

# Die Zukunft der Soziologie<sup>1</sup>

*Hans-Georg Soeffner*

## Gegenwärtige Zukunft

Wäre ich Prophet, so könnte ich mit dem Titel meines Vortrages zufrieden sein, zumal in einer Umgebung wie der Frankfurter Paulskirche, und Sie müssten sich in den nächsten dreißig Minuten auf meine Visionen einstellen. Einem Soziologen dagegen flüstert das soziologische Gewissen oder das, was er dafür hält, sofort Max Webers Mahnung ein, wer Visionen und eine Schau erleben wolle, möge sich ins Lichtspiel begeben. Denn die moderne Wissenschaft sei, ein »fachlich betriebener »Beruf« [...] im Dienst der Selbstbestimmung und der Erkenntnis tatsächlicher Zusammenhänge, und nicht eine Heilsgüter und Offenbarungen spendende Gnadengabe von Sehern [und] Propheten« (Weber 1973: 609).

Solcher Mahnung zum Trotz war Marianne Weber ein gutes Beispiel dafür, dass man von Prognosen dann doch nicht lassen kann, zum Beispiel solchen, die das Schicksal der DGS angehen. So verband Marianne Weber ihre Prophezeiung, dass die Gesellschaft »außer hübschen Tagungen ein leerlaufender Apparat bleiben werde«, mit dem Wunsch, »der Teufel hole die soziologische Gesellschaft!« (zit. nach von Ferber 1959)

Es mag sein, dass der Teufel noch an der Arbeit ist und es Zeiten des Leerlaufes einer zum Apparat gewordenen soziologischen Gesellschaft gab. Aber insgesamt ging Marianne Webers Prophezeiung nicht in Erfül-

---

<sup>1</sup> Vortrag zur Eröffnung des 35. Kongresses der DGS in Frankfurt am Main am 11. Oktober 2010.

lung. So steht's mit den meisten Orakeln: Sie werden selbst zu dem Rätsel, das sie zu lösen vorgeben. Bei eigenen Fehlprognosen lassen sich allerdings zum Trost – bei angestrengt gutem Willen – in jedweder Realität Erfüllungsteilchen der eigenen Prophezeiungen finden.

Wenn ich es dennoch riskiere, über die Zukunft der Soziologie zu sprechen, so tue ich dies auf der Basis eines Zukunftsverständnisses, das ich mir von dem Angehörigen einer Nachbarsdisziplin leihe, wiederum der Einsicht Max Webers folgend, dass »gerade die Soziologen immer wieder gezwungen sind, auf Nachbargebiete überzugreifen« (Weber 1973: 588). Mein Gewährsmann für dieses Zukunftsverständnis stammt zwar aus einer verhältnismäßig fernen Vergangenheit, passt aber zu dieser kirchlichen Umgebung. Es ist Augustinus. Im zwanzigsten Kapitel des elften Buches seiner *Bekenntnisse* heißt es: »Das ist nun wohl klar und einleuchtend, daß weder das Zukünftige noch das Vergangene ist. Eigentlich kann man gar nicht sagen: Es gibt drei Zeiten, die Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, genau würde man vielleicht sagen müssen: Es gibt drei Zeiten, eine Gegenwart in Hinsicht auf die Gegenwart, eine Gegenwart in Hinsicht auf die Vergangenheit und eine Gegenwart in Hinsicht auf die Zukunft. [...] Gegenwärtig ist hinsichtlich des Vergangenen die Erinnerung, gegenwärtig hinsichtlich der Gegenwart die Anschauung und gegenwärtig hinsichtlich der Zukunft die Erwartung.« (Augustinus 1960: 202f.) Anders ausgedrückt: Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft sind von der – sich ständig bewegenden und verändernden – Gegenwart bestimmte Zuwendungsformen zu unseren sich ebenfalls ständig bewegenden und verändernden Erinnerungen und Erwartungen.

Es ist unverkennbar, dass selbst ich immer noch dreißig Jahre jünger bin als die Deutsche Gesellschaft für Soziologie. Meine vergegenwärtigten Erinnerungen sind also angereichert um die Erinnerungen und Dokumente anderer. Ebenso verdanken sich meine gegenwärtigen Anschauungen und vergegenwärtigten Erwartungen der *geistigen* und sozialen Situation unserer Zeit und meinen Kommunikationspartnern.

Die nun folgenden, rekonstruierenden Erinnerungen nehmen vor allem die Geschichte der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in den Blick. Die Gegenwartsperspektive wendet sich Problemen der gegenwärtigen Soziologie zu, die zwangsläufig auch eine Soziologie des Gegenwärtigen sein sollte. Die Aussagen über die Zukunft der Soziologie speisen sich aus der gegenwärtigen Verarbeitung von Erinnerungen, gegenwärtigem Blick auf den Status quo und daraus komponierten Bildern einer zukünftigen Soziologie.

Alle drei Zeitverarbeitungen – Erinnerung, Anschauung und Erwartung – zielen auf eine sehr praktische Frage, die reflexiv gelöst werden muss. Es ist eine Frage, der sich die historischen Sozialwissenschaften nicht entziehen können. In Anlehnung an Nietzsche lässt sie sich formulieren als die Frage nach dem *Nutzen und Nachteil* unserer Erinnerungen und Erwartungen für das Leben, die gesellschaftliche Entwicklung und auch für unsere Fachdisziplin.

## Erinnerungspolitiken

Wenn ich an mein Studium zurückdenke und mir die Bilder zurückzuholen versuche, die mir damals von der Geschichte der Soziologie vermittelt wurden, Bilder, die ich gern übernahm und mit neuem Goldrahmen versah, dann sehe ich die großen Gründergestalten unserer Fachgesellschaft – allen voran Georg Simmel, Ferdinand Tönnies und Max Weber. Ich rekapituliere, was ich über den Werturteilsstreit und die Abgrenzung der neu gegründeten Gesellschaft von dem *Verein für Socialpolitik* und seinen Kathedersozialisten gehört habe. Ich erinnere mich an meine studentischen Bemühungen, Theorien, Theoriegeschichte, Theorievergleich, bezogen auf das Gründerdreigestirn, verstehend nachzuvollziehen. Und in der Erinnerung freue ich mich, dass, wie ich lernte, zumindest eines meiner Studienfächer, die Soziologie, im Gegensatz zu meinen anderen Fächern, während des Dritten Reiches »unschuldig« geblieben sei, weil die Soziologen politisch verfolgt und vertrieben worden seien, von sich aus Deutschland verlassen hätten oder zumindest in innerer Emigration lebten.

Am Ende meines Studiums erhielt dieser Unschuldsmythos Risse: Zuerst, noch in den 60er Jahren, durch Ralf Dahrendorfs Arbeit über die Soziologie im Nationalsozialismus, später durch die Ende der 70er Jahre endlich einsetzende dokumentarische Erinnerung und intensive Auseinandersetzung mit der Geschichte unseres Faches im Dritten Reich durch Carsten Klingemann, M. Rainer Lepsius, Dirk Kaesler, Otthein Rammstedt, Erhard Stölting und Johannes Weyer. Obwohl sie anhielt, trat diese Auseinandersetzung immer wieder in den Hintergrund, jeweils verdrängt von neuen Relevanz-Definitionen der sich abwechselnden, neuen Zeitgeister im Verlauf der geschichtlichen Entwicklung. Die Vereinigung der beiden deutschen Teilstaaten und der Prozess der Vereinigung, an dessen

zwanzigjährige Geschichte wir uns in diesem Oktober – auch auf unserem Jubiläumskongress – erinnern, setzten ihre eigenen Bedeutungsakzente. In deren Gefolge entstanden konkurrierende Erinnerungspolitiken, die wiederum ihre eigenen kollektiven Groß Erzählungen und Gedächtniskammern bevorzugten.

Nicht zufällig führte der Kampf zwischen konkurrierenden Erinnerungspolitiken, zwischen Ost und West, auch zur Wiederbelebung der Frage nach offenen oder verdeckten Erinnerungspolitiken bei der Auseinandersetzung unseres Faches mit der eigenen Geschichte. Silke van Dyk und Alexandra Schauer legen hier in Frankfurt das Ergebnis ihrer vor zwei Jahren im Zusammenhang mit dem Jenaer Kongress begonnenen Arbeit über einen immer noch nicht abgeschlossenen, diskursiven Einigungsprozess zur Geschichte unseres Faches im Dritten Reich und in der Nachkriegszeit vor. So, als wollten wir das an die jeweilige Gegenwart gekettete dreidimensionale Zeitkonzept des Augustinus historisch empirisch bestätigen, können wir an dem Fallbeispiel der Geschichte unseres Faches die Umdeutungen, Weglassungen, Brüche, Selbstlegitimationen und Relevanzverschiebungen verfolgen, mit deren Hilfe sich immer neue Gegenwarten die Fachgeschichte zurechtzulegen und sich der historisch wissenssoziologischen Analyse zu entziehen versuchen.

Immer, wenn sich die Liebe zur Soziologie mit Fachlobbyismus und so genannter Interessenpolitik zu einer Einheit zusammenfanden, wurden die oft einander widerstreitenden Erinnerungen zu *einer* geglätteten, angenehmen Erinnerung zusammengeschlossen. Auf die bewusst provozierende Frage eines befreundeten Historikers »kann gestern besser werden?« (Rüsen 2003), antwortet eine solche Erinnerungspolitik selbstbewusst: »Nein, ich habe gestern schon gut genug gemacht.« Den Mechanismus solcher Erinnerungsoptimierung beschreibt Nietzsche so: »Das habe ich getan, sagt mein Gedächtnis. ›Das kann ich nicht getan haben‹, sagt mein Stolz und bleibt unerbittlich. Endlich gibt mein Gedächtnis nach.« (Nietzsche 1980a: 265)

Der Kampf um die Öffnung aller Archive und Datensammlungen zur Geschichte der Deutschen Gesellschaft für Soziologie und zur Geschichte unseres Faches im Dritten Reich ist heute weitgehend ausgefochten. Wir wissen nicht nur mehr über die politische Verfolgung und Vertreibung jüdischer und politisch unbequemer Soziologen im Nationalsozialismus, sondern auch über die aktive Unterstützung des Nationalsozialismus durch Mitglieder der Fachgesellschaft und die Vertreter der so genannten ›Deut-

schen Soziologie, ebenso über die Willfähigkeit, das Mitläufertum und den Opportunismus der damals in Deutschland weiter arbeitenden Soziologen und soziologischen Institute, aber auch über Vergessensstrategien nach dem Krieg und über Kontinuitätslinien, die sich aus dem Dritten Reich in die Nachkriegszeit hinüber zogen.

Die Geschichte nicht nur unseres Faches im Dritten Reich ist ein Lehrstück für die ideologische Anfälligkeit der Wissenschaften. Vom Elfenbeinturm, dem Selbstschutzmythos der Wissenschaften, kann hier keine Rede sein – auch nicht davon, dass diese Anfälligkeit nun behoben sei. Die Aufarbeitung der Geschichte unseres Faches nach dem Krieg bis hin zum Vereinigungsprozess wird dies zeigen. Mit einem von der Deutschen Forschungsgemeinschaft finanzierten Forschungsprojekt ist ein Anfang zu dieser Arbeit gemacht.

## Bewegliche Gegenwart: Pluralismus als Struktur und Mythos

Schon die Gründer unserer Fachgesellschaft wussten, dass jede »nationale Gesellschaft« Teil einer umfassenderen Weltgesellschaft (Tönnies) ist und sich deren Einfluss nicht entziehen kann. Vor diesem Hintergrund war die Gründung und Fortführung einer *Deutschen* Gesellschaft für Soziologie von Beginn an fragwürdig und belastet durch die schon bald eintretende Gefahr, sich einem Gegner auszuliefern, der strukturell und theoretisch ein Feind der Soziologie sein muss: dem Nationalismus als Inklusionsidee und Werthaltung einer geschlossenen Gesellschaft, die sich durch massive Ausschlussmechanismen gegenüber immer neu zu schaffenden Feinden am Leben erhält.

Seine Suggestionskraft erhält der Nationalismus bis heute durch ein Kollektivgefühl, das ihn tragen soll: den Nationalstolz. Schopenhauer charakterisiert ihn als die »wohlfeilste Art des Stolzes«, weil die »damit Behafteten« sich dadurch verraten, dass sie stolz sind auf »den Mangel an individuellen (höchstpersönlichen) Eigenschaften«, auf die sie aber gerade deshalb mit Recht stolz sein könnten, weil sie sich dadurch von etwas abheben, das sie *nicht* mit »vielen Millionen« teilen. »Wer bedeutende persönliche Vorzüge besitzt«, so Schopenhauer weiter, »wird vielmehr die Fehler der eigenen Nation, da er sie beständig vor Augen hat, *am deutlichsten* erkennen. Aber jeder erbärmliche Tropf, der nichts in der Welt hat, darauf er

stolz sein könnte, ergreift das letzte Mittel, auf die Nation, der er angehört, stolz zu sein.« (Schopenhauer 1960: 63, Herv. i. O.)

Der von Schopenhauer beschriebene Nationalismus hat nichts mit der Wertschätzung und Anerkennung eines Verfassungsstaates zu tun, für den symbolisch auch die Frankfurter Paulskirche steht. Ich erinnere hier an einen Änderungsantrag, den Jacob Grimm 1848 in der verfassunggebenden Versammlung zum ersten Artikel des Verfassungsentwurfes einbrachte. Jacob Grimms Formulierung lautet: »Das deutsche Volk ist ein Volk von Freien und deutscher Boden duldet keine Knechtschaft. Fremde Unfreie, die auf ihm verweilen, macht er frei.« (zit. nach von Aretin 1986: 64) Damit hält sich Jacob Grimm als deutscher Patriot an die Maxime, die Kant für eine »aufgeklärte« Verfassung aufgestellt hatte. Diese nämlich müsse so gestaltet sein, dass sie jedem Weltbürger, ganz gleich, wo er sich aufhalte, das Grundrecht auf Freiheit garantiere (vgl. Kant 1971a und 1971b).

Kants Denken zielt auf die analytische Herausarbeitung und Formulierung universaler Regulative politischen Handelns. Wenn das, was wir theoretisch und empirisch grobschlächtig als Globalisierungsprozess bezeichnen, *auch* darin besteht, dass er, wie Roland Robertson meint, zu einer Partikularisierung des Universalismus und zugleich zu einer Universalisierung des Partikularismus führt, stellt sich – nicht nur bei der Diskussion über Menschenrechte – die Frage, ob der »Glaube an die Geltung« (Max Weber) universaler regulativer Ideen endgültig aufgegeben werden muss.

Die schlechteste Alternative wäre die Anerkennung einer Eintopfherrschaft des Sowohl-Als-Auch. Denn diese würde nicht nur alle Spielarten des Fundamentalismus und skrupelloser Machtdurchsetzung akzeptieren, sondern auch übersehen, dass sich sowohl Fundamentalismus als auch moderne Bricolagereligionen weltgesellschaftlich geprägten Interessenkonflikten innerhalb transnationaler Strukturen verdanken: also dem Pluralismus als *Struktur* und nicht als versöhnlicher *Weltanschauung*. Über die konkrete Wirkung dieser Struktur auf ihre Geschöpfe – Individuen, Gemeinschaften, Staaten, Verbände – wissen wir noch wenig. Die Arbeit an der Erweiterung unseres Wissens hat gerade erst begonnen.

Erkennbar ist, dass überall dort, wo Menschen sich einer undurchsichtigen Herrschaft unterworfen sehen, deren Macht sie spüren, ohne die Mächtigen greifbar identifizieren zu können, das drückende Gefühl der Ohnmacht zunimmt. »Aus [dieser] Ohnmacht wächst«, so Nietzsche in der Genealogie der Moral, »der Hass in's Ungeheure und Unheimliche, in's Geistigste und Giftigste«. Ohne den Geist, der »von den Ohnmächtigen

her« in die menschliche Geschichte gekommen sei, wäre diese, so Nietzsche, allerdings zu einer »gar zu dummen Sache« geworden (Nietzsche 1980b: 779). Anders ausgedrückt, das Umschlagen von zunächst diffusem Protest in Gewalt, aber auch der Traum von der reinen Gemeinschaft, durch die man sich aus einer undurchsichtigen Fremdbestimmung glaubt befreien zu können, entspringen diesem Ohnmachtserlebnis. Ersteres mündet in gewalttätiger Aktion, die als Befreiung erlebt wird, während der Traum von der reinen Gemeinschaft fast immer in der Selbstausslieferung der Träumer an reine Herrschaft endet.

Kurz: Pluralismus als Struktur garantiert keineswegs ein friedliches Zusammengehen plural verfasster Lebensformen. Pluralismus als *Weltanschauung* einer sich selbst schaffenden Versöhnung und Verschmelzung kultureller Differenzen ist deutlich zu unterscheiden von Pluralismus als *Struktur*. Das Naheliegende ist hier Dissens, Konsens das Unwahrscheinliche. Zu Recht heißt es in einem Film von Jim Jarmusch: »Amerika ist ein großer Schmelztiegel. Wenn man ihn zum Kochen bringt, kommt der ganze Abschäum an die Oberfläche.« Dieses Bild gilt nicht nur für Amerika. Zugleich trifft auch Nietzsches Einsicht zu, dass selbst aus dem Giftigsten etwas Neues entstehen kann, das die Geschichte im guten Sinne vorantreibt. Für die Soziologie als analytisch-selbstreflexive Disziplin folgt daraus, dass der wissenschaftliche, soziale, ästhetische *Wert* oder *Nutzen* eines gesellschaftlichen Phänomens ohne Rücksicht auf Gesinnung und Beweggründe der dafür *verantwortlichen* Akteure beschrieben und beurteilt werden muss.

Auch für Soziologen gilt die nüchterne Einsicht des Rechtstheoretikers Gustav Radbruch: »Die Kulturleistungen der Menschheit verlieren nicht deshalb an Wert, weil sie größtenteils Ergebnis menschlichen Ehrgeizes oder menschlicher Eitelkeit sind, und umgekehrt wird ein schlechter Musikanter nicht deshalb besser, weil er ein guter Mensch ist.« (Radbruch 1973: 131) Ebenso wenig wird ein schlechter Soziologe dadurch besser, dass er eine gute Gesinnung vorweisen kann. Radbruchs – an Max Weber geschulte – Sichtweise verlangt auch von uns als Soziologen, dass wir die analytische Urteilskraft nicht von vornherein dem moralischen Urteil unterwerfen. Eben darin drückt sich jene *paradoxe Werthaltung* aus, die Max Weber von unserer Disziplin verlangt: der hohe Wert der Werturteilsfreiheit. Diese Haltung unterscheidet die Soziologie von der »relativ natürlichen Weltanschauung« (Scheler 1924: 48) des Alltags.

Für eine weltgesellschaftliche Lage, in der unterschiedliche Werthaltungen, Religionen, Kulturmuster, Wirtschafts- und Politiksysteme miteinander konkurrieren, gewinnt das Aushalten und Durchsetzen dieses Paradoxon eine besondere Bedeutung. Wenn die – auch früher schon gegebenen – Kontaktmöglichkeiten zwischen vormals voneinander relativ abgegrenzten Kulturen und Völkern in einen Kontaktzwang umgeformt werden, verändern sich zunehmend auch die Grenzziehungen *zwischen* Kulturen und Nationen zu Grenzziehungen *innerhalb* der jeweiligen Gesellschaften. Es sind Grenzziehungen und Teilzugehörigkeiten, die Individuen pluralistischer Gesellschaften auch in sich selbst feststellen und aushalten müssen. Der spanische Regisseur Luis Buñuel hat diesen Zustand für sich auf die schöne Formel gebracht: »Die Welt wird immer absurder. Nur ich bin weiter Katholik und Atheist. Gott sei Dank!«

Gleichzeitig entstehen und vermehren sich sowohl transnationale politische, ökonomische und mediale Vergesellschaftungsformen, die Mitgliedschaften nach eigenen Strukturierungsprinzipien und Zugehörigkeitsregeln definieren. Mit der oft allzu naiv verwendeten Netzwerkmetapher scheint sich ein theoretisches Konzept anzubieten, das solchen Phänomenen gerecht wird. Ich habe schon an anderer Stelle, Hannah Arendt zitierend, auf das Problem der Konzeption einer *Niemandsherrschaft* von anonymen Wechselwirkungen hingewiesen.<sup>2</sup> In Anlehnung an Mephisto ließe sich für eine ganze Reihe gegenwärtig beliebter Begriffschimären (beispielhaft: Integration, kollektive Identität, gesellschaftliche Mitte, Exzellenzcluster) sagen: Es glaubt der Mensch, wenn er Begriffe hört, es müsse sich die Welt nach dem Begriffe richten. – Angemessener wäre es, Beschreibungsformen zu finden, die dem beobachteten Phänomen zunächst so nah wie möglich kommen, um es dann distanziert strukturanalytisch zu erfassen.

Als Joachim Matthes 1992 mit einem von ihm herausgegebenen Sammelband, Titel: *Zwischen den Kulturen* (Matthes 1992), den Versuch unternahm, die weltgesellschaftlich zunehmend *enträumlichte* Koexistenz, Konkurrenz und Verschränkung der Kulturen, deskriptiv und analytisch zu erfassen, zeigte sich bereits deutlich jener Sachverhalt, den wir auf dem jetzigen Frankfurter Kongress erneut diskutieren: Die überkommenen Begriffe und Methoden des Kulturvergleichs werden den neuen Vergesellschaftungsformen nicht mehr gerecht.

---

2 Vgl. das Vorwort zum Vorprogramm dieses Kongresses

An dem seit kurzem verwendeten, eher provisorischen Ausdruck Interkultur zeigt sich zumindest der Versuch, die Phänomene des Nebeneinanders von Kulturenkonkurrenz und Kulturenverschränkung nicht nur in einzelnen Gesellschaften, sondern auch in Individuen als ein Problem zu artikulieren, das uns sowohl empirisch als auch theoretisch und terminologisch vor neue Aufgaben stellt.

Für das Spannungsfeld, das gemeinhin mit den Ausdrücken Pluralismus und Integration erfasst werden soll, wird das Begriffsprekariat, in dem wir uns bewegen, besonders deutlich. Wenn die Forderung nach Integration auf die spezifisch multiple Verfasstheit moderner Gesellschaften trifft, also auf Pluralismus als Struktur, ergeben sich genau jene Konsequenzen, die von fast allen Festtagsrednern gefürchtet und daher gemieden werden. Denn Integration in plurale Strukturen zieht zwangsläufig eine Pluralisierung der Integrationsmuster nach sich und löst die Chimäre von der *Mitte der Gesellschaft* ebenso auf, wie den Ausdruck Integration als Richtungsbe-griff.

Alle, die sich integrieren sollen oder wollen, um, wie man es von ihnen verlangt, *in unserer Gesellschaft anzukommen*, werden lernen, dass sie aus dem gesellschaftlichen Segmentrepertoire jene Segmente auswählen und komponieren müssen, mit deren Hilfe sie überleben, aber wiederum nur in Teilbereichen Anerkennung finden können. Andernfalls droht ihnen die Gefahr, im schwarzen Loch der *Mitte der Gesellschaft* zu verschwinden oder bei dem Versuch, sich einem angeblich herrschenden common sense anzuschließen, sich in dessen beweglichem Nebel zu verirren.

Die in der Folge der europäischen Aufklärung entstandenen demokratischen Verfassungen schützen das schwächste Element der Gesellschaft, das Individuum, indem sie es in seiner Freiheit zu stärken versuchen. Allerdings soll dabei jeder Einzelne die Wahlfreiheit, die man ihm zugleich gibt und auferlegt, dazu nutzen, sich gegenüber den Gesetzen, die ihn schützen, loyal zu verhalten. Auf die Zirkularität und die darin verdeckten Voraussetzungen dieser Verfassungsidee hat Ende der 60er Jahre der Staatsrechtslehrer Ernst-Wolfgang Böckenförde mit der ebenso zutreffenden wie provozierenden Feststellung hingewiesen, der freiheitlich säkularisierte Staat lebe von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren könne, ohne seine Freiheitlichkeit in Frage zu stellen (vgl. Böckenförde 1967: 60).

Die hieraus entstehenden Paradoxien verdeutlicht Böckenförde am Beispiel des Rechts auf Religionsfreiheit im heterogenen modernen Verfassungsstaat. Anders als die vernebelnde Melange aus politischen Debatten

und Talkshowparlamentarismus stellt Böckenförde fest, »das Maß der Verwirklichung der Religionsfreiheit bezeichnet das Maß der Weltlichkeit des Staates« (ebd.: 57). Hier geht es um die Freiheit des Individuums, sich für eine eigene – hier religiöse – Werthaltung zu entscheiden. Der freiheitliche Staat dagegen, so Böckenförde gegen Helmut Schelsky, könne und solle als Bedingung für den Bürgerstatus *kein* Wertbekenntnis verlangen – wie es die offene oder verdeckte Rede von der Leitkultur nahelegt. Wohl aber habe der Bürger die Gesetze des Staates zu akzeptieren und zu befolgen (vgl. Böckenförde 1978: 24ff). Kurz: Vom Bürger wird Gesetzes-, *nicht* Gesinnungstreue verlangt. Hier steht die Einsicht in Heterogenität und Pluralismus als Struktur gegen die *Zumutung einer Gemeinsamkeit in der Gesinnung*.

## Erwartungen

Soziologie als Beschreibung und Analyse von Gesellschaften ist abhängig von der Gesellschaft, in der sie arbeitet. Karl Mannheim, auch ein Frankfurter, nannte diese – für die Geistes-, Sozial- und Geschichtswissenschaften wenig überraschende, aber oft nicht berücksichtigte – Einsicht die »Seinsgebundenheit« des Denkens. Als Beispiel der Reaktion der Soziologie in Deutschland auf die heterogene, pluralistische Struktur gesellschaftlichen Zusammenlebens und gesellschaftlicher Entwicklung kann in gewisser Weise auch die sich ständig vergrößernde Zahl der in der Deutschen Gesellschaft für Soziologie organisierten und arbeitenden Sektionen gesehen werden. Mit der zunehmenden Erweiterung der Problem- und Gegenstandsfelder soziologischen Arbeitens spitzt sich jedoch auch die Frage nach dem zu, was die Soziologie zusammenhalte. In einem der letzten Hefte der *Soziologie* gibt Georg Vobruba seine Antwort auf die Frage (vgl. Vobruba 2010). Ich teile seine Auffassung.

Zudem bin ich – bei aller Skepsis gegenüber einer allzu drastischen Vermehrung unserer Sektionen – davon überzeugt, dass die Bedrohung dessen, was soziologisches Denken und Arbeiten ausmacht, nicht in dieser Ausdifferenzierung liegt, sondern zum einen im Vernachlässigen oder Nachlassen wissenssoziologischer Selbstreflexion im so genannten Alltagsgeschäft, zum anderen in der Versuchung, sich jenem farbigen Verbund anzuschließen, der gegenwärtig als Kulturwissenschaften firmiert.

Dieser Verbund entstand aus der Fragmentierung traditioneller Disziplinen (Geschichtswissenschaften, Philosophie, Philologien, Psychologie etc.). Die Fragmentierung hatte ihren Grund zunächst darin, dass im Zuge unentwegter Hochschulreformen die alten Fachdisziplinen oft nicht mehr als ganze erhalten, sondern aufgelöst und nur noch als Klein-, d.h. faktisch als Teilfächer eingerichtet wurden. An einigen ihrer Standorte leidet auch die Soziologie an dieser Entwicklung. Die Folge war, dass man versuchte, aus der Not eine Tugend zu machen: Die Kleinfächer schlossen sich, so verschieden sie waren, zusammen, verzichteten auf wesentliche Bestandteile der eigenen Disziplin und machten so aus der Tugend des Zusammenschließens die Not der beliebigen Kombinierbarkeit von Inhalten und Methoden, sofern letztere überhaupt noch beibehalten wurden.

Wenn wir in Mangelsituationen ein Instrument finden, den Mangel zu überwinden, tendieren wir dazu, dieses Instrument zu überhöhen. Dieses Mal besteht die Überhöhung darin, dass ein variables Kaleidoskop von Fragmenten zu einem neuen Paradigma erklärt wird. Mit dem, was Max Weber »historische Kulturwissenschaften« nannte, hat dieses fragmentierte Paradigma kaum etwas gemeinsam. Im Übrigen reicht es nicht aus, dass scheinbar alle das Gleiche wollen, wenn die Einzelinteressen auseinander gehen. Friedrich der Große veranschaulichte diese Situation mit dem berühmten bonmot: Maria Theresia und ich wollen genau dasselbe, nämlich Schlesien.

Größer scheint mir eine Gefahr zu sein, auf die Ulrich Beck schon auf dem Jenaer Kongress hinwies, die Gefahr, dass sich die heute weitgehend erfolgreich institutionalisierte Soziologie einerseits auf Routinen des Alltagsgeschäfts beschränkt: auf die Abarbeitung als dauerhaft relevant angesehener Fragestellungen mit Hilfe einer überkommenen Begrifflichkeit und erprobter Methoden. Denn dadurch entsteht ein Grauschleier bürokratischer Soziologie, in der die »ewige Jugendlichkeit« unseres Faches (vgl. auch Deutschmann 2010) schnell altert und verlorengeht. Andererseits stehen sich immer noch, wenn auch deutlich abgeschwächt, theorielose Empirie und empirielose Theorie als Grenzwerte soziologischen Arbeitens gegenüber.

In beiden Fällen entfernt sich unser Fach so weit von der Lebenswelt derer, die sie beschreiben will, dass die Beschriebenen sich nicht mehr wiedererkennen und folgerichtig das Interesse an unserer Arbeit verlieren. Von der Soziologie erwartet man zu Recht, dass sie die *gelebte* Logik des Sozialen abbilde, es in seinen konkreten Formen beschreibe und deute. Da-

mit ist aber durchaus nicht gesagt, dass die praktizierte Logik der Soziologie und der Soziologen mit den gelebten Logiken des Sozialen übereinstimmt. Gegenüber sich ständig ändernden sozialen Welten bedarf es andauernder sorgfältiger, empirischer, selbstreflexiver Arbeit und Selbstkorrektur.

Wenn angesichts soziologischer Statistiken der Eindruck entsteht, es zähle nur das, was gezählt wurde, wenn die Menschen in Graphiken, Kurven und Schaubildern und in dem darauf aufbauenden politischen Handeln ihre individuelle Lebenslage, ihre Schicksale und ihre Interessen ebenso wenig wiedererkennen wie in den Theoriesprachen unseres Faches, entfremden wir uns von den konkreten gesellschaftlichen Lebenswelten: Für die darin lebenden Menschen kann das Leid eines Einzelnen eine Tragödie sein. Wenn es uns nicht gelingt, – auch – dessen Perspektive zu vermitteln, ist unsere Darstellung des Elends von Millionen nur Statistik, eine weitere Graphik im Wirtschaftsteil.

Für soziologisches Arbeiten ist diese subjektorientierte Perspektivierung elementar. Aber auch sie ist nur eine von vielen. Und sie zielt weder auf die Forderung nach distanzloser Empathie noch auf Parteilichkeit. Dennoch stellt sie innerhalb der von uns verlangten analytischen Perspektivenvielfalt und Perspektivenbrechung ein wesentliches Korrekturelement dar: Sie »misst« den Abstand unserer Arbeit von unserem Gegenstand – den alltäglichen Lebenswelten. Dieses Abstandhalten sowohl von unseren Gegenständen als auch von den eigenen Beschreibungen ist für soziologisches Arbeiten insgesamt konstitutiv. Perspektivenbrechung und Distanz stehen im Dienst des einfachen, von Edmund Husserl prägnant formulierten Grundsatzes: »Wer mehr sieht, hat mehr Recht«.

Soziologisches Arbeiten verlangt von uns zwar immer Leidenschaft, aber nicht Liebe, sondern Distanz als Passion. Denn soziologische Erkenntnis eröffnet sich nicht auf einen Schlag – durch Offenbarung, Erleuchtung oder schreckliche Enthüllung. Man erarbeitet diese Erkenntnis durch einen fortlaufenden Prozess des Vergleichens, Prüfens, Lernens und Korrigierens. Auf keine Erfahrung, die man nicht selbst gemacht habe, so Kant in *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* (Kant 1971), solle man sich verlassen – und selbst hier gilt das Korrekturgebot.

Wer so arbeitet, folgt der Maxime, die Alternativen zum scheinbar Faktischen aufzudecken, das Mögliche gegen das für wirklich Gehaltene auszuspielen und – noch einmal mit Max Weber – das Utopische konstruierter Gedankenbilder der historischen Wirklichkeit entgegenzuhalten. Solches

Denken, ein Denken im fortdauernden Zusammenspiel von Erfahrungen, Entwürfen und Korrekturen hat Helmuth Plessner zutreffend als ein Denken im Zeichen des »kategorischen Konjunktiv« charakterisiert.

Wenn diese Form des Denkens und Arbeitens, der Selbstkorrektur und der Korrektur gesellschaftlicher Selbstdeutungen und Selbstzwänge, konstitutiv ist für unsere Disziplin, so liegt eine Antwort nahe auf die Frage, die Joachim Matthes vor dreißig Jahren auf dem 20. Soziologentag unserer Fachgesellschaft gestellt hat. Sie lautete: *Soziologie. Schlüsselwissenschaft des 20. Jahrhunderts?* (Matthes 1992).

Meine Antwort ist: Schlüsselwissenschaft im Sinne einer Leitwissenschaft, die weiß, wen und wohin sie leitet, kann Soziologie nicht sein. Sie ist jedoch eine unverzichtbare gesellschaftliche *Korrekturwissenschaft*. Darin liegt ihr dauerhafter Wert für die Zukunft. Aber sie ist nur solange zur Korrektur fähig und nützlich, wie sie sich selbst zu korrigieren vermag. Die kommenden Generationen von Soziologinnen und Soziologen werden, so hoffe ich, mit unverminderter Leidenschaft, aber neuen Ideen und Werkzeugen diese beiden Korrekturaufgaben übernehmen.

## Literatur

- Aretin, K. O. Freiherr von 1986: Die Brüder Grimm und die Politik ihrer Zeit. In K. Stackmann (Hg.) Jacob und Wilhelm Grimm. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 49-66.
- Augustinus 1960: Die Bekenntnisse des heiligen Augustinus. nach der Übersetzung von O. Bachmann. Passau: Passavia.
- Böckenförde, E.-W. 1967: Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisierung. In ders., Staat, Gesellschaft, Freiheit. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 42-64.
- Böckenförde, E.-W. 1978: Der Staat als sittlicher Staat. Berlin: Duncker & Humblot.
- Deutschmann, C. 2010: Ein jugendliches Fach. Ein persönlicher Rückblick auf 40 Jahre in der Soziologie. *Soziologie*, 39. Jg., Heft 4, 425-438.
- Ferber, C. von 1959: Der Werturteilsstreit 1909/1959. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 11. Jg., Heft 1, 21-37.
- Kant, I. 1971a: Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht. In ders., *Werke in zehn Bänden*, hrsg. v. W. Weischedel, Bd. 9. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 31-50.

- Kant, I. 1971b: Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf. In ders., Werke in zehn Bänden, hrsg. v. W. Weischedel, Bd. 9. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 193-251.
- Kant, I. 1971c: Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? In ders., Werke in zehn Bänden, hrsg. v. W. Weischedel, Bd. 9. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 21-61.
- Matthes, J. (Hg.) 1992: Zwischen den Kulturen. Soziale Welt, Sonderband 8. Göttingen: Verlag Otto Schwartz.
- Nietzsche, F. 1980a: Jenseits von Gut und Böse. In ders., Werke in sechs Bänden, vierter Band, hrsg. v. K. Schlechta, München, Wien: Carl Hanser Verlag, 563-759.
- Nietzsche, Friedrich (1980b): Zur Genealogie der Moral. In ders., Werke in sechs Bänden, vierter Band, hrsg. v. K. Schlechta, München, Wien: Carl Hanser Verlag, 761-900.
- Radbruch, G. 1973: Rechtsphilosophie. Stuttgart: F. Koehler Verlag, achte Auflage.
- Rüsen, J. 2003: Kann gestern besser werden? Essays zum Bedenken der Geschichte. Berlin: Kadmos Kulturverlag.
- Scheler, M. 1924: Probleme einer Soziologie des Wissens. In ders. (Hg.), Versuche zu einer Soziologie des Wissens. München/Leipzig: Duncker & Humblot, 1-146.
- Schopenhauer, A. 1960: Aphorismen zur Lebensweisheit, Augsburg: Wilhelm Goldmann Verlag.
- Vobruba, G. 2010: Editorial. Soziologie, 39. Jg., Heft 4, 407-410.
- Weber, M. 1973: Wissenschaft als Beruf. In ders., Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, hrsg. v. J. Winckelmann, vierte, erneut durchgesehene Auflage. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 582-613.