative Verständigung im Horizont der Lebenswelt gestört wird, dann wird die allgemeine Willensbildung gestört und die Entwicklung einer unversehrten Intersubjektivität kann nicht gelingen.

Das zweckrationale und strategische Handeln verfährt nach festgesetzten Regeln und gibt damit dem handelnden Subjekt eine festgesetzte Handlungsorientierung nach dem Subjekt-Objekt Schema vor. Daraus gewinnt Habermas den „Gegenbegriff“ zur Lebenswelt, des Systems. Das System koordiniert sich mit dem zweckrationalen oder strategischen Handeln. Wenn Systemzwänge in die Lebenswelt eindringen, dann werden notwendigerweise auch die kommunikativen Verständigungsprozesse in der Lebenswelt gestört und verzerrt. Damit werden die Räume der Reflexion unterbrochen, weil die Subjekte nicht mehr gleichberechtigt an den intersubjektiven sprachlichen Austauschprozessen teilnehmen können und damit autonomes Handeln verunmöglicht wird (Münz-Koenen, 1997, S. 162).

Habermas' utopische Intention ist im Wesentlichen die Konstituierung eines autonomen Subjekts, das moralisch handeln kann und zur Selbstverwirklichung drängt. Aber das autonome Subjekt kann sich nur in einer intersubjektiven Lebenswelt verwirklichen, weil es nur im intersubjektiven, kommunikativen Zusammenhang jene normative Reflexion bekommt, welche notwendig ist, um autonom handeln zu können. So kann Habermas den kategorischen Imperativ von Kant auf der Suche nach universell geltenden Normen neu formulieren. Wie bei Kant, sind bei Habermas die Bedingungen, die für eine allgemeine Willensbildung notwendig sind,

entscheidend und nicht ihr konkreter Inhalt. Den kategorischen Imperativ verändert Habermas durch den Gedanken der intersubjektiven Willensbildung. Das autonom handelnde Subjekt kann nicht alleine für sich wissen, ob der entsprechende Wille auch im Interesse der Allgemeinheit ist (Münz-Koenen, 1997, S. 174).

4.2 Die psychoanalytische Sicht auf das Subjekt

4.2.1 Das unterdrückte Subjekt in der Kultur bei Freud

Eine andere Sichtweise auf das Subjekt und sein Verhältnis zu den sozialen Institutionen liefert uns die Psychoanalyse von Sigmund Freud. Die psychoanalytische Perspektive übte besonders großen Einfluss auf die Theoretiker der Frankfurter Schule aus, die in Freuds Theorie eine Antwort auf die psychologischen Auswirkungen der kapitalistischen Produktionsweise suchten und auch fanden. Aber keineswegs blieb Freuds Einfluss auf die Kritische Theorie beschränkt, sondern wurde in vielfältiger Weise innerhalb der Soziologie rezipiert. Man denke nur an die Zivilisationstheorie von Norbert Elias oder an die postmodernen Theorien, wie beispielsweise von Richard Rorty. So lohnt es sich durchaus, die Kulturtheorie, die in Freuds Psychoanalyse enthalten ist, kurz zu behandeln.

In der Kulturtheorie Freuds findet sich eine größtenteils kulturpessimistische Haltung und auch die großen Ideen der Aufklärung werden in Frage gestellt. Mit Verweis auf seine ausgearbeitete psychoanalytische Theorie lehnt Freud die Aussicht auf die Verwirklichung des Glücks einzelner Individuen durch die Einrichtung einer rationalen Gesellschaftsordnung ab. Aufgrund der Natur des Subjekts ist es unmöglich, dass in der Kulturentwicklung ein Potential der Befreiung der Subjekte gefunden werden kann. Die antiaufklärerische Einstellung geht bei Freud überhaupt soweit, dass er die Glücksfähigkeit des Subjekts bestreitet. „Was man im strengsten Sinne Glück heißt, entspringt der eher plötzlichen Befriedigung hoch aufgetauter Bedürfnisse und ist seiner Natur nach nur als episodisches Phänomen möglich. [...] wir sind so eingerichtet, dass wir nur den Kontrast intensiv genießen können, den Zustand nur sehr wenig“ (Freud, 2007 [orig. 1930], S. 43). Die Möglichkeit, Glück zu genießen, wird schon alleine durch die Konstitution des Subjekts verhindert. Dennoch ist das Subjekt fähig, sich seinen Lebenszweck zu setzen und zwar nach dem Lustprinzip, das von Anfang an die seelische Konstitution bestimmt. Konstitutiv für das psychoanalytische Subjekt sind daher die Triebe, Bedürfnisse und Affekte, aber weniger die Charakterisierung des Subjekts als vernunftbegabtes Wesen, wie es die Aufklärung propagiert. Dementsprechend kann Glück nur in der Befriedigung der Triebe und Bedürfnisse gefunden

werden. Freud charakterisiert das Subjekt, im Sinne von Hobbes, als „homo homini lupus“. „Unter ihr günstigen Umständen, wenn die seelischen Gegenkräfte, die sie sonst hemmen, weggefallen sind, äußert sie sich spontan, enthüllt den Menschen als wilde Bestie, der die Schonung der eigenen Art fremd ist“ (Freud, 2007 [orig. 1930], S. 76). Im Wesen des Menschen ist nach Freud eine besondere Aggressionsneigung eingeschrieben, die in Beziehung zu anderen Menschen destruktiv wirkt. Deswegen muss Freud die Kulturentwicklung als ein Gegenprinzip zur Natur des Menschen denken, denn das triebhaft gedachte Subjekt kann von sich aus keine Gemeinschaft mit einer großen Anzahl von Mitgliedern aufbauen. Die Kulturentwicklung mit ihren sozialen Institutionen baut aber ein Gegenprinzip zum Lustprinzip, das Realitätsprinzip, auf. Das Programm des Lustprinzips mit der unmittelbaren Erfüllung der Triebe kann deshalb in der Kultur nicht verwirklicht werden und das Subjekt wird daher in der Kultur zum leidenden Wesen, weil die Triebe durch das Realitätsprinzip abgetötet und sublimiert werden. Interessant ist die Meinung von Freud, dass das Subjekt, in seiner ursprünglichen Form, ein amoralisches Wesen ist, das keine Wertung im Sinne von „Gut“ und „Böse“ kennt, weil das Unbewusste immer nur nach der unmittelbaren Triebbefriedigung strebt. Doch mit welchen Mechanismen kann ein moralisches Bewusstsein gebildet und Aggressionspotentiale unterdrückt werden? Nach Freuds Auffassung wird die Aggression gegen das eigene Ich gerichtet und auf diese Weise verinnerlicht. Ein Teil des Ichs kann so unter Kontrolle gebracht werden und widersetzt sich so den Aggressionstrieben, die aus dem unkontrollierbaren Es kommen. Die Kultur schafft es durch die Herausbildung von Idealen und Wertvorstellungen sich im Subjekt als „Über-Ich“ zu verinnerlichen. Die Spannung, die zwischen dem Ich und dem Über-Ich geschaffen wird, nennt Freud das Schuldbewusstsein. Das Über-Ich wirkt im seelischen Leben des Subjekts als Gewissen, indem moralische Standards gesetzt werden. Als Beispiel für Freud gilt die christliche Nächstenliebe, die aus psychoanalytischer Sicht nur im Lichte eines Triebverzichts gesehen werden kann. Für die Kulturentwicklung ist nach der psychoanalytischen Perspektive die Herausbildung des Schuldgefühls also essentiell und kann deshalb nur um den Preis der Unterdrückung des triebhaften Subjekts passieren. Das Schuldgefühl bewirkt zum einen den Verzicht auf die Triebbefriedigung und zum anderen drängt es zur Bestrafung, weil die unbewussten Triebe nicht vor dem Über-Ich verborgen werden können. So kann die Kultur sicherstellen, dass die Macht des einzelnen Subjekts gegenüber der Gemeinschaft zurückgedrängt wird. Das „Recht“ der Gemeinschaft stellt sich dem Einzelnen gegenüber und erzwingt so die Beschränkungen der Triebbefriedigungsmöglichkeiten. Dahinter steht die Idee der Gerechtigkeit, die garantiert, dass die „Rechtsordnung“ nicht durch einzelne Individuen durchbrochen wird. Diese Auffassung erinnert ohne Zweifel an das Problem der sozialen

Ordnung bei Thomas Hobbes, wo Opfer gebracht werden müssen, um die Ordnung aufrechtzuerhalten (Freud, 2007 [orig. 1930]).

Wie man sieht, ist Freud der antiaufklärerischen Tradition zuordenbar, weil er kaum Potentiale zu einer Befreiung der Subjekte sieht bzw. diese überhaupt bezweifelt. Glück ist bei Freud nicht an ein abstraktes Ideal gebunden. Die einzige Möglichkeit zum Glück besteht in der unmittelbaren Befriedigung der Triebe, was aber im Rahmen der kulturellen Entwicklung verunmöglicht wird. Freud muss daher jede utopische Intention negieren. So unterstellte er dem Kommunismus ein falsches Bild von der Natur des Menschen, der somit notwendigerweise an der Realität scheitern muss. Paradox erscheint daher der Versuch von Marcuse, mit Hilfe der Psychoanalyse Potentiale für eine Befreiung der Subjekte zu gewinnen.

4.2.2 Die Befreiung des unterdrückten Subjekts bei Marcuse

Herbert Marcuse baut seine kritische Theorie auf den psychoanalytischen Erkenntnissen von Freud auf und verbindet diese mit einer radikalen Kritik der Gegenwart. Im Mittelpunkt der Kritik steht die kapitalistische Wirtschaftsordnung und ihren negativen Auswirkungen auf die psychische Struktur der Individuen. Er glaubt mit Hilfe der Psychoanalyse eine Deformation des seelischen Gleichgewichts der Individuen aufzufinden, das durch den Kapitalismus und der „technologischen“ Vernunft verursacht wird. Marcuse glaubt jedoch geradezu in der pessimistischen Kulturtheorie von Freud, durch eine Modifizierung der Psychoanalyse, ein Potential der Befreiung der Subjekte zu entdecken.

Wie bereits oben behandelt, setzt Freud die Geschichte des Menschen mit der Geschichte der Unterdrückung gleich. Die Kultur wirkt nicht nur auf die soziale Existenz, sondern greift viel tiefer in die Triebstruktur des Menschen selbst ein. Auf diese Weise kann die Zerstörungskraft der beiden Grundtriebe Eros und Todestrieb in Schach gehalten werden, denn bei Ungehemmtheit würden diese die Kultur selbst zerstören. Das Subjekt sieht ein, dass eine unmittelbare schmerzlose Befriedigung seiner Triebe nicht möglich ist; deshalb muss es lernen die zerstörerische Lustbefriedigung zugunsten einer zeitlich verschobenen schmerzlosen Befriedigung aufzugeben. Unter dem Realitätsprinzip wird das Subjekt zu einem bewusst denkenden Subjekt, das nur das tut was nützlich zu sein scheint. Allerdings ist die Vernunftfähigkeit nicht als eine Eigenschaft des Subjektes zu verstehen, sondern wird gewissermaßen von „Außen“ vorgegeben. Was rational erscheint, entspringt nicht den Bedürfnissen der Subjekte selbst, weil die Triebstruktur effektiv durch das Realitätsprinzip modifiziert wird (Marcuse, 1979, S. 19-23).

Das Realitätsprinzip garantiert somit nichts anderes als die Erhaltung des triebhaften Subjekts in der äußeren Welt. Weil die äußere Welt aber am sozio-historischen Kontext gebunden ist, wirken historisch unterschiedliche Kräfte in Form der sozialen Organisation auf die Triebstruktur des Subjekts ein. So kann Marcuse dann mit Freud sagen, dass sich der Fortschritt der Kultur schon immer als organisierte Herrschaft vollzogen hat. Marcuse führt aber die Gedanken von Freud weiter und modifiziert diese ein wenig durch die Einführung der beiden Begriffe „zusätzliche Unterdrückung“ und „Leistungsprinzip“. Das Leistungsprinzip ist jene historische Form des Realitätsprinzips, in der die Gesellschaft entsprechend den ökonomischen Leistungen geschichtet ist. Das Leistungsprinzip setzt eine historische Entwicklung voraus, in der eine zunehmende Rationalisierung der Gesellschaft stattgefunden hat. Mit Rationalisierung ist vor allem die Erhöhung der sozialen Arbeitsteilung und Arbeitsleistung gemeint, durch welche die Fortentwicklung der Gesellschaft gesichert wird. Weil die Triebenergie des Menschen nicht unersättlich ist, kann durch Arbeitsteilung die Triebenergie effektiv in Produktivität umgeleitet werden. Es findet eine Entfremdung von den eigenen Bedürfnissen und Trieben statt, weil sie sich in der Arbeitsteilung einem autonomen Apparat zu unterwerfen haben, der nicht gesteuert werden kann. Das Lustprinzip kann trotz des enormen Einflusses des Realitätsprinzips nicht vollständig unter Kontrolle gebracht werden, aber zumindest wird ihre Triebenergie wesentlich beschnitten. Die Beschränkungen für das Triebleben werden so in das Unbewusste des Subjekts internalisiert und wirken am Ende sogar als eigener rationaler Wunsch. Das heißt das Subjekt „wünscht was es wünschen soll“ (Marcuse, 1979, S. 46). So wird das Individuum zum Objekt der herrschenden sozialen Verhältnisse und in den Möglichkeiten beschnitten, seine eigene Subjektivität auszuleben (Marcuse, 2005, S. 57).

Zusätzlich zur Unterdrückung der Individuen durch die Kultur gibt es die Unterdrückung durch die historisch bedingte Organisation der sozialen Institutionen, welche den Druck auf die Triebstruktur nochmals erhöhen, als es alleine für die Aufrechterhaltung der Kultur notwendig wäre. Die soziale Herrschaft äußert sich in der Nicht-Gleichverteilung der vorhandenen Mittel für die Triebbefriedigung.

So wird die soziale Herrschaft des Leistungsprinzips eben mit der Erbringung von Leistung legitimiert (Marcuse, 1979, S. 38-47). Wer etwas leistet, kann seine eigenen Bedürfnisse viel eher befriedigen als der der wenig leistet. Die zusätzliche Unterdrückung wird zum Indikator der psychischen Verdrängung im Kulturstadium. Je geringer die zusätzliche Unterdrückung, desto weniger findet eine Verdrängung der ursprünglichen Triebe und Bedürfnisse statt.

Doch wie schafft es Marcuse mit dieser Subjektkonzeption aus dem Kulturpessimismus einen Fortschrittsoptimismus zu zaubern und damit die Freiheit und Emanzipation des triebhaften Subjekts einzuleiten? Wie kann das Individuum vom Objekt der Arbeit wieder zum Subjekt mit eigenen Wünschen werden?

Die Antwort findet Marcuse in der Aussicht auf einen historischen Prozess, in dem das Realitätsprinzip durch die extreme Produktivitätssteigerung überflüssig wird. Gleichzeitig ist Marcuse auch der Meinung, dass die Triebstruktur wesentlich von den sozio-kulturellen Bedingungen bestimmt wird. Der Triebhaushalt könnte sich so ändern, dass er nicht mehr zerstörerisch wirkt, sondern ganz im Gegenteil auch stabile soziale Beziehungen aufbauen kann. Doch worin setzt Marcuse die Hoffnung, dass ein solcher Wandel eintritt? Für Marcuse scheint das historische Stadium des Leistungsprinzips die Vorbedingung für ein qualitativ anderes Realitätsprinzip zu sein. Er argumentiert, dass gerade in der Leistungsgesellschaft mit seinen technologischen Möglichkeiten das Potential einer Befreiung eingeschrieben ist. Denn der große Fortschritt in der technologischen Entwicklung enthält das Potential, die Triebenergie für Arbeit auf ein Minimum zu reduzieren. In diesem Stadium wird die zusätzliche Unterdrückung „irrational“, weil die natürlichen Bedingungen keine Unterdrückung der Subjekte mehr erfordern. Wenn die historische Entwicklung diese qualitativen Veränderungen bringen würde, dann müssten sich auch die Triebe verändern können. Denn wenn man davon ausgeht, dass die Natur der Triebe historisch erworben ist, dann müssen sich die Triebe auch ändern, wenn sich die historische Situation ändert. Das qualitativ neue Realitätsprinzip könnte sich mit dem Lebenstrieb entfalten; die zusätzliche Unterdrückung wäre beseitigt und die mühselige Arbeit würde wegfallen. Im Gegensatz zu Freud geht Marcuse davon aus: „die Befreiung des Eros könnte neue, dauerhafte Werkbeziehungen schaffen“ (Marcuse, 1979, S. 135). Die sexuelle Triebenergie würde sich nicht mehr aggressiv entfalten, sondern gerade in der Befreiung, auf Basis der technologischen Entwicklung, zu einem vernünftigen Umgang der Menschen miteinander führen, weil die Befriedigung der eigenen Bedürfnisse mühelos wird.

Ich denke bei Marcuse wird die utopische Intention besonders deutlich, indem er versucht Potentiale der Befreiung mit Hilfe der Psychoanalyse freizulegen. Freud folgend geht Marcuse von der Zeitdiagnose aus, dass das gegenwärtige Individuum vollständig von der Ideologie der Leistung geformt und deformiert wird. Durch die Historisierung des psychoanalytischen Subjekts findet er Potentiale der Befreiung von der Herrschaft der technologischen Vernunft und die Herstellung eines Zustandes, in dem die Befriedigung der „wahren“ Bedürfnisse im Vordergrund steht. Marcuse ist also der Meinung, dass sich die Natur des Menschen verändern kann, also

wesentlich vom historischen Prozess bestimmt ist. Das Erreichen der „richtigen“ Freiheit für Individuen ist daher eng verknüpft mit dem einer Geschichtsphilosophie.

4.3 Das Subjekt als eine Frage der relativistischen Perspektive

4.3.1 Das sich selbsterschaffende Subjekt bei Nietzsche

Habermas charakterisiert die Philosophie von Friedrich Nietzsche als „Eintritt in die Postmoderne“ (Habermas, 1988, S. 104) und hat zweifelsohne nicht ganz unrecht damit. Verblüffend erscheint auch die Ähnlichkeit zwischen dem nietzscheanischen und dem freudschen Denken, sodass man kaum leugnen kann, dass Freud die Ideen von Nietzsche gekannt haben muss. So wie Freud entwirft auch Nietzsche ein Gegenprogramm zur Aufklärung und insbesondere gegen deren Entwürfe einer Bewusstseinsphilosophie. Die Bewusstseinsphilosophie lehnt Nietzsche, so wie auch Freud, radikal ab und entwickelt das Programm einer antiaufklärerischen Philosophie, die jeden Universalismus strengstens ablehnt. Er wirft der Bewusstseinsphilosophie die fiktive Konstruktion eines Intellekts vor und die täuschende Gleichsetzung des denkenden Subjekts mit dem Naturzustand. Im Naturzustand, so Nietzsche, sei aber kein Nützlichkeitsprinzip oder Sinn erkennbar. Auch das Subjekt ist in seinem natürlichen Zustand kein in sich einheitlich strukturiertes Wesen, sondern eher ein vergängliches Konstrukt flüchtiger menschlicher Natur (Ries, 2004, S. 30ff). Die Bewusstseinsphilosophie beruhe auf der Täuschung, dass es eine Kausalverknüpfung aller Dinge gebe und diese deshalb als Naturzustände erscheinen. Nietzsche muss daher die Erkenntnismöglichkeit über die Wahrheit des „Ding an sich“ aufgeben, denn Wahrheit erscheint in diesem Zusammenhang nur als Wahrheitsinteresse. Wahr ist etwas, an dem man Interesse hat, dass etwas als wahr zu gelten hat. Diese Idee wird bekannterweise später wieder von Foucault und anderen prominenten Autoren aufgegriffen.

Wie bei Freud finden wir auch bei Nietzsche eine ablehnende Haltung gegenüber der bürgerlichen Kultur und deren Ideen. „Diese verschleiern das Leiden an der entfremdeten Wirklichkeit, indem sie sie ins Positive uminterpretieren und dem Individuum auferlegte Versagungen dadurch zu kompensieren trachten, dass sie den grundlegend repressiven Charakter der Kultur als >>Schicksal<< legitimieren“ (Ries, 2004, S. 33). Es wird eine natürliche Bestimmung des Subjekts konstruiert, die zum Nutzen der Gesellschaft beitragen soll, d.h. das bürgerliche Subjekt ist nichts anderes als Schein. So verschreibt sich Nietzsche der Aufgabe die Ursprünge der Moral und der menschlichen Kultur kritisch auf deren Genealogie zu hinterfragen.

„Kann man nicht alle Werthe umdrehn? und ist Gut vielleicht Böse? und Gott nur eine Erfindung [...] des Teufels? Ist alles vielleicht im letzten Grund falsch?“ (Nietzsche zitiert in Ries, 2004, S.42). Nietzsche kommt zum Schluss, dass es im Naturzustand überhaupt kein moralisches Handeln geben kann, weil die Handlungen triebhaften Impulsen unterliegen. Ein geordnetes Ich ist demnach nichts als Illusion, der Begriff des Subjekts ist selbst der Ausdruck des Glaubens an eine geordnete Welt. Mit der Aufgabe des denkenden Subjekts, das eine Kontinuität des Erkenntnisvermögens voraussetzt, fällt auch die Illusion der Zweckmäßigkeit der Welt zusammen. So dekonstruiert Nietzsche den Glauben an die Vernunft und Moral als reine Metaphysik. Die Wahrheit und mit ihr ein „Ding an sich“ ist nun eine Frage der Perspektive. „Die Welt ist folglich nicht mehr von ihrer Auslegung unterscheidbar, sie ist ausschließlich Auslegungsgeschehen. Folge davon ist das irreversible Dahinschwinden eines metaphysischen Seinsverständnisses, in dem >>Sein<< als ein unwandelbar in sich Gefügte in der Verschränkung von unbedingten Grund, Substanz, Vernunft und Telos gedacht wird“ (Ries, 2004, S. 113).

Wenn Nietzsche ausruft: „Gott ist tot“, dann meint er den Verlust des Wertezentrums von Religion und Wissenschaft und macht sich auf die Suche des Weges, wie dieser große Verlust vom Menschen zu kompensieren sei. Nietzsche will den Menschen neu erschaffen, den Übermenschen, der jenseits von Sinn und Unsinn leben kann und sich selbst in den Mittelpunkt stellt. Es ist eine Selbstbefreiung des Geistes, der wieder ja zum Leben sagt, im Sinne der dionysischen Seinsbestimmung.

Bereits in Nietzsche finden sich entscheidende Impulse, die später die Theorien der Postmoderne wieder aufnehmen. Folgende Themen bezüglich des Subjektverständnisses der Postmoderne werden bereits bei Nietzsche behandelt:

- Ablehnung einer universellen Vernunft als grundlegende Handlungsorientierung
- Subjekt als denkendes autonomes Wesen ist eine Illusion
- Hinwendung zu einer Ästhetisierung des Lebens
- Wahrheit als partikuläres Wahrheitsinteresse
- Pluralität der Lebensformen
- Frage nach der antiuniversalistischen Selbstbestimmung der Individuen

4.3.2 Das Subjekt im Feld der diskursiven Praxis bei Foucault

Ob Foucault in der Tradition von Nietzsche zu sehen ist, wie Habermas (1988) meint, wird wohl immer umstritten bleiben, doch zweifelsohne teilt Foucault einige Prämissen von Nietzsches Philosophie. So kann sich Foucault doch zu den antiuniversalistischen Aufklärern

zählen, indem er, von Anfang an, die universalistische Tradition der Vernunfttheorien kritisiert, die auf einer universalistischen Idee des Subjekts gründen (Kögler, 2004). Dementsprechend steht bei Foucault in seinem gesamten Werk immer eine Theorie des Subjekts im Mittelpunkt, jedoch verschiebt sich die Forschungsperspektive fortwährend, sodass sich scheinbar keine in sich geschlossene Theorie des Subjekts festlegen lässt. Vielleicht zeigt sich der Schlüssel zu einer Theorie des Subjekts von Foucault, indem man seine Intentionen und Absichten freilegt. Leider finden sich recht wenige Anhaltspunkte für sein Interesse am Subjekt in den Monografien, man muss vorwiegend auf seine in Interviews getätigten Aussagen zurückgreifen, wo er bestätigt, dass sein umfassendes Thema das Subjekt ist. Wie er selbst ausführt, gibt es in seinem Lebenswerk drei Phasen, mit einer unterschiedlichen Perspektive auf das Subjekt. In der ersten Phase hat Foucault die Objektivierungsformen untersucht, die den Menschen zum Subjekt machen. In der zweiten Phase stehen die Praktiken im Zentrum, die das Subjekt umgeben, in sich teilen oder unterscheiden, sodass letztlich das Subjekt zum Objekt wird. In der letzten Phase beschäftigt sich Foucault damit, eine Praxisform auszuarbeiten, wie der Mensch sich selbst wieder als Subjekt begreifen kann (Foucault, 2005, S. 240). Im Folgenden möchte ich kurz auf diese Phasen nochmals eingehen, weil sie, wie ich meine, wertvolle und interessante Ausführungen zum Thema des Subjekts darstellen.

Bereits recht früh formulierte Foucault seine Aufklärungskritik am Vernunftsubjekt und dessen Konstituierung des Subjekts als Subjekt mit universellen Denk- und Vernunftregeln. Die Aufklärung konstituiert ein Subjekt, indem dieses als vernunftbegabtes Wesen absolut gesetzt und zur Natur des Menschen erklärt wird. Die Absolutsetzung der Vernunft funktioniert freilich nur, wenn man das Gegenteil der Vernunft, den Wahnsinn, ausgrenzt und so eine Erfahrungsstruktur des vernünftig denkenden Subjekts aufbaut. Foucault kann damit zeigen, dass dem universellen Vernunftsubjekt eine Erfahrungsstruktur untersteht, die in ihren Erkenntnis- und Verhaltensmöglichkeiten wesentlich eingeschränkt ist. Foucault lehnt damit die Universalität des Vernunftsubjekts ab und versucht zu zeigen, wie sich dieses Subjekt erst infolge der Episteme der Aufklärung entwickeln konnte. „Die Episteme ist nun genau jene historisch und kulturell wandelbare Erkenntnisstruktur, die bestimmte Erfahrungen möglich werden lässt“ (Kögler, 2004, S. 37). So kann dann die Formierung des Vernunftsubjekts nur mehr in einer geschichtlichen Dimension als Ergebnis von historisch spezifischen Erfahrungsstrukturen begreifbar werden, das mit bestimmten Wissensformationen verknüpft ist. Der Zentrierung des Subjekts als ein unabhängiges Erkenntnissubjekt und als ein autonomes Handlungssubjekts muss daher jegliche Absage erteilt werden. So versucht Foucault zu zeigen, wie in den jeweiligen Diskursen ein bestimmtes Wissen hervorgebracht wird und so gerade im Zeitalter der Aufklärung

die Konstituierung des autonomen Subjekts nur im Kontext der Diskurse und der Wissensformationen betrachtet werden kann. Die Diskurse sind ein System von Aussagen, die die Konstitution bestimmter Erfahrungsgegenstände und Theorieperspektiven in sich tragen. So kann nur etwas als „wahr“ gelten, wenn man sich innerhalb des Aussagensystems der Diskurse bewegt (Kögler, 2004, S. 36). Der Mensch als Subjekt ist aus den dieser historisch-spezifischen Diskursformationen der Aufklärung hervorgegangen und auf diese Weise kann Foucault das Subjekt auf dessen Entstehungsbedingungen dekonstruieren. Die Konstituierung des Subjekts als solches sieht Foucault daher in den Verkoppelungen von Diskursordnungen; das Subjekt ist als ein Produkt der Diskursordnungen zu verstehen.

In der nächsten Phase widmet sich Foucault vor allem dem Willen zur Wahrheit, d.h. auf welche Weise verschiedene Wissensformen mit Macht verbunden sind. Anlehnend an Nietzsche entwirft Foucault das Programm einer Genealogie der komplexen Verhältnisse von Wissen und Macht. Foucault geht davon aus, dass die „Ideen“ und „Wahrheiten“, die an die Diskursordnungen gebunden sind, mit spezifischen Machtverhältnissen einhergehen. Denn wenn Diskurse andere Erfahrungsstrukturen ausgrenzen (Beispiel: Vernunft – Wahnsinn, Wahr-Falsch, Erlaubtes – Verbotenes), dann sind das spezifische Machtverhältnisse. Foucault will damit zeigen, dass das Subjekt durch die Macht-Wissensbeziehung der Praktiken geteilt oder von anderen unterschieden wird, sodass letztlich das Subjekt zum Objekt des Macht-Wissenskomplexes wird. Eng verknüpft mit den modernen Machtverhältnissen ist die Entwicklung der humanwissenschaftlichen Disziplinen, denn erst hier wird der Mensch dann unterschieden, in ein arbeitendes, sprechendes und lebendiges Subjekt. Die moderne Macht zielt vor allem auf den Körper des Individuums, indem sie normierend und disziplinierend durch ein Netz von Praktiken auf ihn einwirkt. Ganz anders als beispielsweise die kritische Theorie, die ihren Fokus auf die Diagnose eines „falschen“ Bewusstseins legt, untersucht Foucault die Mikrophysik der Macht, die vor allem auf die Disziplinierung des Körpers zielt und die Beziehungen zwischen den Individuen dezentral mit Macht durchzieht. Die Disziplinierung des Körpers kann nur einhergehen mit einem spezifischen Wissen über den Körper. Dieses Wissen über den Körper formiert sich vorwiegend in den Disziplinen der Humanwissenschaften, ohne die eine Objektivierung der Subjekte nicht denkbar wäre. So wird auch die vielfach zitierte These von Foucault verständlich wenn er davon spricht, dass Macht vor allem produktiv ist. Denn erst durch die Disziplinierung des Körpers als arbeitsfähiges Subjekt kann eine kapitalistische Wirtschaftsordnung überhaupt erst entstehen. Indem die Macht bis in die letzten Winkel der menschlichen Existenz vordringt, stellt sie ein reibungsloses Ablaufen der ganzen Maschinerie sicher; die Praktiken wirken bis ins letzte Detail der Disziplinierung. So scheint beispielsweise der

Kapitalismus ohne die Disziplinierungsmechanismen der Schule undenkbar (Foucault, 1977). Foucault arbeitet also auf eine andere Weise als Horkheimer und Adorno eine Dialektik der Aufklärung heraus. Beide diagnostizieren in der Moderne einen Prozess der Verdinglichung des Menschen, der den Ausgangspunkt in der Philosophie der Aufklärung genommen hat.

Allerdings gibt Foucault die Möglichkeit einer Emanzipation des Subjekts nicht auf und sucht in der letzten Phase seines Wirkens nach neuen Möglichkeiten zur Konstituierung des „selbstbestimmten“ Subjekts. Foucault versucht eine Praxis des Selbst auszuarbeiten, „man könnte das als eine asketische Praxis bezeichnen, wenn man Askese in einem sehr allgemeinen Sinne fasst, also nicht im Sinne einer Moral des Verzichts, sondern in dem eine Einwirkung des Subjekts auf sich selbst, durch die man versucht, sich selbst zu bearbeiten, sich selbst zu transformieren und zu einer bestimmten Seinsweise Zugang zu gewinnen“ (Foucault, 2005, S. 275). Das Subjekt erfährt hier also eine gewaltige Aufwertung und im Subjektivierungsprozess werden jetzt sogar Möglichkeiten eines praktisch realisierbaren Widerstands gesucht. Auf der Linie der abendländischen Moderne beschäftigt sich Foucault mit der Frage, ob ein potentiell *Andersleben* möglich ist, allerdings ohne in das Universalisierungsparadigma zurückzufallen. Deswegen ist Foucault bezüglich utopischer Intentionen, die Elemente einer Universalisierung von Normativität beinhalten, skeptisch und muss diese Modelle ablehnen. Die Möglichkeiten einer Praxis der Freiheit und des Widerstandes sieht Foucault vor allem in der subjektiven Erfahrungsdimension. Durch die Etablierung einer neuen Selbstbeziehung, mit der sich das Subjekt selbst erkennt und konstituiert, können alternative Praktiken der Lebensführung eingeführt werden. Es geht um die Herausbildung eines realen Subjekts, das sich im Kontext spezifischer Lebenspraktiken entfaltet. Foucault konzipiert eine existentiell-ethische Sicht auf das Subjekt, mit der es möglich ist, ein gutes Leben und eine selbstbestimmte Existenz mithilfe der Selbstführung zu begründen. Durch ein neues Verhältnis des Subjekts zu sich selbst, können Praktiken der Freiheit ausgearbeitet werden und den Macht-Wissensdispositiven entgegenwirken. Der Bezug auf die Handlungsorientierung nach universellen normativen Mustern wird damit ausgeschlossen. „Es existieren keine absolut anzuerkennenden Wahrheiten und Normen gewissermaßen >über< oder >außerhalb< der konkreten Lebenspraxis, sondern nur Anweisungen, praktische Ratschläge und mögliche Fingerzeige, die man sich bei Bedarf zunutze machen kann“ (Kögler, 2004, S. 162). Die Praxis des eigenen Lebens unterliegt somit nicht dem Zwang einer anderen Instanz, sondern muss nur gegenüber dem Selbst begründet werden. Das heißt im gleichen Maße auch, dass der Vorrang der Ethik gegenüber der Wissenschaft gegeben werden muss. Denn die Lebensführung des ethischen Subjekts kann nicht vom objektivierenden Wissen der Wissenschaften (insbesondere der Humanwissenschaften) unterworfen werden.

Letzten Endes zielt alles auf eine Ästhetisierung der menschlichen Existenz ab, es geht um den Willen, sich selbst zu konstituieren, sich zu verändern, sich zu transformieren, kurz um die ästhetische Selbstgestaltung der eigenen Existenz.

Lässt sich hier bei Foucault eine utopische Intention erkennen? Ich denke ja, auch wenn Foucault jede Einrichtung von allgemein verbindlichen universellen Normen ablehnt. So könnte man den späten Foucault als einen Denker mit einer antiuniversalistischen utopischen Intention bezeichnen. Zum einen geht Foucault deutlich vom normativen Ideal eines selbstbestimmten Lebens aus und zeigt, wie in der Praxis der Lebensführung ein solches gelingen könnte. Zum anderen besteht die Triebkraft, die eine alternative Lebensführung notwendig machen würde, in den bestehenden Machtverhältnissen der Moderne. Diese Beschreibung ist also keineswegs eine „neutrale“ Beschreibung von spezifischen Wissen-Machtverhältnissen, sondern zugleich gibt er die Konnotation mit, dass diese praktische Existenz nicht wünschenswert ist und verändert werden müsse.

4.3.3 Kontingenz des Selbst bei Rorty

Ein Vertreter des postmodernen Denkens ist der amerikanische Philosoph Richard Rorty, der sich vor allem gegen die traditionelle Subjektphilosophie und insbesondere der damit verbundenen Erkenntnisphilosophie richtet. „Vor etwa zweihundert Jahren fasste in der Vorstellungswelt Europas der Gedanke Fuß, dass die Wahrheit gemacht, nicht gefunden wird. [...] Diese Ausprägung politischen Denkens schiebt die Fragen nach dem göttlichen Willen und dem menschlichen Wesen beiseite und träumt von der Erschaffung einer neuen Spielart des Menschseins“ (Rorty, 1992, S. 21). Rorty meint damit, dass die Wahrheit nur durch die Sprache „gemacht“ wird und außerhalb der Sprache die Welt nicht erkannt werden kann. Das bedeutet natürlich nicht, dass es da „draußen“ in der Welt keine Wahrheit gibt, sondern soll einfach nur unsere begrenzten Erkenntnismöglichkeiten aufzeigen. Es gibt keine Kriterien, die anzeigen, welches Vokabular der Wahrheit am nächsten kommt, sondern wir müssen uns mit dem Gedanken anfreunden, dass die Welt sich gegenüber unserem Vokabular indifferent verhält. Daher müsse auch notwendigerweise die Subjektphilosophie scheitern, weil sie versucht, mit ihrem Vokabular dem Subjekt eine innewohnende Natur zu geben (Rorty, 1992, S. 27ff). So wie beispielsweise in der Erkenntnistheorie von Kant, der versucht, die Grenzen der Erkenntnismöglichkeiten und das Wesen und die Bedingungen der geistigen Tätigkeiten festzumachen. Rorty ist der festen Überzeugung, dass wir aufhören müssen, in der Welt eine tiefe Wahrheit zu suchen. „Da Wahrheit eine Eigenschaft von Sätzen ist, da die Existenz von Sätzen abhängig von Vokabularen ist und da Vokabulare von Menschen gemacht werden, gilt

dasselbe für Wahrheiten“ (Rorty, 1992, S. 49). Rorty geht also, beeinflusst von Nietzsche, von einem Relativismus der Wahrheit aus und muss daher die universalistischen Ideen der Aufklärung von einer Natur des Subjekts als eine in sich geschlossene Entität aufgeben. Wir müssen stattdessen unser eigenes Selbst selbst konstruieren und uns selbst mit unserem eigenen Vokabular neu beschreiben, statt uns die Vokabulare von Anderen vorgeben zu lassen. Wir müssen uns mit der Kontingenz des Selbst auseinandersetzen und uns dann sozusagen selbst erkennen, indem wir uns durch Neubeschreibung selbst erschaffen.

Die Kontingenz des Selbst begründet Rorty vor allem durch eine Rezeption von Freud (ganz anders als Marcuse), der das Subjekt entgöttert hat. Freud zeigt uns, dass unser eigenes Bewusstsein eine Folge von Kontingenzen ist, indem er den Ursprung der Kontingenzen bis in die frühkindlichen Erfahrungen zurückverfolgte. So konnte Freud eindrucksvoll zeigen, dass das Ich nicht durch ein zentrales Prinzip strukturiert ist, sondern von Kontingenzen durchdrungen ist. „Platons und Kants Vorstellung von Vernünftigkeit kreist um die Idee, dass wir besondere Handlungen unter allgemeine Prinzipien stellen müssen, wenn wir moralisch sein sollen. Freud hält dafür, dass wir zum Besonderen zurückkehren müssen [...]. Er meint, dass wir erst dann etwas aus uns machen können, [...] dass uns erst dann in der Gegenwart Selbstachtung gelingen kann, wenn wir entscheidende idiosynkratische Kontingenzen in unserer Vergangenheit dingfest machen“ (Rorty, 1992, S. 68). Erst wenn wir die Kontingenz des Selbst akzeptieren, dann erst ist der Weg für die Neubeschreibung mit unserem eigenen Vokabular offen. So müssen alle Versuche, dem Subjekt eine universelle Vernunft zu unterstellen scheitern, weil das Selbst nur aus seiner eigenen Besonderheit zu verstehen ist. Dem Einzelnen kann etwas als wichtig erscheinen, was aber für die gesamte Gesellschaft als sinnlos oder unwichtig erachtet wird.

Rorty nennt diejenigen Menschen, die erkennen, dass ihre Sprache, Gewissen und Moral von Kontingenzen durchdrungen sind und die Fähigkeit erworben haben, ihrem eigenen Selbst durch Neubeschreibung eine Identität zu geben, liberale Ironikerinnen (Rorty verwendet hier die weibliche Form, um sich von traditionellen Ironiekonzepten zu distanzieren). Mit Ironikerinnen meint Rorty diejenigen Menschen mit der Position: „nie ganz dazu in der Lage, sich selbst ernst zu nehmen, weil immer dessen gewahr, dass die Begriffe, in denen sie sich selber beschreiben, Veränderungen unterliegen; immer im Bewusstsein der Kontingenz und Hinfälligkeit ihrer abschließenden Vokabulare, also auch ihres eigenen Selbst“ (Rorty, 1992, S. 128). Ironikerinnen versuchen durch Sprachspiele mit sich selbst zu spielen und sich ständig neu zu erschaffen, um das beste mögliche Selbst hervorzubringen.

So stellt sich an diesem Punkt nun die Frage, was die Gesellschaft insgesamt zusammenhalten würde, wenn die Menschen sich nur mehr als liberale Ironikerinnen betrachten würden? In der Tat kann Rorty diese Frage nicht mit allgemeinen moralischen Prinzipien oder dem rationalen Vermögen des Menschen beantworten. Die Antwort findet Rorty in der gemeinsamen Schmerzempfindlichkeit der Menschen, die den sozialen Leim einer Solidarität bilden soll. Gemeinsam sind allen Ironikerinnen der Schmerz und die Demütigung, wenn eine Neubeschreibung des Selbst durch ein anderes veraltetes Vokabular verhindert wird. In positiver Weise formuliert, kann Solidarität als die „Hoffnung, dass die eigene Welt – die kleinen Dinge ringsum, die wir in unser abschließendes Vokabular eingesponnen haben -, nicht zerstört werde“ (Rorty, 1992, S. 158), gesehen werden. Nur dann kann die Freiheit für jeden garantiert werden; die Freiheit sich selbst durch Neubeschreibung zu erschaffen.

Ähnlich wie bei Foucault, versucht auch Rorty ein neues Verhältnis zum Selbst zu finden. Auch hier ist eine utopische Intention zu finden, die zwar universelle Maßstäbe ablehnt, aber im Gegensatz dann eine postmoderne, relativistische Utopie ausarbeitet. Allerdings geht Rorty doch etwas weiter als Foucault und versucht das Konzept der Selbsterschaffung mit einem politisch-liberalen Modell zu ergänzen. Denn nur einzig und allein durch die Einrichtung der Gesellschaft nach liberalen Prinzipien, kann sich die liberale Ironikerin entfalten.

4.4 Zusammenfassung

Obwohl nur ich nur kurz auf die einzelnen Subjektkonzeptionen eingehen konnte, so hoffe ich doch gezeigt zu haben, dass es unterschiedlichste Konzepte gibt, die meist tief in der Philosophie verwurzelt sind. Eine kritische Soziologie muss sich zweifellos mit der Thematik auseinandersetzen, was denn überhaupt ein „befreites“ Subjekt ist, ob dieses Ideal überhaupt anzustreben ist und auf welchen Weg die „Befreiung“ gelingen kann.

Im obigen Kapitel wurden darauf unterschiedliche Antworten gefunden. Die Hegelsche Idee der Intersubjektivität konzentriert sich dabei nicht nur auf das Subjekt als solches, sondern betrachtet das Subjekt als eine dialektische Entität. Einerseits ist das Subjekt etwas Besonderes, aber auf der anderen Seite doch ein Teil des Ganzen. Der intersubjektivitätstheoretische Ansatz kann daher das Subjekt nicht zu einem Träger bloßer psychologischer Eigenschaften oder Merkmalen reduzieren (wie es die Naturrechtsphilosophie gemacht hat), sondern sieht das Subjekt immer in seiner Stellung zum Ganzen. Allen intersubjektiven Konzepten gemeinsam, ist die Auffassung, dass das Subjekt nur durch Interaktion mit den übrigen Gesellschaftsmitgliedern

zu einer vollständigen Identität kommen kann. Für Mead ist eine gelingende Interaktion überhaupt die Voraussetzung für die Herausbildung eines eigenständigen Bewusstseins und die Entwicklung zu einem moralischen Wesens. Das Subjekt kommt nicht bereits mit einem Bewusstsein auf die Welt, sondern dieses kann sich erst im Austausch mit Anderen bilden. Damit ergibt sich ein weiteres wesentliches Merkmal der intersubjektiven Theorien, nämlich die Einbettung in einen historischen Prozess. Weil die Interaktionsformen keineswegs ahistorischer Natur sind, so ist die Herausbildung des Bewusstseins an den historischen Kontext gebunden.

Die intersubjektiven Theorien sind aber in sich keineswegs homogen. Honneth versucht eine normativ gehaltvolle Gesellschaftstheorie zu gründen, in der der Kampf um Anerkennung in den Mittelpunkt gestellt wird. Die Triebkraft hinter dem Kampf um Anerkennung ist dabei der (un)bewusste Wunsch der Subjekte von den Interaktionspartnern anerkannt zu werden. Damit gibt Honneth auch eine Idee des guten Lebens vor, das auf einen sittlichen Zustand basiert, in dem vollständige Anerkennungsverhältnisse realisiert sind.

Habermas gibt der Idee von Mead eine kommunikationstheoretische Wende. Habermas sucht dabei nach Verfahrensregeln, die eine ungezwungene Kommunikation ermöglichen. Denn nur in der freien Kommunikation können sich die Subjekte vollständig und unverzerrt verständigen und sich dem Anderen mitteilen. Habermas sieht sein utopisches Moment selbst in der Idee einer unversehrten Intersubjektivität, d.h. in der Schaffung von Bedingungen, die jedem Subjekt die ungehinderte Teilnahme am Willensbildungsprozess ermöglichen.

Ganz anders als im intersubjektivitätstheoretischen Konzept ist das Subjekt bei Freud zu denken. Für Freud ist das Subjekt in seinem „Naturzustand“ eher ein wildes, triebhaftes Wesen, das versucht seine Bedürfnisse, nach dem Prinzip der Lust, unmittelbar zu befriedigen. Die Kulturentwicklung ist daher nur um den Preis einer Unterdrückung des triebhaften Lustempfindens möglich. Freud steht daher der Idee einer Befreiung des Subjekts äußerst skeptisch gegenüber und bezweifelt sogar die Glücksfähigkeit des Menschen. Für Freud ist die Sozialisation ein Vorgang der Unterdrückung (ganz im Gegensatz zum intersubjektivitätstheoretischen Ansatz), denn dabei wird gelernt, dass eine unmittelbare Befriedigung nicht möglich ist. Gerade deshalb ist es verwunderlich, dass Marcuse in der psychoanalytischen Terminologie jenen Ansatz für die „Befreiung und Befriedung“ des menschlichen Daseins findet. Marcuse historisiert das psychoanalytische Subjekt und postuliert damit die Veränderung der Triebstruktur in geänderten gesellschaftlichen Verhältnissen. Marcuse geht davon aus, dass die Überwindung der kapitalistischen Gesellschaft auch mit einer Änderung der Natur des Menschen einhergeht. Für Marcuse besteht die Befreiung darin, wieder

die „wahren“ Bedürfnisse des Subjekts zurückzugewinnen und durch Befriedigung zu einer Befriedung des menschlichen Daseins zu kommen. Die Position Marcuses beinhaltet somit ein besonders starkes normatives Moment, denn er beansprucht genau zu wissen, welche Bedürfnisse „falsch“ und welche „richtig“ sind. Man könnte Marcuse daher ohne weiteres entgegenstellen, dass er, entgegen seiner Intention, wiederum ein autoritäres Gesellschaftskonzept entwirft. Die utopische Intention endet bei Marcuse, so könnte man mit Popper sprechen, wiederum in einem totalitären Konzept, das für sich zu wissen scheint, was richtig ist und was falsch ist.

Ausgehend von der antiuniversalistischen Strömung durch Nietzsche wurde das Subjekt in der soziologischen Theorie der Postmoderne radikal dekonstruiert. Das vernunftbegabte Subjekt erscheint aus dieser Perspektive nur als eine Illusion. Jedem universalistischen Denken wird eine Absage erteilt, denn dahinter stecken nichts anderes als spezifische Machtverhältnisse. Die utopische Intention der Postmoderne besteht in der Entfaltung der Subjektivität und Individualität, ohne Bevormundung von Außen. Es geht um die selbstständige „Neuerschaffung“ des Subjekts, ohne Einwirkung von „außen“. Der späte Foucault richtet daher sein Interesse auf eine ästhetische Selbstgestaltung der eigenen Existenz. Es gilt zu sich selbst ein praktisch-moralisches Verhältnis zu finden. Für Rorty besteht die utopische Intention, in der Einrichtung von gesellschaftlichen Institutionen, die eine radikale Individualisierung zulassen. Auf diese Weise soll der Raum für die Selbsterschaffung durch die Erfindung eines neuen Vokabulars gefunden werden.

5 Vernunft, Rationalität und Gesellschaftskritik

Das Thema der Vernunft spielt nicht nur in der Philosophie, sondern auch in der Soziologie eine große Rolle. Die Soziologie muss sich daher mit den philosophischen Konzepten der Vernunft auseinandersetzen, wenn sie eine Handlungstheorie ausarbeiten will. Was ist vernünftiges Handeln? Ist rationales Handeln in gleicherweise vernünftig?

Eine kritische Soziologie muss sich intensiv mit der Vernunft- bzw. Rationalitätsproblematik beschäftigen, denn die Ausarbeitung eines Vernunftkonzeptes ist die normative Basis für die Gesellschaftskritik, wenn es darum geht, alternative vernünftige Handlungsorientierungen aufzuzeigen. Eine wesentliche Frage, die damit verbunden ist, an welchen Orten die Vernunft überhaupt angelegt und aufzufinden ist bzw. auf welche Weise Vernunft hergestellt wird. Es liegt auf der Hand, dass es darauf unterschiedliche Antworten gibt. Somit wird klar, dass Vernunftauffassungen immer einen normativen Kern beinhalten; es gibt kein „wertneutrales“ Vernunftkonzept. Daher möchte ich im folgenden Abschnitt zeigen, welche vielfältigen Vernunftauffassungen es in der soziologischen Theorie gibt, aber möchte gleichzeitig die normativen Implikationen herausarbeiten, die in den jeweiligen Konzepten integriert sind.

Ich beginne mit der Darstellung von Marcuses Kritik an der technologischen Rationalität. Anschließend setze ich mich mit der Idee einer kommunikativen Vernunft von Habermas auseinander und zum Abschluss gehe ich auf die Pluralisierung der Vernunft durch die postmoderne Theorietradition ein.

5.1 Die Irrationalität der technologischen Rationalität

Eine kritische Soziologie mit utopischer Intention muss vor allem auch Gründe vorbringen, warum eine bestehende Gesellschaft verändert werden soll. Die Tradition der Kritischen Theorie diagnostiziert in der Moderne eine Gesellschaftsordnung, die das Individuum deformiert statt Möglichkeiten zur Selbstverwirklichung bereitstellt. Insbesondere in der Kritischen Theorie von Marcuse findet sich eine Abrechnung mit Karl Marx, der die Hegelsche Philosophie auf eine materielle Basis gestellt hat. Marcuses Ziel zeigt eindeutig auf die Überwindung einer materialistischen Philosophie, ohne jedoch das marxistische Denken vollständig fallen zu lassen. Vielmehr tritt Marcuse wieder für eine stärkere Integration des Hegelschen Denkens in die

soziologische Theorie ein. Deshalb könnte man durchaus sagen, dass Marcuse einen Hegelianischen Marxismus vertritt.

Die ursprünglich kritischen Ideen der Aufklärung wie Gedanken-, Rede- und Gewissensfreiheit haben eben ihre kritische Kraft in dem Maße verloren, wie ihre Ideen institutionalisiert worden sind (Marcuse, 2005, S. 21). Marcuse stellt die These auf, dass es in der fortgeschrittenen Industriegesellschaft eine Verschränkung von Herrschaft mit der Technik und den Wissenschaften gibt. Es entsteht ein eindimensionales Denken, das den Menschen „falsche“ Bedürfnisse aufzwingt und das Bewusstsein manipuliert. Das herrschende System ist von einer Rationalität durchdrungen, die jegliches alternatives Denken der Individuen beschneidet und verunmöglicht. Der technologische Produktionsapparat unterwirft das Subjekt als ein arbeitendes Subjekt und verdinglicht das Subjekt, indem das arbeitende Subjekt an die technische Produktion gebunden wird.

Die Verdinglichungsthese besagt, dass das einzelne Subjekt im maschinellen Produktionsprozess nur mehr als ein kleines Rädchen in einer großen Maschinerie eingeordnet ist und der Produktionsprozess dem Subjekt eine einförmige Verhaltensweise aufzwingt. Allerdings wird dem Subjekt seine Individualität nicht nur im Produktionsprozess beraubt, sondern auch im riesigen Verwaltungsapparat, den die modernen Gesellschaften aufgebaut haben (Salamun, 2001, S. 156ff). Möglich geworden ist der Aufbau eines Verwaltungsapparates und des Produktionsprozesses erst durch die Praxis der technologischen Rationalität. Die technologische Rationalität als Herrschaftsideologie sorgt sich nun nicht mehr um ein humanes Dasein, sondern verfolgt nur mehr den eigenen Zweck: der Aufrechterhaltung des Herrschaftsapparates, der von der technologischen Rationalität durchzogen ist (Marcuse, 2005, S. 159ff). Die technologische Rationalität etabliert eine objektive Ordnung der Dinge, an die das Individuum nun gebunden ist. Marcuse diagnostiziert eine Rationalisierung der Ausbeutung der Menschen, die sich mit der Verwissenschaftlichung aller Lebensbereiche durchsetzen konnte. „Die Gesellschaft reproduzierte sich in einem wachsenden technischen Ensemble von Dingen und Beziehungen, das die technische Nutzbarmachung der Menschen einschloß, [...] der Kampf ums Dasein und die Ausbeutung von Mensch und Natur wurden immer wissenschaftlicher und rationaler“ (Marcuse, 2005, S. 161). Die technische Rationalität der Wissenschaft erzeugt ein Moment der sozialen Kontrolle, mit der die Subjekte in die objektive Ordnung der Dinge eingefügt und manipuliert werden. „Die Quantifizierung der Natur, die zu ihrer Erklärung in mathematischen Strukturen führte, löste die Wirklichkeit von allen immanenten Zwecken ab und trennte folglich das Wahre vom Guten, die Wissenschaft von der Ethik“ (Marcuse, 2005, S. 161). Werte und Ideen stehen außerhalb der objektiven Wissenschaften, weil sie sich einer objektiven

Prüfung entziehen und so trennte sich die wissenschaftliche Methode von allem was nicht objektiv betrachtet werden kann. Die wissenschaftliche Methode entwickelte die Instrumente und Begriffe zur zunehmenden Beherrschung der Natur, aber in gleicher Weise auch die Erkenntnisse zur Herrschaft des Menschen über den Menschen.

Verkörpert sieht Marcuse die wissenschaftliche Methode und den daraus hervorgehenden Charakter der Instrumentalisierung vor allem in der Wissenschaftstheorie des Positivismus. Marcuse charakterisiert den Positivismus mit drei Merkmalen: 1) die Bestätigung des erkennenden Denkens durch die Erfahrung von Tatsachen 2) Orientierung am exakten Modell der Naturwissenschaften 3) der Glaube, dass Fortschritt der Erkenntnis von dieser Orientierung abhängt (Marcuse, 2005, S. 186). Mit der Orientierung der Wissenschaften an den Positivismus wird alles, was nicht nach dem Modell der naturwissenschaftlichen Methode überprüfbar ist, als Metaphysik, Idealismus, Transzendentalismus, etc. aus den Wissenschaften entfernt. So konnten sich in der geschichtlichen Entwicklung der Industriellen Gesellschaft die positiven Begriffe durchsetzen; das Nicht-Positive wurde aus den Begriffen beseitigt. Die Begriffe erhalten einen affirmativen Charakter, die nur jenes bezeichnen können, was sich innerhalb der Gesellschaft befindet. Die Sprache wird dem herrschenden Zustand unterworfen, weil die Begriffe bloß die gegebenen Tatsachen bezeichnen und alternative Denkweisen oder Sinngehalte eliminiert werden. Auf diese Weise wird auch die Sprache operationalisiert und bezeichnet nur mehr jenes, was tatsächlich gegeben ist (Marcuse, 2005, S. 186ff).

Aufgrund seiner Kritik der technologischen Rationalität hat Marcuse schon einen Weg der „Befreiung“ aus dem repressiven Daseins vorgezeichnet. Das Subjekt muss sich aus der Verdinglichung befreien und sich wieder zu einem historischen Subjekt im Kampf um sein eigenes Dasein in der Natur machen. Gelingen kann dieser Prozess, indem man die eindimensionalen Verhaltens- und Denkmuster wieder in die Zwei(Mehr-)dimensionalität zurückführt und die gesellschaftlichen Lösungsvorschläge wieder an den eigenen Erfahrungshorizont der historischen Subjekte rückkoppelt. So kann in gleicher Weise die technologische Vernunft als eine Ideologie der Herrschaft und der Repression enthüllt werden, indem die Begriffe durch Negation wieder mit einem überschüssigen Sinngehalt aufgeladen werden. Ein kritisches Denken entschlüsselt die technologische Rationalität als Herrschaftsform und streicht dadurch ihre Irrationalität hervor. Denn der technologische Entwicklungsstand würde ein befriedetes Dasein der Menschen, ohne Herrschaft erlauben. „Das kritische Denken ist bestrebt, den irrationalen Charakter der bestehenden Rationalität (der immer offenkundiger wird) und die Tendenzen zu bestimmen, die diese Rationalität dazu veranlassen, ihre eigene Transformation hervorzubringen“ (Marcuse, 2005, S. 238). Daraus geht eine neue Idee der

Wissenschaft und Vernunft hervor. Die Wissenschaft kann sich nun jenen Zwecken widmen, die über die Nützlichkeit hinausgehen, d.h. sie findet ihren Ort jenseits der Herrschaft und Repression. Wenn sich die wissenschaftlichen Begriffe wieder aus ihrer Eindimensionalität befreien können, dann können sie sich vollends um die Gestaltung der Lebensbedingungen eines befriedeten und freien Daseins des Menschen kümmern.

Marcuse geht es also vor allem um eine qualitative Umwandlung der Vernunft, allerdings scheint es ihm Schwierigkeiten zu bringen, die Idee einer neuen Vernunft auszuformulieren. Zentral scheint aber zu sein, dass dem Logos der Technik das Ziel der Befriedung des menschlichen Daseins untergeordnet werden soll. So stellt die technologische Entwicklung eine Vorbedingung für die Befreiung dar, weil damit im Kampf mit Natur und Gesellschaft keine mühselige Arbeit mehr notwendig ist. Der technische Stand der Produktion kann mühelos und ohne körperliche Tätigkeit die Grundbedürfnisse der befreiten Subjekte befriedigen. Ich denke, dass Marcuse eine nicht zu unterschätzende Frage aufwirft: Gibt es eine materialistische Voraussetzung zum Glück bzw. zur Selbstverwirklichung?

5.2 Kommunikative Vernunft als normative Basis der Gesellschaftskritik

Wenngleich Habermas in der Tradition der kritischen Theorie zu verorten ist, so versucht er doch das Programm einer emanzipatorischen Sozialwissenschaft auf ganz neue Fundamente zu stellen. Habermas beschäftigt sich intensiv mit seinen Vorgängern, jedoch formuliert er gleichzeitig auch eine Metakritik an der Kritischen Theorie. Der Hauptvorwurf besteht zweifellos darin, dass sich die Vernunftkritik von Horkheimer und Adorno in einen „performativen Widerspruch“ verwickelt. „Vernunft hat sich, als instrumentelle, an Macht assimiliert und dadurch ihrer kritischen Kraft begeben - das ist die letzte Enthüllung einer auf sich selbst angewandten Ideologiekritik. Diese beschreibt allerdings die Selbstzerstörung des kritischen Vermögens auf paradoxe Weise, weil sie im Augenblick der Beschreibung noch von der totesagten Kritik Gebrauch machen muss“ (Habermas, 1988, S. 144). Adorno und Horkheimer verzichten in gänzlicher Weise auf die Suche nach einem Ausweg aus dieser Aporie und können so erst recht nicht ihre normativen Implikationen zum Ausdruck bringen. Habermas' Kritik impliziert, dass eine Gesellschaftstheorie die Fähigkeit haben sollte, ihre eigene normative Basis zu explizieren. Den gleichen Vorwurf richtet Habermas übrigens auch an Foucaults Machttheorie (Habermas, 1988).

Ein weiterer Kritikpunkt an der Kritischen Theorie bezieht sich auf die Verwendung des Begriffes der Rationalisierung, der vor allem die Institutionalisierung des instrumentellen Handelns als politische Herrschaft meint. Habermas kritisiert die These von Marcuse, der zufolge eine „Verschmelzung von Technik und Herrschaft, Rationalität und Unterdrückung“ diagnostiziert wird (Habermas, 2003, S. 54). Wie schon im vorigen Kapitel gezeigt, schließt Marcuses Emanzipationsverständnis eine Revolutionierung von Wissenschaft und Technik mit ein, d.h. es sollte eine neue Wissenschaft gegründet werden, die an einen neuen Erfahrungszusammenhang gekoppelt ist. Habermas meint, dass Marcuses Idee einer neuen Wissenschaft an die jüdische und protestantische Mystik gebunden wäre.

Habermas sieht den Rationalisierungsbegriff, den die kritische Theorie verwendet, als einseitig und verkürzt an, weil dieser hauptsächlich die Verschmelzung von instrumenteller Vernunft mit Herrschaft diagnostiziert. Angeregt durch Marcuses Idee eines neuen Erfahrungszusammenhangs, der an eine neue Idee der Vernunft gekoppelt ist, erhält Habermas die Idee einer Reformulierung des Bezugssystems der Rationalisierung (Habermas, 2003, S. 60).

Habermas entwirft nach dem Kantschen Vorbild eine Theorie der allgemeinen Vernunft. Aber anders als Kant lotet Habermas die Grenzen und Bedingungen der Vernunft nicht mehr nach dem Paradigma des Bewusstseins aus, sondern versucht, nach dem Meadschen Vorbild, die allgemeine Vernunft im intersubjektiven Lebenszusammenhang aufzufinden, die er kommunikative Vernunft nennt. Wie bereits erörtert, nimmt nun die Intersubjektivität eine Vorrangstellung gegenüber dem Subjekt ein, d.h. die Konstituierung des Subjekts kann erst im intersubjektiven Zusammenhang erfolgen (Hetzl, 2001, S. 250ff).

Die kommunikative Vernunft wird bei Habermas prozedural gesehen, d.h. über Prozeduren, wie mit Wissen umgegangen wird. Jeder essentialistische Begriff, der das Vernunftvermögen an psychologische „Eigenschaften“ des Subjekts festmachen will, wird daher abgelehnt. Rational ist eine Äußerung, Handlung, Lebensform, etc. nur, wenn damit ein Geltungsanspruch einhergeht, der begründet und kritisiert werden kann. Der Geltungsanspruch kann aber niemals von der Person, welche die Äußerung getätigt hat, selbst begründet werden, sondern zur Einlösung und Begründung des Geltungsanspruchs einer Äußerung braucht es immer den intersubjektiven Austauschprozesses, der die Begründung des Geltungsanspruchs auch potentiell verwerfen kann. Vernunft muss daher erst im Verfahren „hergestellt“ werden und ist potentiell in den intersubjektiven Sprachprozessen eingeschrieben. Durch die Erstellung von Verfahrensregeln und Bedingungen kann sich im verständigungsorientierten Handeln die kommunikative Vernunft erst entfalten und so ein reflexiver Umgang des Wissens durch die intersubjektive Praxis

gewährleistet werden. Gleichzeitig ist im Prozess der Verständigung auch die gewaltlose und herrschaftsfreie Kommunikation eingeschrieben, weil der Zwang des besseren Arguments vom Sprecher unabhängig ist. „Wohl kann ein Einverständnis objektiv erzwungen sein, aber was ersichtlich durch äußere Einwirkung oder Anwendung von Gewalt zustande kommt, kann subjektiv nicht als Einverständnis zählen. Einverständnis beruht auf gemeinsamen Überzeugungen“ (Habermas, 1995a, S. 387).

Analog zur kommunikativen Vernunft bestimmt Habermas das kommunikative Handeln. „Im kommunikativen Handeln sind die Beteiligten nicht primär am eigenen Erfolg orientiert; sie verfolgen ihre individuellen Ziele unter der Bedingung, dass sie ihre Handlungspläne auf der Grundlage gemeinsamer Situationsdefinitionen aufeinander abstimmen können. Insofern ist das Aushandeln über Situationsdefinitionen ein wesentlicher Bestandteil der für kommunikatives Handeln erforderlichen Interpretationsleistungen“ (Habermas, 1995a, S. 385). Die intersubjektive Verständigung setzt zwischen den Handelnden immer schon eine gemeinsame Situationsdefinition voraus, damit eine gemeinsame Handlungsorientierung überhaupt erfolgen kann. Wenn diese aber nur unzureichend gegeben ist, dann muss vor dem eigentlichen Akt der Verständigung eine gemeinsame Situationsdefinition ausgehandelt werden. Wie man hier deutlich erkennen kann, beschränkt sich bei Habermas der Handlungsbegriff nicht nur auf ein zweckrationales Handeln, sondern er weitet den Handlungsbegriff auf die aktive Gestaltung, Transformation und Interpretation einer gemeinsamen Welt aus.

Die Handlungstheorie verbindet Habermas mit einem zweistufigen Konzept der modernen Gesellschaft, das den eigentlichen Kern seiner Gesellschaftstheorie bildet. Im Zuge des Prozesses der Ausdifferenzierung in der sozialen Entwicklung haben sich zwei Sphären herausgebildet, die entsprechend unterschiedliche Handlungsorientierungen aufweisen. Erstens, die Sphäre der Lebenswelt, in dessen Horizont sich die kommunikativ Handelnden immer schon bewegen und als Komplementärbegriff zum kommunikativen Handeln gelten kann. Wie schon oben hingewiesen, speichert die Lebenswelt auch Interpretationsleistungen von früher getätigten Verständigungsprozessen. Die strukturellen Komponenten der Lebenswelt können sich durch das kommunikative Handeln reproduzieren und bilden sich aus Kultur (kulturelle Reproduktion), Gesellschaft (soziale Integration) und Person (Sozialisation). Genauer ausgedrückt: „Die symbolischen Strukturen der Lebenswelt reproduzieren sich auf dem Wege der Kontinuierung von gültigem Wissen, der Stabilisierung von Gruppensolidarität und der Heranbildung zurechnungsfähiger Akteure“ (Habermas, 1995b, S. 209).

Der Lebenswelt stellt sich in der modernen Gesellschaft das System gegenüber, das mit seinen Subsystemen für die materielle Reproduktion sorgt. In hochdifferenzierten Gesellschaften wirken die Systeme entlastend, indem sie Steuerungsmedien zur Handlungsorientierung herausbilden. Habermas identifiziert in der modernen Gesellschaft zwei wesentliche Subsysteme: 1) Wirtschaft mit Steuerungsmedium Geld und 2) Verwaltung mit Steuerungsmedium Macht. „Entsprachlichte Kommunikationsmedien wie Geld und Macht verknüpfen Interaktionen in Raum und Zeit zu immer komplexeren Netzen, ohne dass diese überschaut und verantwortet werden müssten“ (Habermas, 1995b, S. 275).

Durch die Einführung des zweiteiligen Gesellschaftsschemas kann Habermas das Thema der Rationalisierung neu aufnehmen, sodass er annehmen kann, dass Rationalisierung per se nicht mehr unbedingt mit einer technologischen Herrschaft über die Subjekte verknüpft ist. Habermas plädiert für eine scharfe Trennung zwischen der Rationalisierung der Lebenswelt einerseits und der Entstehung von Subsystemen wie der Wirtschaft und Verwaltung andererseits. So muss Habermas aufgrund seiner Idee einer allgemeinen Vernunft sogar eine Rationalisierung der Lebenswelt durch das kommunikative Handeln begrüßen, weil dadurch die Entfaltung der kommunikativen Vernunft gewährleistet wird. Daraus schöpft Habermas die Hoffnung, dass die Moderne in sich das Potential der Selbstvergewisserung trägt, um aus eigener Kraft die Fehlentwicklungen der Moderne zu korrigieren. Man sieht hier die Zuversicht von Habermas, die der Kritischen Theorie größtenteils gefehlt hat.

Habermas schafft mit der Ausarbeitung einer allgemeinen kommunikativen Vernunft die normative Basis für eine Gesellschaftskritik. Dadurch kann er sagen, dass sich die ausdifferenzierende Lebenswelt und die Subsysteme (Wirtschaft, Verwaltung) in der Moderne zunehmend entkoppeln. Die Systemimperative kolonialisieren sich in den Verständigungsprozessen der Lebenswelt, sodass es einen pathologischen Effekt auf die symbolische Reproduktion der Lebenswelt gibt. Habermas liefert mit der These der Kolonialisierung der Lebenswelt durch Systemimperative eine Neuformulierung der Verdinglichungsthese. Die Organisation der Systeme brauchen keine Konsensfindung über Geltungsgrundlagen mehr, sondern die Organisationsmitglieder handeln nach vorgegebenen Regeln der Steuerungsmedien. Die Tauschwerte werden zur Handlungsorientierung der Subjekte.

Dieser Modernisierungstendenz gilt es sich entgegenzustellen und es muss die Aufgabe der Moderne sein, das Kritikpotential wieder aus sich selbst heraus herzustellen. Habermas findet das Kritikpotential in der kommunikativen Vernunft, die bereits in der Sprache angelegt ist. Es

gilt ein „Gegengewicht“ zu den Imperativen der Subsysteme herzustellen, die bereits die Lebenswelt kolonialisiert haben. Es gibt nur mehr wenige Lebensbereiche, die nicht mehr durch abstrakte Steuerungssysteme mediatisiert sind. Habermas kann aber kaum einen Weg vorzeigen (außer dem Kritikpotential der kommunikativen Vernunft), wie die Systeme und die Lebenswelt im „richtigen“ Gleichgewicht koexistieren können. Jedoch ist es der Verdienst von Habermas, dass die Idee einer allgemeinen Vernunft im Sinne der Aufklärung gerettet wird (die postmodernen Tendenzen zielen auf eine Zerstückelung der Vernunftidee), auch wenn die subjektzentrierte Vernunft durch eine intersubjektive (kommunikative) Vernunft ersetzt wird.

5.3 Die kritische Rationalität

Wenn es um die Diskussion der Rationalität geht, dann ist Popper aus der zeitgenössischen Philosophie nicht wegzudenken, obwohl sich seine Methode des kritischen Rationalismus in der Wissenschaft nicht entscheidend etablieren konnte. Dennoch meine ich, dass sein Denken über Rationalität entscheidende Aufschlüsse geben kann, wenn es darum geht, ein Verständnis über Rationalität zu erwerben, vor allem im Vergleich zur Kritischen Theorie (Positivismusstreit) und der postmodernen Auffassung von Rationalität(en). Popper wird für mich hier interessant, weil er die Theorie des Kritischen Rationalismus nicht nur auf die Wissenschaft beschränkt, sondern damit gleichzeitig auch eine Gesellschaftstheorie begründen will.

Obwohl Popper jeden Utopismus ablehnt, so setzt er selbst das Ideal der Gewaltlosigkeit als eines der höchsten Prinzipien einer guten Gesellschaft. Die Hoffnung, dass dieses Ideal in Zukunft verwirklicht werden kann, findet Popper in der rationalen Haltung. „Ich gestehe offen, dass ich den Rationalismus wähle, weil ich die Gewalt hasse, und ich gebe mich nicht der Täuschung hin, dass dieser Hass eine rationale Grundlage hat. [...] mein Rationalismus ist nicht selbstgenügsam, sondern beruht auf einem irrationalen Glauben an eine vernünftige Haltung“ (Popper, 1997, S. 518). Man könnte es folgendermaßen interpretieren: Das normative Ziel von Popper ist die Einrichtung einer gewaltlosen Gesellschaft und das Mittel, mit der dieses Ziel erreicht werden kann, ist ein rationaler Lösungsvorgang von (sozialen) Problemen. Der Rationalismus müsste so den normativen Idealen untergeordnet werden, denn das Ziel oder Ideal kann nicht rational bestimmt werden. Insofern könnte man zugespitzt behaupten, dass bei Popper selbst, obwohl er den Utopismus strengstens kritisiert, in seinen Ideen selbst, eine utopische Intention innewohnt. Denn ansonsten wäre sein Glaube an die Verbesserung der Welt (bzw. Einrichtung einer gewaltlosen Gesellschaft) hinfällig, weil der Glaube selbst, wie Popper im

obigen Zitat schreibt, nicht rational zu begründen ist. Doch ist im Popperschen Rationalismus wirklich ein letztes Quäntchen Utopie enthalten?

Vielleicht ist diese Frage zu beantworten, wenn man sich ein wenig mit seinen methodologischen Implikationen und dessen Anwendung auf eine Gesellschaftstheorie beschäftigt. Popper kritisiert das Prinzip der Induktion, in dem er mit Hume dasselbe Argument vorbringt: Aus Beobachtungen gehen keine wissenschaftlichen Gesetze hervor, weil man niemals wissen und beobachten kann, ob diese Gesetze auch in Zukunft gelten. D.h. wissenschaftliche Gesetze, die aus dem Prinzip der Induktion hervorgehen, können auf ihre Gewissheit nicht überprüft werden und können deshalb nie sicher sein (Magee, 1973, S. 20f). Deshalb muss Popper die Erkenntnis der absoluten Wahrheit und ihrer absoluten Gewissheit ablehnen, weil diese Annahmen nur zu einem wissenschaftlichen Dogmatismus führen. Um den wissenschaftlichen Dogmatismus zu vermeiden, schlägt Popper vor, das Verifikationsprinzip durch das Falsifikationsprinzip zu ersetzen. Nach dem Falsifikationsprinzip müssen empirische Gesetze in einem unaufhörlichen Prozess getestet und eine Widerlegung der aufgestellten Theorie versucht werden. Auf diese Weise schreitet, durch die unaufhörliche Suche nach der besseren Theorie, das Wissen fort, wobei der momentane Stand des Wissens immer nur als provisorisch und „best of our knowledge“ betrachtet werden muss. Auf Basis seines Falsifikationsprinzips muss Popper deshalb eine Grenze zwischen Wissenschaft und Nicht-Wissenschaft ziehen. Popper erhebt das Kriterium der Falsifizierbarkeit als Grenze zur Nicht-Wissenschaftlichkeit: Nur was getestet werden kann, ist wissenschaftlich. Alles andere schiebt Popper in das Reich des Glaubens ab, weil dieser unfalsifizierbar ist, d.h. nicht widerlegt werden kann.

Popper versucht in weiterer Folge das Falsifikationsprinzip in eine politisch liberale Gesellschaftstheorie zu integrieren, die er die „offene Gesellschaft“ nennt. Eine offene Gesellschaft garantiert ihren Mitgliedern durch freie, pluralistische Institutionen einen freien Meinungs Austausch, in der widersprechende Äußerungen getätigt werden können. Die Gewährleistung der Kritikfähigkeit in der Gesellschaft ist die Voraussetzung dafür, dass soziale Missstände überhaupt kritisiert und in weiterer Folge Problemlösungsvorschläge erbracht werden können. Mit anderen Worten: Eine offene Gesellschaft soll mit ihren sozialen Institutionen so eingerichtet sein, dass sie den Problemlösungen dienlich ist (Popper, 2009, S. 234ff).

Popper fordert also nichts anderes als die Einführung des Falsifikationsprinzips in alle Prozesse des Problemlösens (auch in den Sozialwissenschaften), wenngleich er darauf hinweist, dass Werte

und Normen nicht wissenschaftlich begründet werden können. Wie will Popper dann eigentlich seine eigenen moralischen Grundsätze rechtfertigen, indem er für eine Politik des „piecemeal social engineering“ (Magee, 1973, S. 107) plädiert?

Popper tritt für eine Politik ein, die stückweise die sozialen Missstände (verursacht durch nicht-intendierte Folgen der politischen Handlungen) entfernt. Auch die Implementierung von politischen Handlungen muss immer getestet werden, weil eine politische Handlung nicht „allwissend“ ist und immer zu nicht-intendierten Folgen führt.

Popper ist der Meinung, dass es sinnlos ist, nach dem Sinn der Geschichte zu fragen: „Statt nach einem inneren, verborgenen Sinn oder Ziel der politischen Weltgeschichte zu fragen, müssen wir uns selbst fragen, welche Ziele [...] sowohl menschenwürdig als auch politisch möglich sind“ (Popper, 2009, S. 151). Einerseits plädiert er dafür, dass sich die Menschen selbst über die Ziele verständigen sollen, auf der anderen Seite gibt er bereits selbst eine Antwort darauf, indem er die Minimierung des menschlichen Leids durch die Anwendung von Sozialtechnologie als höchstes ethisches Ziel ansetzt. Wenn Popper aber jeden Utilitarismus ablehnt, weil er notwendigerweise zur „Verordnung“ des Glücks führt, dann muss man umgekehrt fragen, wie das menschliche Leid erfasst werden kann. Mit Habermas könnte man sagen, dass Popper nicht unterscheidet zwischen Verständigungsprozessen und Mittel der Zielerreichung. So muss man feststellen, dass Popper mit der Ablehnung des Utopismus (als „falschen“ Rationalismus diskreditiert) auch sein eigenes Ideal der geistigen Freiheit verrät. Poppers Seinsoptimismus hat nicht anderes anzubieten als das mechanistische Werkzeug der Sozialtechnokraten (Polak, 1968, S. 380f). Sozialtechnologie und die Idee einer freien Gesellschaft bleiben unvereinbar.

5.4 Die Pluralität der Vernunft

5.4.1 Die transversale Vernunft

Wolfgang Ivers nimmt in seinem Werk „Die postmoderne Moderne“ (2002) die Fragestellung von Habermas auf und fragt sich, was die Moderne eigentlich ausmacht; wie sie ihre selbst gestellten Forderungen einlösen und ihre Grunderfahrungen verwirklichen kann. Die Postmoderne lehnt jeden Universalismus ab und tritt für eine radikale Pluralität ein. Damit lehnt sie sich intensiv gegen die Totalentwürfe der neuzeitlichen Philosophie. Den Beginn der Neuzeit (aus der Perspektive der Geschichte der Philosophie) datiert Ivers mit Descartes und seiner Idee der „Mathesis universalis“. Mit Descartes beginnt eine universale Wissenschaft, die den

Anspruch erhebt, überhaupt alles Seiende rational zu erklären (Welsch, 2002, S. 69). Anknüpfend an Horkheimer und Adorno ist auch Welsch der Meinung, dass diese Idee des Wissens bereits untrennbar mit dem Wesen der Technik verknüpft ist (Horkheimer & Adorno, 2004). Mit Descartes wird die Idee der instrumentellen Vernunft gegründet, die ab diesem Zeitpunkt ihren Siegeszug antritt. Einhergehend mit dieser Zäsur ist das Pathos eines radikalen Neubeginns verbunden, mit der die Welt nun durch rationales Denken und einer einheitlichen Systematik neu geordnet wird. Im Zeitalter der Aufklärung gelangte das neuzeitliche Denken zu einer Dynamisierung, aber es kommt paradoxerweise durch die Opposition zu Descartes, zu einer intensiven Selbststeigerung der neuzeitlichen Denkmotive, wie die folgenden Begriffe anzeigen: Neuanfang, Radikalität, Ausschließlichkeit und Universalität (Welsch, 2002, S. 75). Die Philosophie der Aufklärung öffnet sich zwar hin zur Geschichte, aber es gibt immer nur „einen richtigen“ Weg, der zur Verwirklichung der menschlichen Ideale (als Heilserlösung) führt.

Diese Interpretation lässt sehr gut mit der Interpretation der konkreten Utopien verknüpfen. So ist es kein Zufall, dass die Entwürfe von konkreten Utopien bis in die Aufklärung, aus der heutigen Sicht, zumeist sehr totalitär erscheinen. An der Inflation der negativen Utopien ab Beginn des 20. Jahrhunderts kann man einen radikalen Wandel feststellen. Plötzlich gelten totalitäre Entwürfe (sicherlich auch im Lichte der Erfahrungen mit der Oktoberrevolution 1917) als verabscheuenswürdig, die nur zum Terror des Totalitären führen. Auch in den Wissenschaften ist ein solcher Wandel zu erkennen. Die Idee eine Mathesis universalis fällt mit Einsteins Relativitätstheorie, Gödels Unvollständigkeitssatz und Heisenbergs Unschärferelation. Man könnte die Institutionalisierung der Soziologie als Wissenschaft auch auf die Veränderung und Differenzierungen der Grunderfahrungen zurückführen. Die Erfahrungsmuster brechen mit der Universalität und es rücken differente Wissensformen, Handlungsmuster, Lebensentwürfe in den Mittelpunkt. So könnte man geneigt sein, zu behaupten, dass die Soziologie von Anfang an postmodern war; bis heute hat sich, trotz massiver Bestrebungen, kein einheitliches Paradigma etabliert. Vielmehr gibt es eine Paradigmenvielfalt, die verschiedene Formen des Wissens hervorbringt.

Wenn man die Auflösungserscheinungen der universalistischen Philosophie in der Moderne diagnostiziert, dann kann man, wie Welsch, davon ausgehen, dass in der postmodernen Moderne die spezifischen Errungenschaften der Moderne endgültig eingelöst werden. Der Utopie als eine „Heilsutopie“ wird eine Absage erteilt, was aber nicht heißen soll, dass die Postmoderne generell gegen Utopien kämpft. „Die alten Utopien waren klassische Figuren, wie aus plausiblen Gesichtspunkten überzogene Vorstellungen würden, die dann als Heilsvisionen erschienen, bevor sie sich in ihrer Realisation als Unheilsprogramme herausstellen. Die

Alternative dazu ist nicht der Verzicht auf Utopie überhaupt, sondern auf diese Form der Utopie, genauer: die Korrektur ihres erkennbaren Fehlers, der Totalisierung des Partikulären“ (Welsch, 2002, S. 183). Damit sieht Welsch in der postmodernen Philosophie eine Vision der Vielheit, welche die Aporien von klassischen Utopien vermeidet. Das Partikuläre wird nicht mehr totalisiert, sondern es gibt eine Vielfalt des Partikulären. Damit wird die postmoderne Utopie den differenten Wissensformen, partikuläre Wahrheiten, unterschiedliche Erfahrungsmuster, etc. gerecht.

Die Idee einer Vernunft wird zum großen Streitthema der Moderne. „Modern kann die Aufgabe nicht darin liegen, gegenüber der Vielheit gewordener Rationalität noch einmal Vernunft als klassische Einheitsinstanz zu verordnen oder zu implantieren, sondern Vernunft anders zu denken: in einer mit solcher Vielheit von Grund auf konkordanten Form“ (Welsch, 2002, S. 265). Die Postmoderne kann daher nicht mehr von einer Vernunft als solche reden, sondern Vernunft wird als das gemeinsame Dach einer Vielheit von Rationalitätsformen gedacht.

Aber wie kann angesichts der Vielheit von Rationalitäten überhaupt noch ein Maßstab des Vergleiches hergestellt werden? Kann es dann überhaupt so etwas wie soziale Gerechtigkeit geben, wenn es keinen Maßstab gibt?

Das Problem der Inkommensurabilität stellt auch Welsch vor ein großes Problem. Er versucht dieses Problem aber zu lösen, indem er feststellt: „[...] dass Vernunft angesichts der Vielfalt ihrer Formen ihre Einheit darin haben muss, dass Übergänge zwischen diesen Formen möglich sind“ (Welsch, 2002, S. 295). Man könnte mit andern Worten sagen: Egal ob es sich um eine ästhetische, ethische, diskursive, ökonomische Rationalität handelt, letzten Endes sind alle eine Form von Rationalität. Und wenn man von Vernunft spricht, dann meint man „ein Vermögen der Verbindung und des Übergangs zwischen den Rationalitätsformen“ (Welsch, 2002, S. 295).

Diese Form der Vernunft ist keine selbstherrliche, auf sich selbst zentrierte Vernunft, die entscheidet, welche Rationalität von allen die Beste ist, sondern sie hat nur die Übergänge zwischen den Rationalitätsformen herzustellen. Deswegen bezeichnet Welsch sein Vernunftkonzept als transversale Vernunft, um sich von traditionellen, universellen Vernunftkonzepten abzusetzen. Die transversale Vernunft ist das Medium der horizontalen Auseinandersetzungen zwischen den Rationalitätsformen, indem Relationen, Übergänge, Beziehungen, aber auch Unterschiede sichtbar und zugänglich gemacht werden. Welsch etabliert damit ein neues Verständnis von Vernunft, das ihre Pluralität nicht auslöscht, sondern ganz im Gegenteil selbst zur Geltung bringt. Doch wie kann überhaupt, trotz der hochgradigen Ausdifferenzierung der Rationalitätstypen, eine Transversalität der Vernunft hergestellt werden?

Die Transversalität der Vernunft begründet Welsch mit der Genese der verschiedenen Rationalitätstypen. Bestimmte Paradigmen bilden sich nicht einfach aus sich heraus, sondern enthalten immer gleichzeitig einen historisch-kulturellen Kontext. Ein bestimmter Rationalitätstyp enthält sozusagen eine Geschichte, indem er sich gegen einen anderen Rationalitätstyp heraus entwickelt hat. Damit könnte man auch die Geschichte der soziologischen Paradigmen betrachten. Bestimmte Paradigmen haben immer einen geschichtlichen Entwicklungsstrang hinter sich und bildeten sich meist immer gegen ein anderes Paradigma heraus. Gleichzeitig ergibt sich bei der Ausdifferenzierung der Paradigmen auch immer eine Ausweitung oder Eingrenzung des Gegenstandes. Deswegen scheint es nicht verwunderlich zu sein, dass man bei der Definition der Soziologie (als Wissenschaft) und bei der Abgrenzung ihrer Gegenstandsbereich auf mindestens genauso viele Definitionen stößt, wie es Paradigmen gibt. Trotzdem scheint es innerhalb der Disziplin nicht notwendig, sich für ein spezielles Paradigma zu entscheiden, ganz im Gegenteil man lernt durch die Übergänge, wechselseitige Beziehungen und geschichtliche Wurzeln, sich zwischen den Paradigmen zu verständigen.

Nach diesem kurzen Ausflug möchte ich zum Konzept der transversalen Vernunft zurückkommen. Wie wir bei Welsch gesehen haben, sind bei der Konstituierung der Rationalitätstypen bereits Verbindungen und Übergänge eingeschrieben. Nun macht es die Praxis der Vernunft möglich, die Struktur und das Verhältnis der Rationalitätsformen zu begreifen. Die Vernunft ist somit nichts anderes als ein Medium, in dem die Konflikte zwischen den Rationalitätsformen ausgetragen werden. Welsch betont also nicht den Dissens und die Unlösbarkeit der Konflikte (wie Lyotard), sondern sucht nach Möglichkeiten, wie die Konflikte geklärt werden können. Im Zentrum steht die Klärung und Klarstellung eines Konflikts damit Klarheit über die umstrittene Situation geschaffen wird (Welsch, 2002, S. 295ff). Die Vernunft ist deswegen immer als Praxis zu verstehen und darf unter keinen Umständen substantiell aufgeladen werden, weil sonst die Vernunft die Unparteilichkeit bei der Klärung von Konflikten verlieren würde. Die Praxis der Vernunft ist bei Welsch nicht formal zu verstehen (wie bei Habermas), sondern als ein Medium zur Vermittlung zwischen den Rationalitätstypen. Somit stellt sich Welsch mitten zwischen zwei extreme Positionen. Zum einen lehnt Welsch ein universelles Konzept der Vernunft ab und zum anderen sucht er nach Möglichkeiten, das Dogma der Heterogenität aufzulösen, ohne aber eine Totalisierung einzuführen.

5.4.2 Sprachspiele als Rationalitätsformen

Spätestens seit der Arbeit von Jean-Francois Lyotard über „Das postmoderne Wissen“ (1979) hat sich der Begriff der Postmoderne durchgesetzt, um das Scheitern des Projektes der Moderne zu bezeichnen. Die großen Meta-Erzählungen der Moderne sind zum Scheitern verurteilt, weil sie es nicht geschafft haben, eine allgemeine Verbindlichkeit, der ihr innewohnenden Rationalität, herzustellen. Lyotard benennt zwei große Meta-Erzählungen, die in der Moderne gescheitert sind, weil es ihnen nicht gelungen ist, sie zu legitimieren. Eine große Meta-Erzählung bezeichnet Lyotard als die spekulative Metaerzählung. „Es ist ein bemerkenswertes Resultat des spekulativen Dispositivs, dass hier alle Diskurse der Erkenntnis über alle möglichen Referenten nicht ihrem unmittelbaren Wahrheitswert aufgefasst werden, sondern in dem Wert, den sie aus der Tatsache gewinnen, dass sie auf dem Weg des Geistes oder des Lebens eine bestimmte Stelle einnehmen oder, wenn man das vorzieht, eine bestimmte Stelle in der Enzyklopädie, die der spekulative Diskurs erzählt“ (Lyotard, 2005, S. 105). Die spekulative Meta-Erzählung (Lyotard meint damit den deutschen Idealismus) ist also deswegen gescheitert, weil sie schlussendlich erkennt, dass ihre Erzählung nicht der Meta-Ebene zuzurechnen ist, sondern letzten Endes nur eine Erzählung unter vielen ist und lediglich ihr eigenes spekulatives Sprachspiel betreibt. Die spekulative Erzählung kann nicht glaubhaft machen, dass ihr spezifisches Sprachspiel in den Rang einer Meta-Erzählung gehoben werden kann.

Die zweite große Meta-Erzählung der Moderne ist die Emanzipatorische. „Sein Charakteristikum ist es, die Legitimität der Wissenschaft – die Wahrheit – durch die Autonomie der Gesprächspartner zu begründen, die in der ethischen, sozialen und politischen Praxis engagiert sind“ (Lyotard, 2005, S. 117). Allerdings kann sich auch diese Meta-Erzählung nicht selbst legitimieren, denn eine denotative Aussage sagt nichts über die präskriptive Aussage. Was wahr ist, ist noch lange nicht gerecht. So zerfällt auch diese Meta-Erzählung in verschiedene Sprachspiele mit ihren eigenen kleinen Erzählungen.

Lyotard stellt also fest, dass die Moderne mit ihren Meta-Erzählungen gescheitert ist, weil sie die Bevorzugung eines besonderen Sprachspiels nicht selbst legitimieren kann und stellt deshalb der Moderne die Postmoderne gegenüber, die die Heterogenität der Sprachspiele zulässt. Die Idee des Sprachspiels übernimmt Lyotard von Wittgenstein und meint damit nichts anderes als verschiedene Arten der Aussagesysteme: „[...] dass jede dieser Aussagekategorien durch Regeln, die ihre Eigenschaften und ihren möglichen Gebrauch spezifizieren, determinierbar sein muss[...]“ (Lyotard, 2005, S. 39). So weist ein Sprachspiel dann folgende Eigenschaften auf: 1) es herrscht

eine explizite/implizite Übereinkunft über die Legitimität der Regeln 2) ohne Regeln gibt es kein Spiel 3) jede Aussage wird als Spielzug im Sprachspiel begriffen (Lyotard, 2005, S. 40).

Das Sprachspiel wird als Kampf betrachtet, indem ein Sprecher den Empfänger immer wieder zu neuen, überraschenden Spielzügen zwingt. Die Idee, dass es ein allgemeingültiges Sprachspiel gibt, wird aufgelöst, weil jedes Sprachspiel (konnotativ, präskriptiv, performativ, evaluierend etc.) seinen immanenten Regeln folgt und es nicht möglich ist, von einem Sprachspiel ins andere Sprachspiel zu wechseln. Den Sprachspielen selbst sind keine Grenzen gesetzt, weil auch Sprache selbst nicht als geschlossen betrachtet wird; es gibt keinen archimedischen Punkt in der Sprache. Daher muss jede Verbindung zwischen den Sprachspielen der Inkommensurabilität zum Opfer fallen, denn Argumente oder Spielzüge gelten nur immer innerhalb den Regeln des Sprachspiels. Aus diesem Grund kann es auch keinen Metadiskurs geben, über dessen Diskursregeln sich die Sprachspiele untereinander verständigen können.

Lyotard fordert im weitesten Sinne die Auflösung der traditionellen Philosophie, weil sie kein Medium des Metadiskurses mehr bieten kann. Die Frage, ob die Sprachspiele legitim sind, wird somit in den Wissenschaften selber gestellt. Die Pluralität der Sprachspiele ersetzt den Metadiskurs der traditionellen Philosophie und dadurch verschieben sich natürlich dann auch die Aufgaben der Wissenschaft selbst. Die traditionelle Philosophie setzt die Existenz von stabilen Systemen und Gesetzen voraus (Beispiel: Positivismus). Die postmoderne Wissenschaft hingegen interessiert sich für Paradoxien, Brüche, Ungleichgewichte, etc. und sucht nach neuen Argumentationen und Spielzügen, um das Nicht-Stabile zu legitimieren. Auch der Konsens stellt für Lyotard ein stabiles System dar, das notwendigerweise andere Aussagen ausschließen muss. Die Betonung wird also auf das Überraschende gelegt, auf neue Ideen, die wiederum neue Sprachspiele und Spielzüge hervorbringen. Lyotard schwebt ein offenes System vor, wo es jedem möglich ist, sein Sprachspiel zu spielen.

Damit entfaltet Lyotard ein Modell der radikalen Pluralität und Differenz, denn nur dieses Modell garantiert, die Idee der Demokratie einzulösen. Eine allgemeine Vernunft hat hier keinen Platz mehr, vielmehr muss in Rationalitäten (in Form von Sprachspielen) gedacht werden. Jedes Sprachspiel hat seinen berechtigten Platz. Wie allerdings diese radikal pluralistische Auffassung mit der Betonung des Dissenses zu einer Idee der Gerechtigkeit gelangt, lässt Lyotard zumindest in diesem Bericht offen. Gerechtigkeit kann daher nur in Form der Entfaltung der Sprachspiele gedacht werden, indem auf ein moralisches Konzept der Gerechtigkeit ganz verzichtet wird. Das hat natürlich dann auch weitreichende Folgen: die Gültigkeit aller universalistischen Gerechtigkeitskonzepte (Beispiel: Menschenrechte) wird abgestritten. Die relativistische

Werthaltung würde bedeuten, dass man sich überhaupt nicht mehr über die Gültigkeit anderer Werte in anderen Kulturen äußern darf. „Wer ihr [der relativistischen Werthaltung, Anm.] so uneingeschränkt anhängt wie Lyotard, beraubt sich auch aller Gegenargumente gegen beispielsweise Mädchenbeschneidung und Infibulation oder Sklaverei, die eben keine Erfindungen der abendländischen Moderne sind [...]. Die Bewertungsmaßstäbe einfach umzukehren, kann nicht der Ausweg sein“ (Hauck, 2003, S. 139). Ohne Zweifel äußert sich hier ein höchst problematischer Aspekt und ich bin mir sicher, dass bereits andere Autoren ausführlicher auf die Universalismus-Relativismus-Problematik eingegangen sind.

Bei Lyotard wird besonders das „Ende des Utopischen“ offensichtlich, aber gleichzeitig stellt er sich die Frage wie man mit diesem Ende umgehen soll. Ist es notwendig wieder eine „neue Idee des Utopischen“ zu gründen? Lyotard ist in diesem Sinne ein Suchender, der aber, meiner Meinung nach, nur eine unbefriedigende Antwort darauf geben kann, wie diese „neue Idee“ aussehen könnte. Allerdings ist Lyotard wohl der wichtigste Ideengeber für die postmoderne Philosophie und Soziologie.

5.5 Zusammenfassung

In diesem Kapitel ist klar geworden, dass die Vernunftkonzeption eine zentrale Rolle in der soziologischen Theorie spielt und einem normativen Fundament untersteht. Bei Marcuse steht die Kritik an der technologischen Rationalität im Zentrum und er versucht zu zeigen, dass mit der technologischen Rationalität eine Herrschaftsform verbunden ist. Den Menschen wird die Handlungsorientierung nach instrumentellen Maßstäben aufgezwungen. Dadurch entfremdet sich der Mensch zunehmend von seinen „wahren“ Bedürfnissen und wird zum Spielball des technologischen Herrschaftsapparats. Marcuse beabsichtigt damit zu zeigen, dass die moderne Industriegesellschaft nur an der Aufrechterhaltung des etablierten Systems interessiert ist und nicht der Befriedigung der wahren Bedürfnisse der Menschen dient. Damit wird die moderne Gesellschaft, mit ihrer Handlungsorientierung an die technologischen Rationalität, irrational. Marcuse entwirft die Idee eines neuen Bezugssystems der Vernunft. Die Vernunft soll wieder auf die Erfahrungen der Menschen rückgekoppelt werden, damit wieder die Entfaltung der Selbstverwirklichung der Individuen im Vordergrund stehen kann. Allerdings scheitert Marcuse daran, die Idee einer neuen Vernunft theoretisch auszuarbeiten und damit die eigene normative Basis auszuzeichnen. Die utopische Intention ist bei Marcuse somit klar ersichtlich, es geht um eine Überwindung der Herrschaft der technologischen Rationalität.

Diese Schwachstelle der traditionellen Kritischen Theorie beseitigt Habermas, indem er die Idee eines neuen Bezugssystems der Vernunft sorgfältig ausarbeitet. Für Habermas liegt das neue Bezugssystem in der kommunikativen Vernunft. Die kommunikative Vernunft ist als ein prozedurales Verfahren zur allgemeinen Willensbildung zu verstehen. Damit schafft sich Habermas ein normatives Ideal zur Kritik an den Modernisierungstendenzen, aber gleichzeitig schöpft er die Hoffnung, dass die kommunikative Vernunft das Projekt der Moderne zur Entfaltung bringt. Allerdings findet man bei Habermas keine Hinweise, auf welche Weise den Verdinglichungstendenzen (Einbruch der Systemimperative in die Lebenswelt) begegnet werden soll. So besteht bei Habermas zweifellos ein utopisches Moment durch die Vorstellung einer unversehrten Intersubjektivität, welche durch das Verfahren einer freien und ungezwungenen Verständigung gewährleistet werden könnte. Aber er vermag keine Transformationsstrategie zur Verwirklichung dieses Ideals anzugeben.

Die Idee einer allgemeinen Vernunft wird in der Denkströmung der Postmoderne dekonstruiert und verworfen. Eine universale Vernunft muss abgelehnt werden, weil sie den Grunderfahrungen der Moderne nicht gerecht wird. Die Moderne ist in ihrer Grunderfahrung pluralistisch geworden, es gibt unterschiedliche Lebensstile, spezifische Rationalitäten, differente Sprachspiele, etc. Jeder Versuch einer Universalisierung führt zu einem Totalitätsverdacht (durch Terrorisierung), weil das Partikuläre ausgeschlossen wird. Stattdessen besteht die utopische Intention der Postmoderne vor allem in der Einlösung und Institutionalisierung der Pluralität, denn jede Partikularität hat ihre eigene Daseinsberechtigung.

6 Geschichte als Potential der Befreiung?

Die Geschichte ist eine zentrale Kategorie in der soziologischen Theorie. Die Soziologie muss sich damit beschäftigen, wie sich die Gesellschaft im historischen Prozess entwickelt hat. Damit arbeitet sie Begrifflichkeiten heraus, mit denen sich der soziale Wandel und seine Dynamik erklären lassen. Aber insbesondere für eine kritische Soziologie ist der Blick zurück in die Vergangenheit nicht genug, denn sie muss sich auch damit auseinandersetzen, welchen „gewünschten“ Verlauf die Geschichte einschlagen soll, damit sich der Status quo auf eine positive Weise verändern kann. Auch hier gibt es, wie immer in der Soziologie, unterschiedlichste Auffassungen über die Geschichte, d.h. mit welchen Begriffen die Geschichte erfasst wird und welche normativen Implikationen diese mit sich bringen. In diesem Kapitel möchte ich daher unterschiedliche Typologien von Geschichtsauffassungen herausarbeiten.

Am Anfang werde ich die teleologischen Geschichtsauffassungen am Beispiel von Marcuse und Honneth behandeln, denen zufolge die Geschichte einen spezifischen Verlauf hin zu einem Ziel nimmt. Danach werde ich die evolutionären Geschichtsinterpretationen ausführen, die keine Vorhersagen treffen, sondern vorwiegend auf die Rahmenbedingungen des historischen Prozesses eingehen. Am Ende gehe ich auf die postmoderne Perspektive ein, die ihre Konzentration auf die Brüche, Diskontinuitäten und Kontingenzen in der Geschichte richtet.

6.1 Geschichte als teleologische Entwicklung

6.1.1 Die Historisierung des psychoanalytischen Subjekts

Wie schon in den vorigen Kapiteln angedeutet, gewinnt Marcuse aus der Psychoanalyse von Freud eine Geschichtsphilosophie, mit der er die Kulturentwicklung erklären und legitimieren will. Passend zu seiner philosophischen Intention sieht er in der Kulturentwicklung und im psychoanalytischen Subjekt die Voraussetzung angelegt, um den Zustand der Unterdrückung zu überwinden. Zuerst möchte ich eine kurze Darstellung der Kulturentwicklung bis zum Leistungsprinzip geben, danach werde ich mich ausführlicher den historisch-psychoanalytischen Voraussetzungen bei der Überwindung des Leistungsprinzips und damit den Eintritt in eine neue historische Stufe, die frei von Unterdrückung ist, widmen.

Wie bereits bekannt, ist bei Freud die Kulturentwicklung auch immer eine Geschichte der Unterdrückung (Freud, 2007 [orig. 1930]). Der Beginn der Unterdrückung zeigt sich bereits in der

Urhorde durch den Urvater. Die Aufrechterhaltung der ersten menschlichen Gruppe erfolgte durch die Zwangsherrschaft des Vaters, indem er einen Monopolanspruch auf alle Frauen stellte. Dadurch litten die Söhne an Eifersucht, aber diese überschüssige Triebenergie wurde dann gleich in Arbeit umgeleitet und auf diese Weise sublimiert. Es erfolgte eine erste Einschränkung der Triebbefriedigung und eine Unterdrückung der Lust. Diese Herrschaft war rational, weil sie vor allem die Ordnung der Gruppe aufrechterhielt. Dadurch wurde bereits die Vorbedingung für die Disziplinierung durch Arbeit geschaffen (Marcuse, 1979, S. 58-61).

Ein nächster großer Schritt erfolgte durch die Entwicklung von der Urhorde zur Kultur, was die Entwicklung des Schuldgefühls voraussetzte. Das Schuldgefühl wurde dem Einzelnen eingepflegt und half Verbote, Einschränkungen und eine Verzögerung der Triebbefriedigung durchzusetzen. Die Beschränkung der Triebbefriedigung hatte die Funktion der Aufrechterhaltung der Kultur. Währenddessen tritt aber das Urverbrechen (Vatermord) immer wieder in modifizierter Form auf, beispielsweise in Form von Auflehnung gegen Autoritäten in Revolten. Das Urtrauma (Unterdrückung durch den Vater), das verdrängt wurde, kehrt in regelmäßiger Form immer wieder zurück. Mit der weiteren Kulturentwicklung kommt es zu einer zunehmenden Rationalisierung des Realitätsprinzips, welche die Ausweitung des Schuldgefühls anstrebte. Auflehnung gegen Autoritäten scheint jetzt sinnlos geworden zu sein, weil die Herrschaft sich anonymisiert hat. Es gibt keine Instanz mehr, gegen die man sich auflehnen könnte, weil die Urbilder depersonalisiert worden sind. Das organisierte Leben liegt in den Händen des Ganzen, das alle Bedürfnisse und Befriedigungen lenkt. Eine mögliche Aggression oder Auflehnung gegen die Herrschaft geht ins Leere (Marcuse, 1979, S. 61-67).

Bis zur Entwicklung des Leistungsprinzips erforderten die natürlichen Bedingungen eine kollektive Unterdrückung der Triebe, um die Natur beherrschen zu können. Allerdings wird die Unterdrückung durch zunehmendes Wissen und wachsender Naturbeherrschung immer hinfälliger, weil die technologische Entwicklung die Natur bereits vollständig unterworfen hat. Die Unterdrückung wird in diesem Sinne irrational. Desweiteren minimieren die Rationalisierung und Mechanisierung der Arbeit die Menge der Triebenergie, die für Arbeit aufgewandt werden muss. Paradoxerweise heißt es bei Marcuse dann: Je höher die Entfremdung, desto höher die Chance, dieses Entwicklungsstadium zu überwinden. Daher kann die richtige Fragestellung einer kritischen Soziologie und Philosophie nach Marcuse nur sein: Ist vernünftigerweise ein Kulturstadium vorstellbar, in dem die Bedürfnisbefriedigung der Subjekte in freier Weise gelingt? Kann die Herrschaft, die die Subjekte manipuliert und deformiert, beseitigt werden? Marcuse sieht in der Geschichte Mechanismen angelegt, die auf ein historisches Ende des Realitätsprinzips hindeuten. Marcuse interpretiert Freud dahingehend, dass die

Trieborganisation an den historischen Kontext gebunden ist, d.h. wenn das Realitätsprinzip überwunden wird, dann muss sich auch die Trieborganisation ändern. Mit anderen Worten: Wenn die Überwindung des Realitätsprinzips gelingt, dann wird es auch hinfällig die Triebe von „außen“ zu organisieren und zu unterdrücken (um den Preis für die Aufrechterhaltung der Kultur). Marcuse ist also der Meinung (damit widerspricht er Freud fundamental), dass eine freie Triebbefriedigung möglich ist, ohne gleich die Destruktion der Kultur einzuleiten, denn der Todestrieb kann in gesellschaftlich nützliche Aggression und Moral gewendet werden (Marcuse, 1979, S. 115-123). Im Gegensatz zu Freud findet Marcuse, dass die Natur der Triebe eng an den historischen Kontext gebunden ist. Im Umkehrschluss bedeutet das, dass sich die Triebe im historischen Kontext auch verändern können. Die Voraussetzung dafür ist die Beseitigung des Mangels und der Herrschaft. Erst dann kann sich die Zerstörungskraft und Aggressivität des Todestriebes in positiver Weise verändern und zum Zusammenhalt der Kultur beitragen.

Mit der Überwindung des Realitätsprinzips kommt ein Wendepunkt im Triebchicksal der Menschen. Die vollentwickelte, industrialisierte Kultur ist die Basis zur Überwindung der Lebensnot und damit den Eintritt in ein Stadium der höchsten Reife. In diesem Stadium müsste zwar auf einige Bequemlichkeiten verzichtet werden, jedoch wird ein großes Maß an Freiheit zur Selbstverwirklichung gewonnen. Aber der große Fortschritt besteht darin, die Dauer der Arbeit auf ein minimales Niveau der mühevollen Arbeit zu reduzieren, im Gegenzug würde sich aber das Reich der frei verfügbaren Triebenergie erheblich erweitern. Die Reduzierung der „mühseligen“ Arbeit basiert auf dem Fundament der industriellen Entwicklung, die einen hohen Grad an Mechanisierung und Automatisierung der Arbeit entwickelte. Die Lebenstrieb (Eros) würden dann in großer Menge freigesetzt werden. Es ist vorstellbar, so Marcuse, dass der Eros dann neue dauerhafte Beziehungen schaffen könnte. Es entsteht sozusagen ein neues „Realitätsprinzip“, das sich durch Nicht-Repressivität auszeichnet.

In diesem Kapitel ist mit einem kurzen Abriss gezeigt worden, wie Marcuse aus der Psychoanalyse eine Geschichtsphilosophie gewinnt. Diese kann er gewinnen, weil er die Triebstruktur des Subjektes historisiert und mit der Kulturentwicklung in Beziehung setzt. Es gibt einen Telos in der Geschichte, der auf eine Befreiung der Subjekte hin drängt. Damit kann man auch deutlich hervor streichen, dass die utopische Intention bei Marcuse mit einem in der Geschichte innewohnenden Sinn verknüpft ist, in der bereits das Potential für eine von Unterdrückung befreite Gesellschaft angelegt ist. Allerdings muss dazugesagt werden, dass die Überwindung der aktuellen historischen Triebstruktur, nur über eine „Revolution“ möglich ist. Eine Änderung der Natur des Menschen, wie es Marcuse vorschwebt, ist nur mit einer radikalen Umgestaltung der gesellschaftlichen Institutionen vorstellbar. Das innewohnende Ziel der

Geschichte, die Befriedung des menschlichen Daseins, kann nur durch einen spezifischen Geschichtsverlauf passieren. Die Geschichte der Unterdrückung ist für Marcuse historisch notwendig gewesen, damit sich die Potentiale bilden konnten, die die Voraussetzung für eine Befreiung des menschlichen Daseins darstellen.

6.1.2 Geschichte als Kämpfe um Anerkennung

Auf ganz andere Art und Weise als Marcuse versucht Honneth die Geschichte zu begreifen, nämlich als Kämpfe um Anerkennung. Von Hegel bekommt er die Idee, dass die Geschichte ein teleologischer Entwicklungsprozess sein muss und interpretiert Hegel auf folgende Weise: „[...] dass der zu bestimmende Vorgang die Gestalt eines teleologischen Prozesses besitzen muss, durch den eine ursprüngliche Substanz schrittweise zur Entfaltung gelangt.[...] es ist die Existenz von Differenz, [...] welche die Sittlichkeit über ihr natürliches Anfangsstadium hinaustreten lässt und in einer Folge von Reintegrationen eines zerstören Gleichgewichts schließlich zu einer Einheit von Allgemeinem und Besonderem führen wird“ (Honneth, 1994, S. 27f). Mit Hegel nimmt Honneth an, dass bereits in den natürlichen gesellschaftlichen Verhältnissen Potentiale eingeschrieben sind, die sich erst im Laufe der Geschichte entfalten. Für Honneth liegt die Entwicklungskraft der Gesellschaft in den sozialen Konflikten um Anerkennung: „dass es nämlich ein Kampf um Anerkennung ist, der als moralische Kraft innerhalb der sozialen Lebenswirklichkeit des Menschen für Entwicklungen und Fortschritte sorgt“ (Honneth, 1994, S. 227). Die Konstruktion eines hypothetischen Endzustandes, soll anzeigen, in welche Richtung die Kämpfe um Anerkennung geführt werden, nämlich hin zu einer Entschränkung der Anerkennungspotentiale, die in den wechselseitigen Beziehungen gleichsam eingeschrieben sind. Deswegen baut die Gesellschaftstheorie von Honneth auf einen normativ gehaltvollen Rahmen auf, mit dem die sozialen Kämpfe (die immer auch Kämpfe um Anerkennung sind) begreifbar werden. Bekanntlich geht Honneth von drei verschiedenen Anerkennungsstufen aus, die mehr oder minder aufeinander aufbauen. Die fundamentalste Stufe der Anerkennung ist die Liebe, mit der das grundlegende Selbstvertrauen in sich selbst aufgebaut werden kann. Mit dem Gelingen der Anerkennung der weiteren Stufe des Rechts, kann sich das Subjekt als ein moralisch gleichberechtigtes Wesen sehen. Und schließlich garantiert die letzte Stufe, dass die individuellen Lebensformen von den anderen Interaktionspartnern akzeptiert werden. Ein sittlicher Zustand mit der Freiheit zur Selbstverwirklichung kann nun, so Honneth, garantiert werden, wenn diese drei Anerkennungsstufen vollständig entfaltet sind. Daraus ergibt sich die moralische Antriebskraft für die Kämpfe um Anerkennung, indem vom Subjekt ein moralisches Unrechtsempfinden ausgeht, das durch misslungene Anerkennung hervorgerufen wird. Analog

zu den Anerkennungsstufen gibt es daher auch unterschiedliche Missachtungsformen. Die tiefste Art der Missachtung greift in das elementare Selbstvertrauen und die autonome Verfügung über den eigenen Körper ein, indem persönliche Erniedrigung (Folter, Vergewaltigung, etc.) erfahren wird. Die zweite Stufe der Missachtung nennt Honneth die Entrechtung und geht einher mit dem Verlust, von den anderen Interaktionspartnern als nicht moralisch gleichwertig anerkannt zu werden. Und schließlich werden bei der letzten Stufe der Missachtung, die individuellen Lebensstile und Lebensweisen von den anderen Interaktionspartnern als minderwertig herabgestuft.

So werden die Erfahrungen der Missachtung zu einem moralischen Rahmen, insbesondere die beiden Anerkennungsformen des Rechts und der sozialen Wertschätzung. Während jedoch die primäre Anerkennungsstufe der Liebe, die fundamentale Voraussetzung für das Gelingen der beiden höheren Anerkennungsformen ist, auf der Ebene der Primärbeziehungen bleibt. Somit kann Honneth zu folgender Definition des Kampfes gelangen: „[...] es handelt sich dabei um den praktischen Prozess, in dem individuelle Erfahrungen von Missachtung in einer Weise als typische Schlüsselerlebnisse einer ganzen Gruppe gedeutet werden, dass sie als handlungsleitende Motive in die kollektive Forderung nach erweiterten Anerkennungsbeziehungen einfließen können“ (Honneth, 1994, S. 260). Der Anerkennungskampf wird nicht von einem einzelnen Subjekt geführt, sondern es geht um die moralischen Erfahrungen eines Kollektivs. D.h. das einzelne Subjekt erfährt die soziale Missachtung und schlägt eine semantische Brücke zu einem Kollektiv, sodass schlussendlich eine kollektive Identität im Kampf um Anerkennung ausgebildet wird. Im sozialen Widerstand bilden sich kollektive Semantiken und damit ein intersubjektiver Deutungsrahmen heraus, mit denen die Verletzungserfahrungen des einzelnen Subjekts interpretiert werden können. Daraus werden moralische Ideen gewonnen, die auf eine Erweiterung der Anerkennungsverhältnisse drängen. Zugleich erlauben sich die moralischen Ideen auch eine Interpretation für die sozialen Ursachen der Missachtungserfahrungen zu geben. Auf diese Weise werden die sozialen Ursachen für die Missachtungserfahrungen der betroffenen Subjekte „transparent“ gemacht. „Jeder Akt von Widerstand und Aufruhr ließe sich dann seiner Entstehung nach auf einen invarianten Rahmen von moralischen Erfahrungen zurückführen, innerhalb dessen die gesellschaftliche Wirklichkeit nach einer historisch sich verändernden Grammatik von Anerkennung und Missachtung interpretiert wird“ (Honneth, 1994, S. 264).

Honneth begreift die Geschichte als teleologischen Entwicklungsprozess, indem das moralische Potential, das in den wechselseitigen Beziehungen angelegt ist, entschränkt wird. Damit muss Honneth seine Gesellschaftstheorie auch als normativ gehaltvoll bezeichnen, weil er

der Meinung ist, dass sich ein „gutes Leben“ nur in einer Gesellschaft realisieren lässt, in der sich die Anerkennungsverhältnisse vollkommen entfalten können. Die utopische Intention von Honneth ist, mit Hilfe einer teleologischen Geschichtsphilosophie einen hypothetischen („gewünschten“) Endzustand zu entfalten.

6.2 Sozialevolutionäre Geschichtsauffassungen

6.2.1 Soziale Evolution als soziales Lernen

Bekanntlich kämpft Habermas an zwei Fronten gleichzeitig, auf der einen Seite gegen die positivistische Philosophie, auf der Anderen gegen den Relativismus der Postmoderne, und damit auch gegen deren Geschichtsinterpretationen. Habermas lehnt die Interpretation des historischen Prozesses als wissenschaftlich vorhersagbar ab und bezeichnet das als ein naives Gedankengebäude. Aber andererseits wendet sich Habermas auch gegen die Geschichtsauffassung der Postmoderne. Aus der Perspektive der Postmoderne kann überhaupt kein Wissen aus der Geschichte abgelesen werden, denn die Entwicklung der Geschichte ist kontingent, bruchhaft und voller Diskontinuitäten (How, 2001). Habermas versucht zwischen diesen Extremen eine Mittelposition zu finden, indem er Geschichte als soziale Evolution betrachtet.

Habermas kann die düstere Stimmung (verknüpft mit einem tiefen Pessimismus), der in der „Dialektik der Aufklärung“ von Horkheimer und Adorno zum Vorschein kommt, nicht teilen (Habermas, 1988). Anders als Marcuse sehen Horkheimer und Adorno so etwas wie das „Ende der Geschichte“, denn die total verwaltete soziale Welt beseitigt jegliche Alternativen und gelangt so in eine Selbstzerstörungsspirale, deren Ausgangspunkt sich in der Philosophie der Aufklärung findet. Jeder weitere Rationalisierungsschritt, so die Kritische Theorie, erhöht die Instrumentalisierung der Totalität und die Aufklärung verstrickt sich (entgegen ihrer Intention) wieder tiefer in den Mythos und der Repression.

Habermas teilt die pessimistische Grundhaltung der traditionellen Kritischen Theorie nicht, sondern er sucht nach Wegen wie das Projekt der Moderne vollendet werden kann. Diese Begriffswahl impliziert bereits zwei Haltungen: Zum einen ist die Moderne nicht einfach ein historischer Zustand und zum anderen ist das Projekt „unvollendet“, d.h. eine Vollendung der Moderne könnte zu einer rationaleren Gesellschaft führen. Die Moderne wird von Habermas also nicht nur auf seine pathologischen Entwicklungen hin untersucht, sondern gleichzeitig kann er im Projekt der Moderne auch Potentiale von progressiven Elementen erkennen. Durch die

Einführung des zweiteiligen Gesellschaftsschemas kann Habermas Rationalisierung nicht mehr nur als eine instrumentelle Rationalisierung betrachten, sondern er weitet den Rationalisierungsprozess auf die kommunikativen Verständigungsprozesse aus. „Ich verstehe die soziale Evolution als einen Differenzierungsvorgang zweiter Ordnung: System und Lebenswelt differenzieren sich, indem die Komplexität des einen und die Rationalität der anderen wächst, nicht nur jeweils als System und als Lebenswelt – beide differenzieren sich gleichzeitig auch voneinander“ (Habermas, 1995b, S. 230). Rationalisierung als solche kann daher nicht einseitig verstanden werden: 1) Rationalisierung auf der Systemebene: Die Systeme werden komplexer und etablieren ein eigenes Steuerungsmedium zur Handlungskoordination. Gleichzeitig verselbständigen sich die Systeme und trennen sich aus der Lebenswelt ab. 2) Rationalisierung der Lebenswelt: Universalisierung der moralisch-praktischen Geltungsansprüche durch kommunikative Aushandlungsprozesse.

Auf Basis der Differenzierung von System und Lebenswelt kann Habermas die sozialevolutionären Stufen der Entwicklung von der Stammesgesellschaft hin zur modernen Gesellschaft rekonstruieren. Die Stammesgesellschaft hat ein wenig ausdifferenziertes Gesellschaftssystem, d.h. die Systeme haben einen geringen Komplexitätsgrad und es gibt noch keine etablierten Steuerungsmedien. Die Systeme sind also noch in die Lebenswelt eingebettet und haben sich noch nicht verselbstständigt. Im Zuge der sozialen Evolution entstehen immer komplexere systemische Mechanismen, die sich dann schlussendlich in der modernen Gesellschaft vollkommen von den sozialen Strukturen der Lebenswelt ablösen. Damit entstehen Systeme, die eigene Steuerungsmedien herausbilden und sich dann gegenüber den moralisch-praktischen Geltungsansprüchen gänzlich verselbstständigen.

Wie sieht es nun mit der Rationalisierung der Lebenswelt aus? „Habermas’s point is that the human species may learn not only in the instrumental sphere of technically useable knowledge, but also in the communicative sphere of moral-practical knowledge. It is in this latter sphere that new worldviews which will underpin new forms of social integration, are developed“ (How, 2001, S. 183). Die Rationalisierung der Lebenswelt geht einher mit der Entfaltung der kommunikativen Vernunft und bezieht sich auf die Erhöhung der Kapazität des sozialen Lernens. Durch die Universalisierung der kommunikativen Verständigungsprozesse trägt diese dann zu einer Ausweitung der sozialen Integration bei, d.h. es gibt eine Universalisierung der Gerechtigkeitsideale durch zunehmende Inklusion und Wertegeneralisierung (Habermas, 1995b, S. 421).

Untrennbar ist bei Habermas die Idee der sozialen Evolution mit der Idee des sozialen Lernens verknüpft. Die grundsätzliche Idee des sozialen Lernens bezieht sich auf die Möglichkeit der Subjekte mit moralisch-praktischen Problemen umzugehen und zu lösen. Es ist unschwer zu erkennen, dass Habermas damit die Praxis der kommunikativen Vernunft meint. Nur wenn sich die kommunikativen Prozesse an die prozeduralen Bedingungen einer rationalen Verständigung halten, kann rational mit moralisch-praktischen Problemen umgegangen werden. „[...] when a world-view becomes overstretched with the task of providing the framework for solutions to problems generated in other societal areas, it may trigger evolutionarily innovative learning responses which effectively enlarge the scope of the world-view, permitting new solutions to emerge“ (How, 2001, S. 185).

Allerdings setzt Habermas die soziale Evolution nicht mit einer Entwicklungslogik gleich, denn die Mechanismen des sozialen Wandels können als kontingent verstanden werden. Das heißt in Habermas' Theorie gibt es keine Teleologie der Geschichte. Die soziale Evolutionsthese ist daher nicht als eine Geschichtsphilosophie zu verstehen, sondern eher versucht er Potentiale auszuarbeiten, die in der Geschichte eingeschrieben sind. Allerdings trifft Habermas keine Aussage darüber, ob diese Potentiale auch tatsächlich eingelöst werden. Das deckt sich durchaus mit der Feststellung, dass Habermas keine „Strategie“ ausarbeitet, mit der den Kolonialisierungstendenzen in der Lebenswelt entgegengewirkt werden kann. Es bleibt unklar, in welcher Weise die Komplexitätssteigerung der Systeme und die Rationalisierung der Lebenswelt stattfinden können, ohne soziale Pathologien hervorzurufen.

6.2.2 Problemlösen als evolutionärer Prozess

Eine etwas andere Sicht auf den Fortschritt als soziale Evolution bietet uns Karl Popper. Popper interpretiert die Evolutionstheorie vor allem als die Herausbildung der Fähigkeit zum Problemlösen. Laut Popper kann man die Evolutionstheorie von Darwin in zweifacher und gegensätzlicher Weise interpretieren. Die erste traditionelle Interpretation des selektionstheoretischen Darwinismus ist der grausame und blutige Kampf der Stärkeren gegen die Schwächeren. Diese Interpretation, so findet Popper, ist allerdings ideologisch behaftet (Malthus, Spencer,...) und tut der darwinschen Evolutionstheorie Unrecht. Dagegen bietet Popper eine weitaus optimistischere Interpretation des natürlichen Selektionsprozesses, nämlich die Suche nach neuen Möglichkeiten und der Erweiterung der Freiheit. „Alle Organismen sind vollbeschäftigt als Problemlöser. Ihr erstes Problem ist, zu überleben. Aber es gibt unzählige konkrete Probleme, die in den verschiedensten Situationen auftreten. Und eines der wichtigsten Probleme ist die Suche nach besseren Lebensbedingungen: nach größerer Freiheit; nach einer

besseren Welt“ (Popper, 2009, S. 23). Der Mensch kommt nicht mit eingeborenen Ideen auf die Welt, jedoch gibt es a priori angeborenes genetisches oder psychologisches Wissen, d.h. der Beobachtung geht bereits ein angeborenes spezifisches Wissen, die Aktivität des Problemlösens, voraus (Magee, 1973, S. 56ff). Ein herausragendes Merkmal des biologischen Evolutionsprozesses, verstanden als Geschichte des Problemlösens, ist die Entwicklung der menschlichen Sprache. Die Sprache machte es möglich, die Erwartungen der Menschen durch Begriffe zu formulieren. Damit meint Popper nichts anderes als, dass der Mensch nun fähig wird Theorien über seine Umwelt zu entwickeln, um Vorhersagen zu treffen. Die Sprache befähigt den Menschen Theorien über bestimmte Situationen zu entwickeln und was wichtig ist, die Situationen auch besser zu verstehen. Erst ab diesem Punkt, gibt es die Möglichkeit, Problemstellungen als solche (un-)bewusst zu erkennen und sprachlich auszudrücken. Obwohl, so Popper, auch biologische Organismen sich evolutionär nach dem Muster Versuch und Irrtum entwickeln, so kann die Entstehung der Sprache den Problemlösungsprozess doch erheblich verfeinern. Die Sprache macht es somit möglich, Begründungen und Argumente bezüglich eines Problems und seiner Lösung anzuführen. Man könnte daher sagen, dass das (Selbst)Bewusstsein und die Herausbildung eines vernunftbegabten Subjekts erst durch die Sprache möglich waren.

Aus diesen Gedankengängen entwickelt Popper seine 3 Welten-Theorie, die eng an seine Interpretation der Evolution gebunden ist. Die Welt 1 ist die Welt der objektiven und materiellen Dinge, aber auch biologische Organismen sind hier zugehörig. Die Welt 2 ist die Welt der subjektiven Dinge. Die Welt 2 hat sich aus der Welt 1 heraus entwickelt, indem die biologische Evolution die Erweiterung des Bewusstseins gebracht hat, das die Grundvoraussetzung für das Problemlösen darstellt. Das entscheidende Kriterium der Emergenz der 3. Welt ist die Erfindung der menschlichen Sprache. Das bahnbrechend Neue an der Erfindung der Sprache ist nicht nur Ausdruck, Kommunikation und Argumentation, sondern die Darstellungsfunktion „von Sätzen, die einen objektiven Sachverhalt beschreiben, der mit den Tatsachen übereinstimmen kann oder nicht; also von Sätzen die wahr oder falsch sein können“ (Popper, 2009, S. 31). Erst mit der Erfindung der Sprache kann die natürliche Auslese durch die bewusste Auslese ersetzt werden. Die Sprache induziert Kritikfähigkeit, d.h. bestimmte Aussagen können kritisch überprüft werden. Was bedeutet das nun? Anstelle der natürlichen Auslese kann nun, bewusst, rational und kritisch den Irrtümern nachgegangen werden und Problemlösungsprozesse in Gang gebracht werden. Die Welt 3 umfasst nun alles, was nicht den anderen zwei Welten zugehörig ist. Dazu gehören Immaterialitäten wie Ideen, Kunst, Wissenschaft, Ethik, etc. D.h. durch die Erfindung der Sprache kann zusätzlich eine Welt existieren, die unabhängig vom Bewusstsein des

einzelnen Subjekts Bestand hat, obwohl sie vom individuellen menschlichen Bewusstsein erzeugt wurden (Popper, 2009, S. 19-37).

Jedoch bestehen diese Welten nicht isoliert nebeneinander, sondern es gibt vielfache Wechselwirkungen zwischen den Welten und genau diese Wechselwirkung ist dann, laut Popper, nichts anderes als die Gestaltung der Wirklichkeit nach dem Prinzip von Versuch und Irrtum. Nun sind wir nach langer Vorrede genau an jenem Punkt den wir suchen. Die biologische Evolution hat uns zu einer Erweiterung der Problemlösungsfähigkeiten hin gebracht, die nun jede natürliche Auslese mit gewalttätigem Charakter überflüssig macht. Der Evolutionsprozess wird nun nicht mehr blutig, als Kampf der Stärkeren durchgeführt, sondern der gewalttätige Charakter verschwindet durch den Übergang zu einer kulturellen Evolution. Die Methode der rationalen Kritik kann nun in Wechselwirkung zwischen den Welten zu einer kulturellen Evolution führen, d.h. die Gestaltung der Wirklichkeit nach unseren eigenen Maßstäben. Somit wird der Mensch der einzige Urheber der sozialen Wirklichkeit, der versucht, durch das Prinzip der Falsifikation, die Irrtümer zu beseitigen und neue Lösungen zu finden. „Die Emergenz der Welt 3 bedeutet, dass die nicht-gewaltsame kulturelle Evolution kein utopischer Traum ist. [...] Eine Gestaltung unserer sozialen Umwelt mit dem Ziel des Friedens und der Gewaltlosigkeit ist nicht nur ein Traum. Sie ist eine mögliche und, vom biologischen Standpunkt aus, offenbar eine notwendige Zielsetzung für die Menschheit“ (Popper, 2009, S. 40).

Im Problemlösungsprozess, den Popper als Methode der Falsifizierung bezeichnet, ist gleichsam ein evolutionärer Wissensfortschritt eingeschrieben. Die Entwicklung von Theorien funktioniert dann analog zu endogenen Organismen: 1) Am Anfang steht ein Problem, das gelöst werden muss 2) es wird versucht das Problem zu lösen 3) die gewonnene Problemlösung und die daraus resultierende Theorie wird getestet und die Fehler eliminiert 4) daraus ergibt sich ein neues Problem (Magee, 1973, S. 65ff).

Diese Methode des Falsifizierens verhält sich also wie ein Feedback-Prozess, in dem auch eine fehlgeschlagene Lösung eines Problems zu einem Wissenszuwachs führt. Mit steigendem Wissen wächst auch die Anzahl der Probleme. Daraus folgt, dass es niemals zu einer endgültigen Lösung kommen kann, was aber nicht heißt, dass wir kein Wissen darüber erlangen können, wie die Welt funktioniert. So kann Popper gar nicht anders, als davon auszugehen, dass das Wissen und die Verbesserung der Welt nur in kleinen Schritten erfolgen kann. Popper geht also von einem evolutionären kulturellen Prozess aus, der durch schrittweise Veränderung zu einem kulturellen Fortschritt führt. Bevor es überhaupt zu einem Problemlösungsprozess kommen kann, muss das Problem „objektiviert“ werden. In diesem Sinne entlehnt Popper seine Fortschrittstheorie aus

den Naturwissenschaften, weil nur diese ein Problem „objektivierbar“ und somit in der gewünschten Weise zugänglich machen können. Denn ohne Objektivierung eines Problems (selbst wenn der Anstoß eines Problems irrationalen Ursprungs ist) können der Problemlösungsprozess und folglich auch der Fortschritt in der Gesellschaft nicht erfolgen.

6.3 Geschichte als Geschichte der Brüche und Diskontinuitäten

6.3.1 Geschichte als Transformationen der Diskursformationen

Eine ganz andere Art des Geschichtsverständnisses, findet sich im Paradigma des Poststrukturalismus. Wie die Bezeichnung schon hinweist, geht es um die Überwindung des strukturalistischen Paradigmas, das von Levi-Strauss in die Ethnologie und Soziologie eingeführt wurde. Der Strukturalismus unterstellt eine universale Ordnung des symbolischen Denkens: „Diese universale Ordnung, so Claude Levi-Strauss, ist in verbindlichen Strukturen verankert, die dem Denken und Handeln der einzelnen Individuen immer schon unbewusst zugrunde liegen. [...] Durch die Freilegung dieser unbewussten Prinzipien soll die strukturalistische Untersuchung sozio-kultureller Handlungen und Interaktionen zur Erkenntnis von objektiven Gesetzen führen, durch deren Anwendung die Mitglieder unterschiedlicher Kulturkreise, die natürlich vorgefundene Wirklichkeit in eine begrifflich differenzierte Realität verwandeln“ (Münker & Roesler, 2000, S. 9). Was sich in der sozialen Wirklichkeit an der Oberfläche abspielt, ist in Wirklichkeit das Wirken einer tiefen unbewussten Struktur. Demzufolge ist das Handeln des Subjekts nicht mehr frei, sondern wird von der tiefen universalen Struktur determiniert. Diese Auffassung hat auch Auswirkungen auf das Geschichtsbild des Strukturalismus. Wenn das soziale Handeln nicht mehr von seinen eigenen Intentionen geleitet wird, sondern von einer zugrundeliegenden Struktur, dann kann es streng genommen keine Geschichte geben. Wenn man ein zentrales Prinzip der Struktur unterstellt, dann verändert sich diese Struktur auch nicht im geschichtlichen Horizont, d.h. die Struktur selbst ist geschichtslos (Weiss, 1993, S. 126ff).

Durch die Kritik am Strukturalismus konnte schlussendlich der Poststrukturalismus entstehen, der die zentralen Thesen des Strukturalismus heftig infrage stellte. Der Poststrukturalismus postuliert die Offenheit der Struktur und rückte damit den Gedanken eines geschlossenen strukturellen Systems in die Metaphysik ab. Die Betonung, dass die Struktur ein offenes System von Differenzen bildet, hat natürlich auch Konsequenzen für die Betrachtung der Geschichte. Geschichte erscheint nun, nicht mehr einem zeitlosen Prinzip zu unterstehen, sondern Strukturen verändern sich im Horizont der Geschichte. Dass damit nicht nur am Strukturalismus

Kritik geübt wird liegt auf der Hand. Die Position des Poststrukturalismus kritisiert nun damit ganz allgemein Geschichtsauffassungen, die an einen spezifischen Verlauf der Geschichte glauben, d.h. die Idee einer Geschichtsphilosophie kann unter den Prämissen des Poststrukturalismus nicht aufrechterhalten werden (Weiss, 1993, S. 142f).

Exemplarisch möchte ich jetzt die Geschichtsschreibung von Michel Foucault behandeln, der die Geschichte als kontingent, bruchhaft und voller Diskontinuitäten betrachtet. Allerdings gibt es auch bei Foucault die Idee, dass das Subjekt determiniert ist. Das Subjekt ist zwar nicht das Erzeugte der Struktur (wie bei Levi-Strauss), sondern das Subjekt ist um Diskurse herum organisiert.

Foucault entwickelt spezifische Kriterien, die es gestatten, die Themen einer totalisierenden Geschichte differenziert zu betrachten, indem er die Strukturen symbolischer Ordnung beschreibt, die er Episteme nennt. Bei seiner Geschichtsschreibung verwendet er drei Gruppen von Kriterien: 1) Formation: Wann liegt eine diskursive Formation vor und welche Regeln beherrschen diese? Foucault meint damit nicht die formale Struktur eines Diskurses wie beispielsweise in der Psychologie, sondern die Formationsregeln für seine Gegenstände, Begriffe, Operationen, etc. 2) Transformation: mit welcher Schwelle werden die neuen Regeln einer Diskursformation ins Spiel gebracht? 3) Korrelation: in welchem nicht-diskursiven Kontext ist die Diskursformation eingebettet (Foucault, 2005, S. 27f). Mit die Episteme will Foucault also nicht die spezifische Weltsicht eines bestimmten zeitlichen Abschnittes angeben, sondern „die Abstände, die Distanzen, die Oppositionen, die Differenzen, die Beziehungen ihrer vielfältigen wissenschaftlichen Diskurse; die Episteme ist nicht eine Art zugrundeliegender Großtheorie, sie ist ein Raum der Streuung, sie ist ein offenes und zweifellos endlos relational beschreibbares Feld“ (Foucault, 2005, S. 28). Foucault interpretiert die Geschichte nicht nach universellen Maßstäben, sondern versucht Verschiebungen und Diskontinuitäten in den Diskursen zu untersuchen. Es gibt keine einheitliche Abfolge von Episteme, sondern der Übergang von einer Diskursformation zur Anderen erfolgt bruchhaft und kontingent. Foucault rückt also die Frage der Übergänge und Transformationen von Diskursformationen in das Zentrum seiner Geschichtsanalyse, indem er versucht die Transformationstypen aufzuspüren, d.h. der Frage nachgeht, auf welche Weise die Transformationen erfolgen. Auch an diesem Punkt wendet sich Foucault gegen eine Interpretation des sozialen Wandels als abstrakte, monotone Form. Beispiele für die spezifischen Transformationstypen einer Diskursformation wären: 1) Veränderung im Inneren der Diskursformation: wie verändern sich die Stellungen der Objekte, der Begriffe, der Operationen. 2) Veränderungen der Diskursformation als solche: Verschiebungen im Objektbereich, neue Begriffe, neue Operationen.

Damit streicht Foucault hervor, dass Geschichte nicht auf die großen „Ideen“ hin betrachtet werden soll, sondern die Aufmerksamkeit soll sich auf die spezifischen Transformationen, die sich innerhalb einer Diskursformation bilden, richten. Die diskursive Praxis erst eröffnet ein Feld der Möglichkeiten und Operationen. „Mir geht es darum, zu zeigen, dass es nicht auf der einen Seite unbewegliche Diskurse gibt, die bereits mehr als halbtot sind, und dann auf der anderen Seite ein allmächtiges Subjekt, das sie manipuliert, sie umwälzt, sie erneuert, sondern dass die diskurrierenden Subjekte Teil eines diskursiven Feldes sind – hier finden sie ihren Platz [...], ihre Funktion [...]. Der Diskurs ist nicht der Ort eines Einbruchs purer Subjektivität; er ist für die Subjekte ein Raum differenzierter Positionen und Funktionen“ (Foucault, 2005, S. 33).

Das Interesse des Poststrukturalismus fokussiert sich auf die Diskontinuitäten, Brüche und Transformationen in der geschichtlichen Entwicklung, wie es exemplarisch mit Foucault gezeigt wurde. Eine solche Perspektive muss notwendigerweise auch jenen utopischen Optimismus ablehnen, der die Hoffnung auf ein gutes, selbstgestaltetes Leben in sich birgt. Denn, so lehrt uns zumindest Foucault, es gibt kein allmächtiges Subjekt, das der Geschichte ihren Stempel aufdrücken kann. Foucault geht noch viel weiter und lehnt überhaupt eine Geschichtsbetrachtung in ihrer ganzen Totalität ab. Damit verschwindet mit Foucault auch die Hoffnung der Aufklärung Fortschritt durch den Einsatz einer allgemeinen Vernunft zu schaffen.

6.3.2 Kontingenz der Geschichte

Ein radikaler Vertreter der postmodernen Geschichtsauffassung findet sich in Richard Rorty. Für Rorty ist die Geschichte nichts anderes als die Geschichte der Kontingenz der Sprache. Rorty geht von der These aus, dass es keine Wahrheit jenseits der Sprache gibt, sondern „dass nur Sätze wahr sein können und dass Menschen Wahrheiten machen, indem sie Sprachen machen, in denen Sätze gebildet werden können“ (Rorty, 1992, S. 31). Es gibt keine Wahrheit, die mit Sätzen festgemacht werden kann, sondern die Wahrheit wird immer nur mit bestimmten Sprachspielen gemacht, d.h. das jeweilige Vokabular bestimmt, was wahr ist und was nicht ist. Durch die Erkenntnis der Kontingenz kann dann die Geschichte als eine Geschichte der Metaphern (und weniger der Entdeckungen) enthüllt werden. Die Sprache als solche hat keinen Zweck und daher muss die Vorstellung der Sprache als Medium, das zwischen der Welt und dem Selbst vermittelt, fallengelassen werden. Damit wendet sich Rorty gegen den Strukturalismus, der hinter der Sprache eine determinierte Struktur annimmt. Rorty reiht sich nahtlos in das Paradigma des Poststrukturalismus, das Sprache als offenes Spiel von Differenzen und Oppositionen, ohne jegliche Begrenzungen, sieht. Aus diesem Grund kann Rorty auch keinen grundlegenden, fundamentalen Sinn in der Geschichte erkennen, denn alle Kulturen (egal in

welcher Epoche) sind ein Produkt der Kontingenz. „Die Geschichte der Sprache und damit der Künste, Wissenschaften und Moral als Geschichte der Metapher zu betrachten heißt, das Bild verabschieden, in dem das menschliche Bewusstsein oder die menschlichen Sprachen sich immer besser für Zwecke eignen, die Gott oder die Natur ihnen zugedacht haben – zum Beispiel die Fähigkeit, immer mehr Bedeutungen auszudrücken oder immer mehr Tatsachen darzustellen“ (Rorty, 1992, S. 41). Das Bild einer teleologischen Geschichtsbetrachtung muss ersetzt werden durch die Betrachtung der Kontingenzen der Sprache und damit auch der menschlichen Kultur. Die moderne Kultur kann demnach nur als ein höchst zufälliges Produkt bezeichnet werden.

Als Beispiel gibt Rorty die Interpretation von Galileis Erkenntnissen. Die positivistische Geschichtsschreibung betrachtet die Entdeckungen von Galilei sozusagen als eine notwendige Entdeckung, die die Wahrheit richtiger erfasst als beispielsweise Aristoteles. Die Interpretation aus postmoderner Sicht ist, dass Galilei zufällig ein Vokabular entdeckt hat, das sich für gewisse Zwecke besser eignet als ein anderes Vokabular.

Schlussendlich geht es Rorty also um eine Geschichtsbetrachtung, welche die Kontingenzen der Sprache und damit auch der „Erkenntnisse“ in Form von neuem Vokabular in den Vordergrund rückt. Aus der Erkenntnis der Kontingenz der Welt, besteht nun die Aufgabe eine liberale Gesellschaft zu verwirklichen, in der Subjekte frei sind, ihr eigenes Vokabular permanent neu zu erschaffen. Rorty interessiert sich daher weniger, im Vergleich zu Foucault, zu untersuchen wie Brüche und Diskontinuitäten stattgefunden haben, sondern er rückt überhaupt die Kontingenz der sozialen Welt in den Vordergrund. Deshalb ist für Rorty Foucault ein Ironiker, der kein Liberaler sein will. Foucault erkennt zwar die Kontingenzen der Welt, aber er ist skeptisch bezüglich der Prinzipien einer liberalen Gesellschaft. Foucault verstrickt sich in der Vorstellung, dass das Subjekt immer ein Produkt der jeweiligen kulturellen Anpassung ist. Deswegen kann Foucault eine „Befreiung“ gar nicht denken, weil das Subjekt nicht über die Regeln der Diskursformation hinausdenken kann. Und in diesem Punkt findet sich der fundamentale Unterschied von Foucault und Rorty bezüglich der Utopie einer liberalen Gesellschaft. Rorty ist der Meinung, dass gerade die Erkenntnis der Kontingenz, die Forderung und Schaffung von liberalen Institutionen impliziert, in denen dem Subjekt die Spielräume für die Erfindungen von neuem Vokabular und damit auch für die Selbsterschaffung gegeben sind.

6.4 Zusammenfassung

Auch die Interpretation der Geschichte ist ein hart umkämpftes Gebiet der Soziologie. Wie muss die Geschichte interpretiert werden, um zu einer „besseren“ Gesellschaft zu gelangen und den Fortschritt zu gewährleisten? Gibt es in der Geschichte überhaupt das Potential für eine bessere Zukunft?

Die Antworten darauf sind vielfältig. Die teleologischen Geschichtsauffassungen reklamieren für sich, Potentiale zu entdecken, die sich im Laufe der geschichtlichen Entwicklungslogik entfalten. Dieser Position zufolge, gibt es Ziele die bereits von Anfang in der Entwicklung eingeschrieben sind. Marcuse versucht, die Geschichte mit Hilfe der Psychoanalyse zu deuten. In der Kulturtheorie der Psychoanalyse findet Marcuse die Potentiale, die auf eine Überwindung der technologischen Herrschaft hindeuten. Gleichzeitig arbeitet Marcuse mit der psychoanalytischen Terminologie die normative Basis des gewünschten „Endzustandes“ heraus, nämlich der Befriedung des menschlichen Daseins (die Individuen können wieder ihre „wahren“ Bedürfnisse befriedigen). Allerdings muss der Übergang zum gewünschten Zustand hart erkämpft werden, denn die Herrschaft des Status quo versucht mit allen Mitteln den aktuellen Zustand aufrechtzuerhalten.

Honneth versucht eine Interpretation der Geschichte nach der Hegelschen Teleologie, der zufolge ein sittlicher Zustand am Ende der Geschichte steht. Die Entwicklungslogik, die Honneth ausformuliert, arbeitet auf eine Entschränkung der Anerkennungspotentiale, die gleichsam im menschlichen Zusammenleben eingeschrieben sind, hin. Die Geschichte strebt auf diese Weise, angetrieben durch den Kampf um Anerkennung, zu einem hypothetischen Zustand, in dem die Anerkennungspotentiale entschränkt sind und somit die Voraussetzung für ein „gutes“ Leben geschaffen werden.

Die evolutionären Geschichtsauffassungen lehnen eine Entwicklungslogik hin zu einem hypothetischen Ziel als naives Gedankengebäude vollkommen ab. Jedoch haben die evolutionären Geschichtskonzeptionen eine Vorstellung davon, wie der Fortschritt der Gesellschaft passieren soll. Bei Habermas gibt es die Idee des sozialen Lernens, das vor allem die Fähigkeit meint, mit moralisch-praktischen Problemen umzugehen. Fortschritt meint, dieser Auffassung nach, dass die Fähigkeit des sozialen Lernens erhöht wird. Dafür müssen aber die Bedingungen für ein Verfahren der rationalen Verständigung geschaffen werden.

Popper hingegen orientiert sich gänzlich auf die Interpretation der Geschichte, als Geschichte des Problemlösens. Der kritische Rationalismus schafft die Bedingungen für einen

kontinuierlichen Fortschritt des Wissens. Bei Popper stellt sich jedoch dann die Frage, ob sich sein politisch liberales Modell mit der Vorstellung einer Sozialtechnologie (piecemeal social engineering) vereinen lässt, oder ob er dann nicht schlussendlich seine eigenen moralischen Vorstellungen verrät.

Am Ende habe ich noch die poststrukturalistische Geschichtsinterpretation behandelt, die jede universalistische Geschichtsdeutung fallen lässt, denn die Geschichte untersteht in keiner Weise einem zentralen Prinzip. Besonders deutlich ist das bei Foucault ersichtlich, der seine ganze Forschungstätigkeit auf die Brüche und Kontingenzen der Geschichte richtet. Für Foucault besteht das hauptsächliche Interesse vor allem darin, wie sich spezifische Diskursformationen historisch herausbilden, verändern und transformieren. Dieses Forschungsinteresse muss hauptsächlich an jenen Orten ansetzen, wo diese Transformationen passieren. Allerdings kann sich Foucault nur sehr schwer dazu durchringen, seine Erkenntnisse mit einem politischen Modell zu verbinden.

Obwohl auch Rorty dem poststrukturalistischen Denken zuzuordnen ist, geht er doch weiter als Foucault. Rorty betont die Kontingenz der Geschichte, jedoch richtet er sein Hauptaugenmerk nicht darauf, wie die spezifischen Brüche und Transformationen in der Geschichte erfolgt sind, sondern belässt es bei der Feststellung der Kontingenz der Geschichte. Aber gleichzeitig versucht Rorty ein politisches Modell herauszuarbeiten, das auf eine Verwirklichung von liberalen Institutionen abzielt. Diese Rahmenbedingungen sollen die Freiheit der Selbsterschaffung garantieren.

7 Resümee: Gibt es eine Soziologie mit einer utopischen Intention?

Am Ende dieser Arbeit muss nun die Frage gestellt werden, ob sich der Begriff der utopischen Intention tatsächlich bewährt hat, um die Verbindung der soziologischen Theoriebildung mit der Utopie zu untersuchen. Allerdings kann man feststellen, dass es so etwas wie eine utopische Soziologie nie gegeben hat und wahrscheinlich auch in Zukunft nicht geben wird, denn die Utopie war nie die Kernkategorie einer soziologischen Theorie. Jedoch erkennt man in vielen soziologischen Theorien, welchen Stellenwert die Utopie einnimmt, sonst würde es keine unaufhörliche Suche nach der Utopie (nach dem Ende der Utopie) geben.

In dieser Arbeit konnte aufgezeigt werden, dass die soziologische Theorie meist utopische Momente in sich trägt. Die utopischen Momente geben einer soziologischen Theorie die normativen Elemente, ohne aber den analytischen Charakter der Theorie zu verlieren. Die Hauptaufgabe einer kritischen Soziologie scheint die kritische Gesellschaftsdiagnose zu sein und nicht der explizite Entwurf einer Utopie. Die Begriffe, mit denen dann eine kritische Soziologie operiert, behalten einen analytischen Charakter, aber zugleich werden diese mit einem überschüssigen Sinngehalt aufgeladen. D.h. es wird etwas bezeichnet was noch nicht ist, aber sein könnte. Die Gesellschaftskritik muss natürlich aus der Perspektive eines normativen Standpunkts geübt werden; eine „neutrale“ Kritik scheint nicht vorstellbar zu sein. Progressive Gesellschaftstheorien benötigen daher die „Energie“ der utopischen Momente, um eine Normativität in die Theoriebildung einfließen zu lassen. Allerdings muss darauf hingewiesen werden, dass die Normativität der Begriffe nicht untrennbar mit utopischen Momenten verknüpft ist. Es ist auch durchaus vorstellbar, dass die Normativität aus der Vergangenheit gewonnen wird. Dass dann in solchen Theorien keine progressiven Absichten dahinterstecken, liegt auf der Hand. Ich habe nun versucht in der vorliegenden Arbeit genau jene normativen Momente der soziologischen Theorien herauszuarbeiten, die auf progressive Intentionen hindeuten. Deswegen habe ich den Begriff der utopischen Intention eingeführt, um ein Unterscheidungskriterium zwischen Theorien, die progressive Absichten verfolgen und „konservativen“ oder rückwärtsgewandten Theorien zu schaffen.

Um die Tauglichkeit des Begriffes zu untersuchen, habe ich ein Analyseschema vorgeschlagen, an dessen Grundkategorien die utopische Intention einer soziologischen Theorie abzulesen ist.

Die vorliegende Arbeit konnte demonstrieren, dass in der Subjektkonzeption, Vernunft/Rationalität und in der Geschichtsauffassung die utopischen Momente einer soziologischen Theorie besonders sichtbar werden. Bemerkbar ist, dass das dreiteilige Analyseschema eng mit der Philosophie verknüpft ist. Ist daher überhaupt die Philosophie die Quelle der Normativität für die soziologischen Begriffe? Oder zeigt sich vielmehr, dass sich die Soziologie und die Philosophie nicht voneinander abtrennen lassen und die Eigenständigkeit der Soziologie nur eine „Scheinbare“ ist? Ich denke tatsächlich, dass diese Frage wieder verstärkt in den Vordergrund rücken soll, weil sonst die Soziologie in Gefahr läuft, ihre philosophischen Wurzeln zu vergessen. Mit der Entwurzelung büßt die Soziologie ihre notwendige Selbstkritik ein, gerade auch weil die Grundbegriffe eng an philosophische Konzepte gebunden sind. Nicht umsonst, bewegen sich die Theoretiker der Soziologie stets im Grenzbereich zwischen den Geistes- und Sozialwissenschaften. Ein weiterer Vorteil des Begriffes der utopischen Intention ist, dass dieser nicht an eine spezifische Metaerzählung gebunden ist und in gewisser Weise darüber hinausgeht. Dieser Begriff hat das Potential zu untersuchen, wie Utopie nach den großen Utopien gedacht wird.

Allerdings muss man sich die Frage stellen, ob der Begriff der utopischen Intention nicht zu stark ist, denn es zeigt sich, dass die utopischen Momente in verschiedenen Theorien in unterschiedlicher Weise ausformuliert werden. So bringt es durchaus Schwierigkeiten, wenn man beispielsweise die Kritische Theorie von Marcuse (beinhaltet tatsächlich eine starke utopische Intention) in den gleichen Topf wirft wie die postmodernen Visionen. Deshalb macht es durchaus Sinn, den Begriff der utopischen Intention abzuschwächen, damit die Differenzen innerhalb des Begriffes klar ersichtlich werden. Daher schlage ich vor, von einem „schwachen“ Begriff der utopischen Intention innerhalb der soziologischen Theorie zu reden. Man wäre geneigt, die folgende These aufzustellen: Je radikaler die Gesellschaftskritik in der soziologischen Theorie, desto ausgeprägter ist die utopische Intention innerhalb der Kritik. Diese These könnte als Ansatzpunkt für weitere Forschungen dienen.

Wie wir sehen gibt es einige Schwierigkeiten den Begriff der utopischen Intention inhaltlich auszufüllen. Vielleicht wäre es besser, nur von einer bestimmten „Haltung“ zu sprechen, die bei der Theoriekonstruktion eine große Rolle spielt. Die Frage der Verknüpfung von Praxis und Theorie gewinnt hinsichtlich dieser Fragestellung an neuer Bedeutung. Die Soziologie muss sich mit der Entstehung ihrer eigenen soziologischen Theorien intensiv auseinandersetzen, um ihre normativen Momente besser beurteilen zu können.

Ich hoffe, dass ich in dieser Arbeit gezeigt habe, wie wichtig es für die Soziologie ist, sich mit ihren eigenen normativen Grundlagen auseinanderzusetzen, um die Reflexionsfähigkeit der Wissenschaft zu gewährleisten. Es scheint auch klar zu sein, dass es daher unerlässlich ist, sich immer wieder auf das Gebiet der Philosophie zu begeben.

8 Literatur

Benhabib, S. (1992). *Kritik, Norm und Utopie*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag.

Cassirer, E. (2007). *Philosophie der Aufklärung*. Hamburg: Meiner Verlag.

Castro Varela, M. M. (2007). Allgemeine Überlegungen zum Utopiebegriff. In M. M. Castro Varela, *Unzeitgemäße Utopien* (S. 32-36). Bielefeld: Transcript.

Dahrendorf, R. (1974). *Pfade aus Utopia - Arbeiten zur Theorie und Methode der Soziologie* (3. Ausg.). München: Piper & Co. Verlag.

Foucault, M. (2005). *Analytik der Macht*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch.

Foucault, M. (1977). *Überwachen und Strafen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch.

Freud, S. (2007 [orig. 1930]). *Das Unbehagen in der Kultur* (10. Ausg.). Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag.

Giddens, A. (1999). *Soziologie* (2. Ausg.). Graz-Wien: Nausner und Nausner.

Habermas, J. (1988). *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch.

Habermas, J. (1985). Die Krise des Wohlfahrtsstaates und die Erschöpfung utopischer Energien. In J. Habermas, *Die neue Unübersichtlichkeit* (S. 141-163). Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Habermas, J. (2003). Technik und Wissenschaft als Ideologie. In J. Habermas, *Technik und Wissenschaft als Ideologie* (S. 48-119). Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Habermas, J. (1995a). *Theorie des kommunikativen Handelns* (Bd. 1). Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft.

Habermas, J. (1995b). *Theorie des kommunikativen Handelns* (Bd. 2). Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft.

Hauck, G. (2003). *Die Gesellschaftstheorie und ihr Anderes*. Münster: Verlag Westfälisches Dampfboot.

Hermans, J. (2007). *Die Utopie des Fortschritts: 12 Versuche*. Wien: Böhlau.

Hetzl, A. (2001). Jürgen Habermas: Theorie des kommunikativen Handelns. In *Interpretationen - Hauptwerke der Sozialphilosophie* (S. 249 - 266). Stuttgart: Reclam.

Hillmann, K.-H. (1994). *Wörterbuch der Soziologie* (4. Ausg.). Stuttgart: Kröner Verlag.

Honneth, A. (1994). *Kampf um Anerkennung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft.

- Horkheimer, M., & Adorno, T. W. (2004). *Dialektik der Aufklärung* (15. Ausg.). Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag.
- How, A. R. (2001). Habermas, History and Social Evolution: Moral Learning and the Trial of Louis XVI. *Sociology* (Vol. 43), 177-194.
- Jäckel, E. (2003). Nachwort zu Utopia. In T. Morus, *Utopia* (S. 168-176). Stuttgart: Reclam.
- Keller, F. (1997). Soziologie und Utopie. *Jahrbuch für Soziologiegeschichte*, 165-180.
- Kögler, H.-H. (2004). *Michel Foucault*. Stuttgart: Metzler Verlag.
- Koselleck, R. (1982). Die Verzeitlichung der Utopie. In W. Voßkamp, *Utopieforschung Band 3* (S. 1-14). Stuttgart: Metzler.
- Lyotard, J.-F. (2005). *Das postmoderne Wissen* (5. Ausg.). Wien: Passagen Verlag.
- Magee, B. (1973). *Popper*. London: Fontana Press.
- Mannheim, K. (1995). *Ideologie und Utopie* (8. Ausg.). Frankfurt am Main: Klostermann Verlag.
- Marcuse, H. (2005). *Der eindimensionale Mensch* (5. Ausg.). München: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- Marcuse, H. (1979). *Triebstruktur und Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Münker, S., & Roesler, A. (2000). *Poststrukturalismus*. Stuttgart; Weimar: Metzler Verlag.
- Münz-Koenen, I. (1997). *Konstruktion des Nirgendwo*. Berlin: Akademie Verlag.
- Neusüß, A. (1968). *Utopie - Begriff und Phänomen des Utopischen*. Neuwied: Leuchterhand.
- Polak, F. L. (1968). Wandel und bleibende Aufgabe der Utopie. In A. Neusüß, *Utopie - Begriff und Phänomen des Utopischen* (S. 361-387). Neuwied: Leuchterhand.
- Popper, K. (2009). *Auf der Suche nach einer besseren Welt* (15. Ausg.). München: Piper Verlag.
- Popper, K. (1997). Utopie und Gewalt. In K. Popper, *Vermutungen und Widerlegungen* (S. 515-528). Tübingen: Mohr Verlag.
- Ries, W. (2004). *Nietzsche zur Einführung* (7. Ausg.). Hamburg: Junius Verlag.
- Rorty, R. (1992). *Kontingenz, Ironie und Solidarität*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch.
- Saage, R. (1990). *Das Ende der politischen Utopie?* Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch.
- Salamun, K. (2001). *Was ist Philosophie?* (4. Ausg.). Tübingen: Mohr Siebeck.
- Schnädelbach, H. (2007). *Vernunft*. Stuttgart: Reclam Taschenbuch.
- Weiss, H. (1993). *Soziologische Theorien der Gegenwart*. Wien: Springer.
- Welsch, W. (2002). *Unsere postmoderne Moderne*. Berlin: Akademie Verlag.

9 Anhang

Anhang 1: Lebenslauf

Anhang 2: Abstract

Lebenslauf

Persönliche Daten

Geburtsdatum	21. April 1984
Geburtsort	Judenburg (Österreich)
Staatsbürgerschaft	Österreich

Schulischer und akademischer Werdegang

1998 - 2003	HTBLA Graz – Gösting Ausbildungszweig: Technische Informatik
2003 - 2007	Studium an der Universität Graz Studienrichtung: Soziologie (Bakkalaureat) Abschluss: Bakk. rer. soc. oec.
09/2006 – 05/2007	Teilnahme am Austauschprogramm Erasmus Studium an der Universität Oulu (Finnland) Schwerpunkt: Soziologie und Scandinavian Studies
2007 - 2010	Studium an der Universität Wien Studienrichtung: Soziologie (Master) Abschluss: M.A. (Master of Arts)

Arbeitserfahrung

07 – 09 / 2005	Praktikum bei Krems Research Arbeitsaufgaben: Projektassistenz, Interviews, statistische Auswertungen
seit 07/2008	Freier Mitarbeiter beim ÖIBF (Österreichische Institut für Berufsbildungsforschung) Arbeitsaufgaben: Projektassistenz, Interviews, Recherche, statistische Auswertungen

Abstract

Utopische Intentionen in der Soziologischen Theorie -

Ein theoretischer Überblick über die Normativität der Grundbegriffe

Die vorliegende Arbeit versucht, auf das Verhältnis von soziologischer Theorie und utopisches Denken einzugehen. Es zeigt sich, dass das soziologische Denken schon immer seit Beginn an mit der Utopie verknüpft ist. Jedoch war die Utopie nie ein zentraler Bestandteil einer soziologischen Theorie, sondern das Utopische integrierte sich in die soziologische Theorie in kleinen utopischen Momenten. In vielen soziologischen Theorien gewinnen die Grundbegriffe erst durch die Integration von utopischen Momenten ihre Normativität. Eine soziologische Theorie, die auf eine Gesellschaftskritik abzielt, kann auf diese spezifischen-normativen Elemente nicht verzichten. Daher wird in dieser Arbeit ein analytischer Leitbegriff eingeführt, der die utopischen Momente an ihren Orten aufspüren kann. Der Begriff der utopischen Intention bezieht sich dabei auf drei Grundkategorien der soziologischen Theorie. Die Subjektkonzeption ist ein zentraler Bestandteil jeder soziologischen Theorie und beinhaltet meist eine normative Vorstellung über die Soll-Beschaffenheit des Subjekts und seiner Stellung zu den „objektiven“ Strukturen. Ein zweiter wesentlicher Bestandteil einer soziologischen Theorie ist die Vorstellung einer „idealen“ Vernunft und eines vernünftigen Handelns. Die Vernunftauffassung ist dabei sehr eng mit der Gesellschaftskritik verbunden. Das dritte wichtige Element einer soziologischen Theorie ist die Betrachtungsweise der Geschichte und ihre Integration in die Theorie. Die soziologische Theorie ist sich meist über ihre Einbettung in die Geschichte bewusst, daher muss sie sich auch intensiv mit dem Verlauf und der Interpretation der Geschichte auseinandersetzen. Im Rahmen dieser Arbeit konnte festgestellt werden, dass die utopischen Momente sehr gut an diesen Orten der Theoriebildung aufgespürt werden können. Dass diese utopischen Momente meist am Schnittpunkt zur Philosophie zu finden sind, scheint kein Zufall zu sein. Die Soziologie darf sich nicht von ihren philosophischen Wurzeln abtrennen, um nicht ihren eigenen Entstehungszusammenhang aus den Augen zu verlieren und damit den Verlust der Selbstkritik zu erleiden.