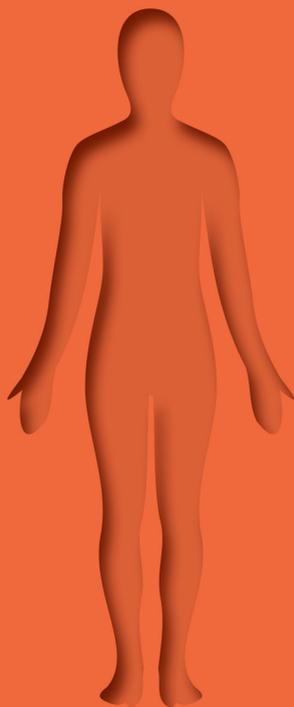


RAFAEL ALVEAR MORENO

SOZIOLOGIE OHNE MENSCH?

UMRISSE EINER SOZIOLOGISCHEN
ANTHROPOLOGIE



[transcript] sozialtheorie

Aus:

Rafael Alvear Moreno

Soziologie ohne Mensch?

Umrisse einer soziologischen Anthropologie

Juni 2020, 324 S., kart., 19 SW-Abb.

40,00 € (DE), 978-3-8376-5229-1

E-Book:

PDF: 39,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-5229-5

Die Entstehung der Soziologie lässt sich durch die berühmte Forderung Émile Durkheims zusammenfassen: Soziales nur durch Soziales erklären. Ihre Geschichte ist also mit dem Versprechen verknüpft, die soziale Wirklichkeit unter Ausschluss alles Nicht-Sozialen zu erforschen – womit die Perspektive auf den Menschen verdrängt wird. Doch kann der Mensch aus der Soziologie überhaupt verdrängt werden? Rafael Alvear Moreno reflektiert diese Frage im Hinblick auf die Beschreibung der Motive und Konsequenzen des genannten Versprechens anhand der Großtheorien von Jürgen Habermas und Niklas Luhmann. Seine Untersuchung wird dabei von der dialektischen Figur durchkreuzt, dass es keine Verdrängung ohne Einbeziehung gibt – was unmittelbar in eine soziologische Anthropologie führt.

Rafael Alvear Moreno (Dr. phil.), geb. 1986, ist Postdoktorand an der Universidad Adolfo Ibáñez in Chile. Er ist Forschungsstipendiat der »CONICYT« (Chilean National Commission for Scientific and Technological Research), arbeitet zu gesellschaftlichen Krisen und ist Mitherausgeber der Zeitschrift »Cuadernos de teoría social«.

Weitere Informationen und Bestellung unter:
www.transcript-verlag.de/978-3-8376-5229-1

© 2020 transcript Verlag, Bielefeld

Inhalt

Vorwort	7
Einleitung	11
1. Die ursprüngliche Verdrängung des Menschen: die Klassiker der Soziologie	21
Kognitive und soziale Institutionalisierung der Wissenschaft.....	23
I Erkenntnisziele der klassischen Soziologie.....	25
II Erkenntnisformen der klassischen Soziologie	35
III Die Verdrängung des Menschen aus der klassischen Soziologie	45
IV Exkurs über den Menschen als praktisch-politisches Ziel	51
V Die Morgendämmerung einer Wissenschaft durch die Verdrängung des Menschen	56
VI Schluss	61
2. Rückbesinnung auf den Menschen: zur soziologischen Anthropologie	65
I Exkurs über die Architektur der soziologischen Theorie.....	68
II Natur im philosophisch-anthropologischen Quadrat: physiologische und pragmatische Anthropologie	73
III Die soziologische Anthropologie als Forschungsprogramm	94
IV Schluss	107
Vorbemerkung	109
3. Das Scheitern der Verdrängung in der zeitgenössischen Soziologie:	
Jürgen Habermas	111
I Das Soziale als sprachlich vermittelte Kommunikation	119
II Das Subjekt auf der Basis der kommunikativen Kompetenz	133
III Der Rohmensch als Leibsein.....	148
IV Schluss	158
Exkurs: Ohne Anthropologie weder Entfremdung noch Verdinglichung.....	164

4. Das Scheitern der Verdrängung in der zeitgenössischen Soziologie:	
Niklas Luhmann	183
I Das Soziale als Kommunikation	194
II Das Subjekt auf der Basis der Sinnkompetenz	203
III Der Rohmensch als rudimentäre Einheit der Autopoiesis des Bewusstseins und des Lebens	222
IV Schluss	236
Exkurs: Die systemtheoretische Neubegründung der Soziologie oder der ewige Narzissmus der Theorie	244
5. <i>Juntando las piezas</i>: die triadische Stellung des Menschen in der zeitgenössischen Soziologie	265
I Der Mensch als Erkenntnisvoraussetzung der Soziologie	268
II Der Mensch als philosophisch-anthropologische Basis der Soziologie	274
III Der Mensch als blinder Fleck der Soziologie	282
IV Schluss	292
Epilog: kein Außen ohne Innen	295
Die unabänderliche Auflehnung des Philosophischen	297
Positiver und negativer Positivismus	300
Literaturverzeichnis	303

Vorwort

Der Kern der folgenden Arbeit entstand aus meiner generellen Beschäftigung mit den philosophischen Grundlagen der Soziologie. Das Interesse an dieser Thematik wurde bereits während meiner Studienzeit an der Universidad Alberto Hurtado geweckt – seit Ende 2012 bis Anfang 2018 habe ich dieses Interesse dann im Rahmen meiner Promotion an der Universität Flensburg vertieft. Der vorliegende Text ist das überarbeitete Resultat jener Reflexion. Mein erster Dank gilt Hauke Brunkhorst für seine unerschöpfliche Geduld, Unterstützung und sein Engagement bei der Betreuung dieser Arbeit. Die jederzeit festzustellende Diskussionsbereitschaft sowie seine Offenheit gegenüber dem Gesprächspartner betrachte ich nicht nur als einen entscheidenden Beitrag für die Entwicklung meines Projektes, sondern auch als eine Art Ausdruck der Resistenz eines Teiles der akademischen Welt gegen die innere geistlose Technisierung ihrer Strukturen. Eine wahrhaft kritische Theorie kann, so habe ich gelernt, nur als Praxis entfaltet werden. Ebenfalls möchte ich mich bei William Outhwaite und Gesa Lindemann für die freundliche Übernahme des Zweit- und Drittgutachtens ganz herzlich bedanken.

Das Aufstellen der These der Verdrängung des Menschen aus der Soziologie, die ich hierbei entwickle und gleichzeitig infrage stelle, wäre aber ohne die Einbeziehung konkreter Menschen nicht möglich. Die Diskussionen mit Kollegen und Freunden dies- und jenseits des Atlantiks haben mir nicht nur ermöglicht, meine Ideen zu verbessern bzw. umzuformulieren, sondern auch festzustellen, dass die Soziologie, wie die Gesellschaft, hier und dort mehr Gemeinsamkeiten als Differenzen aufweist.¹ Dass die ersteren die letzteren nicht unterdrücken sollen, ist meines Erachtens jedoch relevant. Zu danken habe ich deswegen Enrique Alvear, Patricia Barbosa, Mauro Basaure, Pablo Beytía, Juan Miguel Chávez, Daniel Chernilo, Pedro Cobo, Christoph Haker, Jan Hoffmeister, Martín Icaza, Lionel Lewkow, Aldo Mascareño, Patricio Miranda, Felipe Padilla, Thore Prien, Ary Salgueiro und Rolando

¹ Im Folgenden werden aus Gründen der Lesbarkeit bei Personenbezeichnungen in der Regel nur die männlichen Formen gebraucht, ohne damit andere Geschlechter ausschließen zu wollen.

Salinas. Für die Orientierung bei bestimmten philosophischen Fragen danke ich Dirk Käsler, Gert Keil, Jürgen Habermas, Christoph Henning und Nicole Calian.

Die Menschen leben aber nicht ohne Institutionen, sondern an sie gebunden. Sehr zu danken habe ich in diesem Kontext der Universität Flensburg, die mir den Raum und die Freiheit für die Entwicklung meiner Promotion gegeben hat, sowie dem Programm *Becas Chile* von CONICYT (Chilean National Commission for Scientific and Technological Research) für ein Promotionsstipendium, das es mir materiell ermöglicht hat, mich auf das Projekt zu konzentrieren. Für einen sehr produktiven fünfmonatigen Aufenthalt in Loughborough und Leicester danke ich ebenfalls Daniel Chernilo und dem Department of Social Sciences der Universität Loughborough. Den Teilnehmern des Soziologie-Kolloquiums in Flensburg sowie den Studierenden der Tutorien, an denen ich in Chile teilgenommen habe, danke ich für Kommentare und Fragen, die mich dazu gebracht haben, das Projekt besser zu formulieren. Ebenso danke ich dem Fondecyt de Postdoctorado 2019 von CONICYT (Forschungsprojekts Nr. 3190389) für die Unterstützung beim letzten Teil in der Vorbereitung der Veröffentlichung dieses Manuskriptes.

Für eine über das Soziologische hinausgehende Unterstützung, ohne welche keine soziologische Arbeit möglich wäre, danke ich Oscar Alvear, María Teresa Moreno, Enrique Alvear, Consuelo Alvear, Javier Alvear, Sofía Alvear, María Isabel Moreno; auch Rene Erdmann, Ines Erdmann und Vanessa Erdmann. Ebenso danke ich wichtigen Laien-Soziologen: Samy Zerán, Joaquín Herrera, José Antonio Michell, Francisco Domínguez, Martín Gouet, Francisco Merino, Pablo Cienfuegos, Ernesto Amenábar, Juan Pablo Donoso, Diego Mackenney, Lucas Striker, Violeta Domingo, Bernat Durán, Philip Pens, Federico Havenstein, Abid Bamarny, Jonas Schepper, Susanna Junghans und Edward Michaelis. Den letzten drei Personen sowie Janine Erdmann danke ich besonders, da sie einen im Nachhinein unverzichtbaren Beitrag für meine Arbeit geleistet haben, insofern sie mir beim Erlernen der deutschen Sprache besonders geholfen haben. Bei Christoph Haker bedanke ich mich für das Lesen wichtiger Teile dieser Arbeit sowie bei Bernardita Lobos für ihre Hilfe bei der Bearbeitung der Graphiken. Bei Sven Rosig und Philipp Teichfischer bedanke ich mich ebenfalls für ihr sorgfältiges Lektorat, das den Text lesbarer gemacht hat. Zu großem Dank bin ich schließlich Janine Erdmann und Emil Alvear Erdmann verpflichtet, ohne deren liebevolle Unterstützung und Ablenkung die Vollendung dieser Arbeit nicht möglich gewesen wäre.

Zwischen Berlin und dem erwachenden Santiago de Chile, im März 2020

Rafael Alvear Moreno

Abbildungsverzeichnis

Abbildung 1.1: Die Verdrängung des Menschen aus der klassischen Soziologie	51
Abbildung 1.2: Abgrenzung der klassischen Soziologie von der philosophischen Tradition....	63
Abbildung 2.1: Architektur der soziologischen Theorie.....	72
Abbildung 2.2: Philosophische Anthropologie und Natur im Quadrat.....	93
Abbildung 2.3: Physiologische Dimension des Menschen.....	101
Abbildung 2.4: Soziale Dimension des Menschen	102
Abbildung 2.5: Schematische Darstellung der soziologischen Anthropologie.....	108
Abbildung 3.1: Typen von Handlungskoordination.....	132
Abbildung 3.2: Kommunikative Kompetenz	140
Abbildung 3.3: Soziale Dimension des Menschen.....	148
Abbildung 3.4: Physiologische Dimension des Menschen.....	154
Abbildung 4.1: Übertragungsmetapher der Kommunikation.....	195
Abbildung 4.2: Kommunikation als Synthese dreier Selektionen	196
Abbildung 4.3: Soziale Dimension des Menschen.....	219
Abbildung 4.4: Innen- und Außenseite des Subjekts.....	229
Abbildung 4.5: Physiologische Dimension des Menschen.....	233
Abbildung 5.1: Der Mensch als Erkenntnisvoraussetzung der Soziologie	271
Abbildung 5.2: Die philosophisch-anthropologische Basis der soziologischen Theorie	277
Abbildung 5.3: Der blinde Fleck der Soziologie.....	287
Abbildung 5.4: Die funktionale Ausblendung des Menschen und der Philosophie.....	290

Einleitung

»Wo ist der Mensch?« schreit Gott wütend seine Hände an, als er sich dessen bewusst wird, dass die von ihnen gestaltete Schöpfung das Verschwinden des Menschen zugelassen hat, ohne zuvor konstatieren zu können, wie er aussieht. »Da fuhr die Rechte auf die Linke los: ›Du hast ihn losgelassen!‹ ›Bitte«, sagte die Linke gereizt, ›du wolltest ja alles allein machen, mich ließest du ja überhaupt gar nicht mitreden.‹ ›Du hättest ihn eben halten müssen!«.« Als Gott beim Versuch, den Menschen zu finden, die Erde wieder überschaut, »war eben wieder eine Minute, oder sagen wir ein Jahrtausend, was ja bekanntlich dasselbe ist, vergangen«. Dabei hat er etwas Außergewöhnliches festgestellt. »Statt *eines* Menschen gab es schon eine Million. Aber sie waren alle schon in Kleidern. Und da die Mode damals gerade sehr häßlich war und auch die Gesichter arg entstellte«, so konnte Gott nichts anderes als nur ein mangelhaftes Bild des Menschen bekommen (Rilke 2013 [1900]: 14-15). Rainer Maria Rilkes Erzählung vom Verschwinden des Menschen aus Gottes Händen in seinen *Geschichten vom lieben Gott* erweist sich nicht nur als eine neue literarische Interpretation der Metapher der göttlichen Schöpfung, sondern eignet sich auch für die Entwicklung einer näheren Betrachtung des Problems des Menschen in der Soziologie.

In der soziologisch konstruierten Welt ist der Soziologe der Gott und die soziologischen Theorien sind seine Hände. Wird der Form Rechnung getragen, in der sich jene soziologisch-schöpferischen Hände bewegen, ist, wie bei Rilkes Gott, ebenso die Frage berechtigt: »Wo ist der Mensch?«. Die Anonymität, die die soziale Welt in ihrer Beschreibung bzw. in der soziologischen Schöpfung erreicht, scheint jenem von Rilke dargestellten Verschwinden des Menschen gleichzukommen. Der Mensch lässt sich von den Soziologen nicht festhalten, während er sich zugleich durch die soziologische Theorie nicht bestimmen lässt. So wie von Gottes Händen wird der Mensch fallen gelassen, ohne dass die Soziologen wissen können, wie er eigentlich aussieht. Diese Konstellation kann nicht nur schon in der klassischen Soziologie aufgefunden werden, bei der, wie weiter unten ausführlich dargestellt wird, das sozusagen ursprüngliche Verschwinden des Menschen seinen Lauf nimmt, sondern auch in ihren zeitgenössischen Varianten. Zwar hat sich die soziologische Theorie über die Epochen hinweg vielfältig entwickelt, doch bleibt dieser

von den Klassikern geerbte Kern bestehen. Der von Émile Durkheim zwar zum ersten Mal aufgestellte, aber von allen Klassikern geteilte Grundsatz, *Soziales nur durch Soziales zu erklären*, der zur Bestimmung dessen beiträgt, was als Objekt der soziologischen Beobachtung dienen, sowie auch, wie diese soziologische Beobachtung durchgeführt werden soll, wird von der zeitgenössischen Soziologie gleichsam internalisiert und als eigenes Gebot behandelt.

Sind die sozialen Phänomene, wie sich aus jenem bekannten Grundsatz ableiten lässt, vom Willen der Individuen unabhängig, sollen sich dann die Sozialwissenschaften und insbesondere die Soziologie mit einer Realität beschäftigen, die dementsprechend über den dadurch verschwindenden Menschen hinausgeht. Der Mensch bietet keinen Zugang an, um das Gesellschaftliche zu erforschen: Die soziologische Analyse beruhe weder auf psychologischen noch auf physiologischen oder anthropologischen Merkmalen, so lautet die vorherrschende Selbstbeschreibung der Soziologie bis zur Gegenwart. Befasst sich die Soziologie mit der sozialen Wirklichkeit, muss diese immer durch Argumente erklärt werden, die in dieser vom Menschen losgelösten Realität selbst verankert sind. Dabei sind es die sozialen Bedingungen, die die sozialen Szenarien selbst auslösen, mit denen sich die moderne Sozialwissenschaft von Anfang an beschäftigte und bis heute zu beschäftigen hat. Emergente und zugleich kontingente Prozesse lassen sich nicht auf indirekte Weise erkennen. Sie können stattdessen nur anhand ihrer unmittelbaren Beobachtung erschlossen und erfasst werden.

Die »kommunikative Wende der Soziologie«, die in den 1970er Jahren von Jürgen Habermas und Niklas Luhmann angestoßen wurde, ist ein klares zeitgenössisches Beispiel hierfür. Sowohl Habermas als auch Luhmann beschreiben und erschaffen mittels »kommunikationstheoretischer Hände« durch die Theorie des kommunikativen Handelns bzw. die Theorie sozialer Systeme eine soziale Welt voller Kommunikationen, die *anonym* wirkt (vgl. Habermas 1988: 65; Luhmann 1992a: 143) und deren Verfasstheit und Charakter daraufhin regelrecht zum Verschwinden des Menschen führen. Auf der einen Seite hängt bei Habermas die Entfaltung der kommunikativen Vernunft nicht mehr von der Qualität eines transzendentalen und allmächtigen (menschlichen) Subjekts ab, sondern eher von der selbst generierten Bewegung der Geltungsbasis der Rede. Die sprachlich vermittelte Kommunikation verselbständigt sich gegenüber denjenigen, die sie ermöglicht haben. Obwohl die von Habermas charakterisierte *Teilnehmerperspektive* immer noch ein wichtiger Teil – samt der *Beobachterperspektive* – seiner Theorie ist, verkennt sie nicht die Macht des Kollektiven bzw. des Intersubjektiven, die sich durchsetzt. Da die Sprache kein »privates Eigentum« ist, kann kein einzelner Teilnehmer »die Struktur oder gar den Verlauf von Prozessen der Verständigung und der Selbstverständigung kontrollieren«, so Habermas (2006: 25-26). Diese Figur, die sich dann sogar in *subjektlosen Kommunikationskreisläufen* niederschlägt (Habermas 1992: 170), ähnelt auf der anderen Seite der luhmannschen Beschreibung, bei der – sogar noch kontingenter – die

kommunikativen Variationen in Form von Selektionen die Geschichte mit manchmal guten, meistens jedoch schlechten Folgen vorantreiben (Brunkhorst 2006: 39). Die Kommunikation wirkt dabei ausdifferenzierend und zugleich *emergent*, solange sie erst durch die vollständige Synthese von Information, Mitteilung und Verstehen erzeugt wird. Kommunikation ist von daher ein völlig »eigenständiger, autonomer, selbstreferentiell-geschlossener Vorgang des Prozessierens von Selektionen« (Luhmann 2012: 205), die – nach der bekannten luhmannschen Formel – die bei den Menschen zu erkennenden psychischen Systeme aus der kommunikatorischen Dynamik nimmt und in ihre Umwelt verlagert.

Mit der Umsetzung einer sprach- (Habermas) und einer funktionsbasierten (Luhmann) Kommunikationstheorie scheint der Mensch hinter der nunmehr kommunikativ konstruierten Sozialwelt aufgelöst zu werden. In der temporeichen Dynamik der Lebenswelt und der verschiedenen sozialen Systeme mutet es so an, als ob der Mensch nichts mehr zu sagen hätte. Inmitten der dort sich vollziehenden Sprachspiele bzw. der Fremdbeobachtungen von Alter und Ego geht der Mensch verloren, ohne Spuren zu hinterlassen bzw. ohne notwendigerweise zum Problem zu werden. In der kontingenten und emergenten Wirklichkeit, die durch das Gesellschaftliche gekennzeichnet wird, scheint der Mensch zu verschwinden, vergleichbar auch der berühmten Formulierung Michel Foucaults (1971: 462): »wie am Meeresufer ein Gesicht im Sand«. Die Soziologie scheint demnach nur berechtigt zu sein, über eine Realität zu reden, die dem entstehenden Dazwischen, dem unkontrollierbar abstrahierenden Meer des Sozialen entspricht, aus dem alles andere ausgeschlossen wird. Nichtsdestotrotz lohnt es sich, an dieser Stelle zu fragen: Bleibt die so skizzierte zeitgenössische Soziologie stumm, wenn sie nach dem Menschen gefragt wird? Ist der Soziologe als Gott und Schöpfer der sozialen Welt in der Lage, seine soziologischen Theorienhände ohne ein – implizites oder explizites – Menschenverständnis zu nutzen? Und falls dies nicht möglich ist: Wo ist der Mensch? Was ist die Stellung des Menschen innerhalb der zeitgenössischen Soziologie? Wie ist es möglich, die Position des Menschen in der zeitgenössischen soziologischen Schöpfung ans Licht zu befördern? Was für rückwirkende Konsequenzen für die Soziologie bringt eine solche Sichtbarmachung mit sich? Wie wehrt sich schließlich die zeitgenössische Soziologie gegen eine solche mögliche und sogar bedrohliche Feststellung?

Im vorliegenden Buch wird der inneren Beziehung der zeitgenössischen Soziologie zum Menschen nachgegangen, die an der kommunikativen Wende der Soziologie, d.h. an der Theorie des kommunikativen Handelns (Habermas) und der Theorie sozialer Systeme (Luhmann), zu erläutern ist. Zwar könnte die Art der Analyse auf andere soziologische Theorien wie u.a. auf die von Talcott Parsons, Pierre Bourdieu, Margaret Archer, Bruno Latour usw. übertragen werden, doch erscheint es empfehlenswert, sie zugunsten einer detaillierten Analyse zweier miteinander verbundener Theorien beiseite zu lassen, um mehr Tiefe als Weite zu erreichen.

Trotzdem reichen die darin enthaltenden Überlegungen über jede partikuläre Besonderheit hinaus. Die Soziologien beider Autoren sind mit theoretischen Strukturen unterfüttert, die als bedeutende Vorbilder soziologischer Theorien in der Gegenwart fungieren. Mehr sogar: In dieser Untersuchung wird eine allgemeine These vertreten, die sich nicht nur auf diese zeitgenössische Soziologie bezieht, sondern mutmaßlich auch rückwirkend auf die klassische Soziologie ausstrahlen könnte – was hier jedoch nicht umfassend erörtert werden kann. Jene These kann zudem im *Definitionsmodus* ausgedrückt werden und lautet: Die Soziologie ist diejenige Denkweise, die den Menschen aus ihrem Forschungsbereich *verdrängen* will. Anders als bei den erwähnten göttlichen Händen ergibt sich das scheinbare Verschwinden des Menschen beim Wirken soziologischer Schöpfungskräfte nicht als reiner Zufall bzw. Unfall, sondern vielmehr als kalkuliertes Resultat eines vorrangig kognitiv orientierten Zwecks. Obwohl jener Verdrängungsversuch einmal *theoretische*, einmal *disziplinäre* Nuancen annimmt, handelt es sich dabei nicht um eine Verdrängung des Menschen *überhaupt*. Eine *praktisch-politische* Verdrängung des Menschen, um ein Beispiel zu nennen, ist schon seit den Klassikern der Soziologie auszuschließen. In der vorliegenden Untersuchung geht es vielmehr um eine Verdrängung *epistemischer Art*, die als solche eben ein *theoretisches* Korrelat findet, von der *disziplinären* Struktur unterstützt und – die obengenannte These ergänzend – *am Ende jedoch zum Scheitern verurteilt wird*. Die Beschreibung sowie der Nachweis der Motive und Konsequenzen dieser Diagnose vor dem Hintergrund des aktuellen Stands der soziologischen Theorie – der kommunikativen Wende der Soziologie –, sind demnach das Ziel der vorliegenden Arbeit.

Die methodologische Strategie der damit avisierten Aufdeckung der Stellung des Menschen in der zeitgenössischen Soziologie nimmt die Form eines Forschungsprogramms an, das in dialektischer Anlehnung und Distanz zur von Kant erstmals entworfenen und dann von u.a. Max Scheler, Helmuth Plessner und Arnold Gehlen entwickelten philosophischen Anthropologie steht. Die philosophische Anthropologie wird hierbei, was ihre Art von Antwort auf die Frage nach dem Menschen betrifft, als ein in Verbindung mit der originalen Unterscheidung Kants von *physiologischer* und *pragmatischer Anthropologie* gesetzter Versuch verstanden, den Menschen zugleich in seiner *physiologischen* wie *kulturellen* Dimension zu begreifen, aus dem dann alles andere – die Gesellschaft inkludierend – abgeleitet bzw. projiziert wird (vgl. Scheler 2010 [1928]: 63; siehe Kant 1983 [1798]: 29ff.). Ausgehend von einer Umkehrung dieser Vorgehensweise und einer Ersetzung der *kulturellen* durch eine *soziale* Dimension geht das hierbei präsentierte Projekt einer *soziologischen Anthropologie* auf die soziologischen Theorien ein, um sich danach zu fragen, auf welche Weise der Mensch darin vorkommt. Die Herausforderung besteht demnach nicht mehr in der Suche nach einer Antwort auf die Frage, *was der Mensch ist*, sondern vielmehr, *wie der Mensch in den soziologischen Theorien*, die ihn aus ihren epistemischen Bereichen verdrängen wollen, *präsupponiert wird* –

und zwar sowohl *physiologisch* als auch *sozial*. Die *soziologische Anthropologie* wird daraufhin als ein Forschungsprogramm metatheoretischen Charakters begriffen, das die Soziologie gleichsam seziert, um prioritär die Position des Menschen darin aufdecken zu können.

Die Verbindung, die aus Letztgenanntem mit der philosophischen Anthropologie für die Aufdeckung des Menschen in der zeitgenössischen Soziologie hergestellt werden soll, erschöpft sich jedoch nicht in einer bloß kurzen methodologischen Begründung. Die Qualität der *soziologisch-anthropologischen Übernahme* der Art und Weise, in der sich die philosophische Anthropologie mit dem Menschen beschäftigt hat, liegt nicht nur in der methodologischen Fruchtbarkeit ihres zweidimensionalen Menschenverständnisses, sondern auch in der dahinterstehenden philosophischen *Textur*. Geht der Blick, wie später hier praktiziert, im Kontext der Klassiker der Soziologie zur sogenannten *ursprünglichen Verdrängung des Menschen* zurück, wird klar, was für eine wichtige Rolle die an den Menschenbegriff gebundenen philosophischen Überreste für jene Verdrängung gespielt haben. Der Grundgedanke diesbezüglich ist klar: Sobald der Mensch aus dem soziologischen Bereich verdrängt wird, könnte die Soziologie ihre Erkenntnisziele in adäquater Weise erreichen und gleichzeitig dem wissenschaftlichen Impetus gerecht werden, mit dem sie entstanden ist und dessen Entfaltung jene vom Menschenbegriff getragenen wie durchtränkten philosophischen Überreste blockieren. Die *Verdrängung des Menschen* wird, so die Nebenthese, als Mittel zu einer von Anfang an klaren Distanznahme von all dem konzipiert, was in philosophischer Form vorfindlich ist und demnach die angestrebte Wissenschaftlichkeit der Soziologie infrage stellen kann. Übernimmt das Programm einer soziologischen Anthropologie jenen zweidimensionalen Kern der philosophischen Anthropologie, lassen sich schließlich nicht nur die Menschenbilder jeder soziologischen Theorie aufdecken, sondern es lässt sich gleichzeitig – solange die Struktur solcher Menschenbilder letztendlich auf die philosophische Anthropologie zurückgeht – auch beobachten, ob jene Abkehr der Soziologie von der Philosophie – wenigstens bezüglich des Menschen – möglich ist oder nicht.

Der Grund dieser ganzen soziologisch-anthropologischen Untersuchung erfordert einmal mehr eine Verbindung mit der kurz zitierten literarischen Metapher der Schöpfung. Obwohl Gottes Frage nach der Stellung des Menschen in Rilkes Erzählung die Form eines Schreis annimmt, kann sie, wie beim vorliegenden Versuch, nicht als Ausdruck einer Art *Schrei nach Humanismus* begriffen werden, sondern höchstens *nach Aufklärung*. So wie Gott nach dem Platz des Menschen fragt, ohne ihn in die Schöpfungswerkstatt zurückholen zu wollen, basiert die vorliegende Untersuchung auf aufklärerischen Absichten. Die Relevanz dieser Aufklärung lässt sich in zwei Dimensionen erkennen, je nachdem, ob sie die Soziologie *intern* oder *extern* betreffen. Die *interne* Dimension verweist darauf, was Kant – im philosophischen Kontext – in seiner *Logik* als Philosophie nach ihrem *Schulbegriff*

identifiziert, d.h. die Philosophie als »das System der philosophischen Erkenntnisse oder der Vernunftkenntnisse aus Begriffen« (Kant 1978: 446). Die *externe* Dimension bezieht sich ihrerseits auf das, was Kant als Philosophie nach ihrem *Weltbegriff* bezeichnet, d.i. jene Philosophie, die sich mit »den letzten Zwecken der menschlichen Vernunft« beschäftigt (Kant 1978: 446). Übertragen auf die Soziologie erschließen sich somit zwei äquivalente Blickwinkel, die sich besonders klar im hier behandelten Problem über die Stellung des Menschen in der zeitgenössischen Soziologie manifestieren. Aus der Innenansicht der Soziologie, d.h. also aus der Betrachtung der Soziologie nach ihrem *Schulbegriff*, erwächst der Bedarf nach einer besseren soziologischen Selbsterkenntnis zum hauptsächlichen Grund vorliegender Analyse. Indem nach den immer schon vorausgesetzten Elementen in den soziologischen Theorien gefragt wird, führt dies zu einer besseren Ausgangsbasis, um die Soziologie – als System der soziologischen Erkenntnis – als solche zu erfassen. Dabei geht es darum, die Soziologie von innen zu betrachten, um den internen Konsequenzen der Frage nach dem Menschen Rechnung zu tragen. Insofern eröffnen sich neue Perspektiven, um alte, der Soziologie innewohnende Fragestellungen erneut zu problematisieren. Wird beispielsweise konstatiert, dass die Soziologie in ihrem Vorgehen explizite oder implizite philosophisch-anthropologische Stellungnahmen zum Menschen abgibt, die sich dann zu normativen Prämissen entwickeln können, können daher die Debatten um die Wissenschaftlichkeit der Soziologie und der alte Werturteilsstreit in neuem, anderem Licht erscheinen. Hier entfaltet sich ein Panorama an Möglichkeiten: Der soziologische Handwerker, besorgt um die innere Struktur der Soziologie, kann den Stoff und die Form ihrer inneren Verfassung analysieren, bloß um sie zu beschreiben oder aber gegebenenfalls zu verbessern bzw. neu auszurichten.

Von der Außenseite der Soziologie betrachtet, d.h. aus der Perspektive der Soziologie nach ihrem *Weltbegriff*, gewinnt eine Reihe von Diskussionen an Bedeutung, die sie notwendiger- und unausweichlicherweise in Verbindung mit der Alltagskommunikation der Gesellschaft setzen. In diesem Kontext darf nicht übersehen werden, dass große sozio-politische Probleme der Gesellschaft – wie z.B. imperialistische Experimente, Kolonialisierungen, Sklaverei, Rassenmord, Fremdenfeindlichkeit oder schwere soziale Unruhen –, sowie moralische Konflikte – wie z.B. genetische Manipulation, Sterbehilfe, Abtreibung usw. – immer auf einem bestimmten Menschenverständnis basieren. In all diesen Fällen hängen die Richtigkeit bzw. Unrichtigkeit der Positionen, die zu diesen Themen eingenommen werden, von dem dahintersteckenden Menschenverständnis ab. Indem also die Soziologie implizit oder explizit eine philosophisch-anthropologische Stellungnahme zum Menschen abgibt, nimmt sie auch unmittelbar – ob bewusst oder nicht – an diesen Diskussionen teil. Dass der Prozess, der die Soziologie in Gang bringt, nichts anderes als der Prozess ist und sein kann, der die Gesellschaft selbst in Bewegung setzt, d.h. Kommunikation, ist nicht umsonst. Da die Soziologie mit dem

Medium operiert, das sie in ihrem Vorgehen beschreibt, muss sie jetzt und immer als *Soziologie der Gesellschaft* begriffen werden. Und das heißt: Sie kann zwar Rechenschaft über die Gesellschaft ablegen, doch sich niemals von ihr abstrahieren. Der soziologische Handwerker kommt, nachdem er sich mit der konzeptuellen Struktur ihres Gebäudes beschäftigt hat, nach Hause, liest die Zeitung und merkt, dass ihre Arbeit selbst Teil der Gesellschaft ist. So wie Ulrich Beck (1972) behauptet, dass alle Menschen *Laien-Soziologen* sind (siehe auch Brunkhorst 2016c: 18ff.), sind genauso auf der anderen Seite alle Soziologen *Laien-Bürger*, d.h. Menschen, die sich in einer Lebenswelt voller Kooperation und Konflikten bewegen, die sie stets zu vielgestaltigen Stellungnahmen führt und nötigt. Damit wird schließlich eines klar, nämlich: *dass sich die Soziologie nicht entziehen kann, über ihren Forschungsgegenstand hinauszugehen, auch wenn sie ihn bloß erfassen will.*

Zum Aufbau des Buches

Das vorliegende Buch ist in fünf Kapitel unterteilt. Obwohl sie sich aufeinander beziehen, sind die einzelnen Kapitel so verfasst, dass sie trotzdem für sich verständlich sind – mit Ausnahme vom abschließenden Kapitel 5. Das ausführliche Inhaltsverzeichnis sowie die folgende kurze Zusammenfassung des Textes sollen bei einem kursorischen Lesestil dazu verhelfen, miteinander verbundene Themen leichter zu ermitteln.

Um den gesamten historischen Kontext zu rekonstruieren und dadurch die Frage nach der Stellung des Menschen in der zeitgenössischen Soziologie befriedigend zu beantworten, wird es zunächst erforderlich sein, einen Blick zurück in die Soziologiegeschichte zu werfen. Dies wird im ersten Kapitel unternommen. Die Frage nach dem Menschen ist keine neue, sondern eine mit der Entstehung der Soziologie aufkommende Frage. Sie wird schon von Anfang an als Problem aufgefasst und daher oft beiseitegelassen. So erklärt sich auch die These von der *Verdrängung des Menschen* aus dem soziologischen Forschungsbereich. Der Mensch wird bereits von den Klassikern der Soziologie für eine philosophische Figur gehalten, die, um des soziologischen Geistes willen, aus ihrem epistemischen Bereich *verdrängt* werden soll. Weder das Erkenntnisziel (d.h. Forschungsgegenstand) noch die Erkenntnisform (i.e. die Art ihrer Erklärung) der frühen Soziologie dürfen mit dem Menschen zu tun haben. Seit Comte, Spencer, Marx, Gumpowicz, Durkheim, Simmel und Weber setzt sich eine soziale Wirklichkeit – in Form des Sozialen bzw. der modernen Gesellschaft – durch, aus der der Mensch *verdrängt* wird.

Aber alles, was verdrängt wird, kann wiederkehren bzw. rückerinnert werden. Das zweite Kapitel wird demnach dem Versuch gewidmet, eine theoretische Zugangsstrategie zur Rückbesinnung auf den Menschen in der Soziologie zu gewinnen. Dabei wird ein wichtiger Teil des theoretischen Kerns der philosophischen Anthropologie ausgearbeitet, d.i. ihre zweidimensionale Art der Definition vom

Menschen, die dann zur Formulierung der Idee einer *soziologischen Anthropologie* dient. Der Ansatz der philosophischen Anthropologie, den Menschen gleichzeitig in seiner *physiologischen* und *kulturellen* Dimension zu begreifen, aus dem alles andere – Geschichte und Gesellschaft inkludierend – abzuleiten ist, wird von einem soziologischen Standpunkt aus übernommen und demzufolge als methodologische Maßgabe verwendet. Die Form der philosophischen Anthropologie umkehrend, geht die soziologische Anthropologie auf die soziologischen Theorien ein, um sich dann zu fragen, wie der Mensch darin vorausgesetzt wird. Die leitende Frage ist dann nicht mehr – wie bei der philosophischen Anthropologie – *was der Mensch ist*, sondern, *wie der Mensch* physiologisch (als *Rohmensch*) und sozial (als *Subjekt*) in den (zeitgenössischen) soziologischen Theorien *vorkommt*.

Genau diese Frage wird in den nächsten beiden Kapiteln im Zusammenhang mit den zeitgenössischen soziologischen Theorien von Jürgen Habermas und Niklas Luhmann thematisiert. Dabei kann der von den Klassikern ererbte Anspruch auf eine Verdrängung des Menschen aus dem soziologischen Bereich nur scheitern. Auf der einen Seite wird in Kapitel 3 gezeigt, wie der Theorie des kommunikativen Handelns, die Habermas in Distanz zu seiner vormaligen erkenntnisanthropologischen Schaffensperiode begründet, eine zweidimensionale Figur des Menschen zugrunde liegt, die mit seiner Gesellschafts- und Sozialtheorie korrespondiert. Während die soziale Dimension des Menschen (Subjekt) seinem Verständnis von Kommunikation nahe ist, folgt die physiologische Dimension (Rohmensch) einer alten Distinktion Helmuth Plessners, die seiner berühmten Unterscheidung von zentrischer und exzentrischer Positionalität gerecht wird. Auf der anderen Seite wird in Kapitel 4 dargestellt, wie der Theorie sozialer Systeme, die Luhmann in Bruch mit der alteuropäischen Tradition aufstellt, ebenso eine zweidimensionale Figur des Menschen zugrunde liegt, die seiner systemischen Gesellschafts- und Sozialtheorie entspricht. Während sich die soziale Seite des Menschen (Subjekt) als Folge eines systemtheoretischen Verständnisses vom husserlschen Begriff des Sinnes erweist, ergibt sich die physiologische Dimension (Rohmensch) aus seiner Rezeption und Verarbeitung der biologischen Kategorie der Autopoiesis. Zu beiden Kapiteln wird außerdem ein kurzer Exkurs hinzugefügt, der sich mit den philosophisch-anthropologischen Spuren der habermasschen Entfremdungstheorie bzw. mit dem unbemerkten Einfluss der soziologischen Klassiker auf die luhmannsche Neubegründung der Soziologie beschäftigt.

Nach der Feststellung des Scheiterns der Verdrängung des Menschen aus dem soziologischen Bereich geht das fünfte Kapitel auf die Frage ein, die die gesamte Untersuchung untermauert, und zwar: Was ist die Stellung des Menschen in der zeitgenössischen Soziologie? Um diese Frage befriedigend zu problematisieren, wird ihre Antwort an den Beispielen von Habermas und Luhmann aus drei verschiedenen Perspektiven konstruiert. Diese Elemente verweisen, was das Problem von der Stellung des Menschen angeht, auf das formale Vorgehen der Soziologie

und beziehen sich konkret auf die generellen Pfeiler, auf denen dieses Fach seit seinem Ursprung bis zu seiner gegenwärtigen Ausprägung beruht. Die dort thematisierten *epistemischen*, *theoretischen* und *disziplinären* Dimensionen treten somit den Beweis für die Multidimensionalität einer triadischen Stellung des Menschen in der (zeitgenössischen) Soziologie an, die jedoch im Schatten bleibt und genau so bewahrt werden will. Die Undurchsichtigkeit, in der sich der Mensch innerhalb der zeitgenössischen Soziologie befindet, kann nicht nur als Folge ihres *Modus Operandi* verstanden werden, sondern auch des wissenschaftlichen Geistes, der von ihr verteidigt und angestrebt wird.

Nach einer inhaltlichen Zusammenfassung der Resultate der einzelnen Kapitel endet das Buch mit einer kurzen Reflexion über die Rolle von Philosophie und Positivismus in der Soziologie, bei der die Reichweite der vorliegenden Problematik noch einmal kurz verdeutlicht wird. Einerseits wird die unaufhebbare dialektische Beziehung des Menschen zum Gesellschaftlichen, des Unwissenschaftlichen zum Wissenschaftlichen, der Philosophie zur Soziologie thematisiert: Ohne die eine Seite kann die andere nicht bestehen. Andererseits wird die Notwendigkeit einer Kontrolle der positivistischen Bestrebungen diskutiert, die – trotz ihrer Beiträge zur Wissenschaftlichkeit – die Soziologie sowohl *nach innen* als auch *nach außen* affizieren. Während die szientistische Ansicht all jenes verkennt, was über die sichtbaren Erkenntnisziele und -formen der Soziologie hinausgeht, ohne auf deren Voraussetzungen zu achten, diskreditiert jene positivistische Denkungsart die möglichen Folgen eines soziologischen Ansatzes, der als solcher immer Teil der Gesellschaft und ihrer sozio-politischen Konflikte bleibt.