

VII. Zur Unterscheidung von Gesellschaftstheorie und Sozialtheorien

Mediale Moderne ist eine Gesellschaftstheorie. Es handelt sich um den Versuch, das Moderne moderner Gesellschaften zu bestimmen.¹ Eine der zentralen Grundlagen dieses Ansatzes ist die strikte Unterscheidung von *Gesellschaft* und *Gemeinschaften* (als Titel für Formen des Sozialen) und dem entsprechend von Gesellschaftstheorie und Sozialtheorien. Dies knüpft terminologisch an Tönnies an, ist aber der Sache nach eine anders gelagerte Unterscheidung. Der Unterschied von *Gesellschaft* und *Gemeinschaften* ist hier ein Unterschied in der Dimension der Theoriebildung, nicht aber wie bei Tönnies eine Binnenunterscheidung des Sozialen. *Mediale Moderne* behauptet die gesellschaftstheoretische Formatiertheit jeder Sozialtheorie, was nichts weiter besagt, als das klassische Argument kritischen Philosophierens auf Theorien des Sozialen zu beziehen: Kategoriale Gehalte sind die Bedingungen der Möglichkeit von wohlbestimmter Empirie. Und das heißt in Bezug auf sozialwissenschaftliche Empirie (=Sozialtheorien): Gesellschaftstheoretische Kategorien sind immer schon im Gebrauch, wenn Sozialtheorien soziale Erfahrung artikulieren.

Was sonst verloren geht

Wenn ein sozialwissenschaftliches Analyseinstrumentarium auf der Ebene des Gegenstandes nicht (mehr) zwischen *Gesellschaft* und *Gemeinschaften* unterscheiden kann oder will, dann geht einem solchen Ansatz (in Zeiten nach Luhmann) die Möglichkeit verloren, von einem „gesellschaftlichen Bewusstsein“ sprechen zu können. Nach Luhmann ist unhintergebar, das Soziale und das Psychische als unreduzierbar aufeinander zu unterscheiden. Genauso, wie Bienen nur Bienendinge verstehen, so versteht Soziales nur Soziales, nicht aber Psychisches, und genau so versteht Psychisches nur Psychisches, nicht aber Soziales. Angesichts dieser Sachlage nicht zwischen den Dimensionen des Sozialen und des Gesellschaftlichen zu unterscheiden, lässt keine Möglichkeit, das Psychische als einen ‚sozialen‘, sprich: zwischenpersonalen Sachverhalt zu konzipieren. Psychisches müsste dann notwendig als ein Binnenphänomen von Personen gefasst werden, was wiederum vielen Psychologien und Theorien der Person und der Persönlichkeit, und insbesondere der Tätigkeitstheorie, nicht

¹ Zu einer ersten Übersicht vgl. Böckelmann et al. 2013; Schürmann 2014a; Material auch unter (<https://medialemoderne.wordpress.com/>).

gerecht wird. Demgegenüber sichert die Unterscheidung von Gesellschaftlichem und Sozialem, das Soziale *und* das Psychische als (überschneidungsfreie) Facetten des Gesellschaftlichen ansprechen zu können.

Und wenn ein sozialwissenschaftliches Analyseinstrumentarium in seiner eigenen Architektur nicht mehr zwischen der Dimension der gesellschaftstheoretischen kategorialen Gehalte und der Dimension des Sozialtheoretischen unterscheiden kann oder will, dann ist dies eine entschiedene Verweigerung von Reflexivität.

Für Liebsch etwa hat es das Soziale mit der vielfältigen Bezogenheit sozialer Akteure aufeinander und mit den vielfältigen Formen und Modi dieser Bezogenheit zu tun. Weil er das Gesellschaftliche nicht vom Sozialen unterscheidet, verhandeln Theorien des Sozialen bei ihm ausschließlich die Frage, wie diese Bezogenheit und ihre Formen und Modi sachlich und normativ funktionieren. Theorien des Sozialen kennen dort allein „das doppelte Problem“, nämlich wie soziale Bezogenheit aufeinander „*realisiert* wird“ und „*wie sie (normativ) zu regeln* ist“ (Liebsch 2013: 125f.).

Ausgeblendet wird dadurch die gesellschaftliche Formatiertheit des Sozialen. Immer schon sind es nämlich *bestimmte* Wesen, die überhaupt als Kandidaten in Frage kommen, als soziale Andere füreinander auftreten zu können. Liebsch führt es vor, aber sieht es nicht: „Wo sich jemand ‚auf Erwidern hin‘ an jemanden wenden und eine Antwort erwarten kann, geschieht soziales Leben, wie auch immer jemand *als* jemand in Erscheinung tritt, und unabhängig davon, ob und wie eine Antwort überhaupt erfolgt.“ (ebd. 124) – Ein Gebet ist zweifellos ein sich ‚auf Erwidern hin‘ an Gott wenden, und zu einem Gebet gehört dazu, dass offen bleibt, „ob und wie eine Antwort überhaupt erfolgt“. Aber keineswegs ist klar, dass hier *soziales* Leben stattfindet, denn nur in bestimmten Epochen und in bestimmten Kulturen kann Gott als sozialer Anderer auftreten. Es wechselt schlicht mit den Zeiten und den Kulturen, ob nur Menschen, ob alle Menschen, ob bestimmte Tiere, ob Engel, ob Hausgeister, ob Götter, ob Personal Computer etc. pp. als Wesen gelten, die wir Menschen auf Erwidern hin ansprechen können. Die Beziehung zwischen *Mensch* und Person/sozialer Akteur ist historisch kontingent. Dass wir in der Moderne beides miteinander identifizieren, ist eine politische Errungenschaft der Bürgerlichen Revolutionen. Sie haben menschenrechtlich *deklariert*, dass *alle* Menschen Person sind (und auch, dass, bis heute, *nur* Menschen Person sind).

Wer mit dieser Kontingenz nicht rechnet oder sie leugnet, der unterlegt seine Sozialtheorie durch eine positive Anthropologie: Es ist dort vermeintlich von Natur aus schon fixiert, wer (im eigentlichen Sinne) sozialer Akteur ist. Und wer aus dieser Kon-

tingenz folgert, dass es *ausschließlich* das Ergebnis eines Machtspielchens ist, wer gerade zu den sozialen Akteuren zählt und wer nicht, der unterschätzt die historisch situierte Macht von Gesellschaftsformationen – ein antiker Sklave hat nicht irgendein Spielchen verloren, sondern er war kein Kandidat, mitzuspielen zu können.

Es ist diese Kandidatenfrage, die Rousseau gestellt hat,² und die Plessner zu einer *reflexiven* Anthropologie ausbaut (vgl. Schürmann 2014; dort [ebd. 20-23] auch ausführlicher zu Liebsch). Heute wird genau dies programmatisch z.B. unter dem Obertitel des „Grenzregimes“ von Gesa Lindemann akribisch ausgearbeitet. In dieser Dimension des Gesellschaftlichen kann es keinen Begriff von Ver-Gesellschaftung geben; hier gibt es strikt und ausschließlich ein ontologisches Perfekt. Wenn immer sich jenes „doppelte Problem“ des Sozialen stellt, ist bereits mitentschieden, dass es sich um eine soziale Beziehung, also eine Bezogenheit von Kandidaten von Andersheit, handelt. Hier gibt es nur und ausschließlich Gesellschaftlichkeit, aber keinerlei Übergang *von* einem noch unverbundenen Verbund *hin zu* einer Gesellschaft, also keine Ver-Gesellschaftung. Hier gibt es kein Werden von Gesellschaftlichkeit im Sinne einer Genese, sondern ausschließlich historisch und kulturell bestimmte, also ganz unterschiedliche und unterschiedlich gewordene Formate des Sozialen.

Unterschiede in der Art der Unterscheidung

Mediale Moderne behauptet daher und in diesem Sinne die gesellschaftstheoretische Formatiertheit jeglicher Theoriebildung. In sehr großer Nähe, aber gleichwohl in signifikant unterschiedlicher Weise arbeiten die jüngeren Arbeiten von Gesa Lindemann eine Verwiesenheit jeder Sozialtheorie auf eine Gesellschaftstheorie heraus. Die Theorie der *Weltzugänge* (Lindemann 2014) ist der Versuch einer Sozialtheorie, aus der sich „auch eine Perspektive für die Ausarbeitung einer Gesellschaftstheorie ergibt. Dieser Schritt ist theoriearchitektonisch notwendig, denn dadurch lassen sich die Sozialtheorie und damit auch die durch sie angeleiteten Forschungen reflexiv historisch situieren. Dies ist die Voraussetzung für eine rationale Theoriekonstruktion.“ (ebd. 11)

Mediale Moderne stimmt mit diesem Ansatz buchstäblich überein – bis auf das kleine Wörtchen „notwendig“. *Mediale Moderne* konzipiert an dieser Stelle eine tatsächliche Notwendigkeit, während Lindemann das Wort dort alltagssprachlich gebraucht –

² „Ehe man also den Akt untersucht, mit dem ein Volk einen König wählt, müßte man erst den Akt untersuchen, durch den ein Volk ein Volk wird.“ (Rousseau 1762: 71)

terminologisch streng müsste dort „nötig“ stehen. Man sieht und ahnt, dass der hier behauptete Unterschied ein sehr feiner ist. Diesen Unterschied an seiner *logischen* Seite festzumachen, macht ihn in der Sache schärfer als es das gemeinsame Anliegen eigentlich zulässt. Das gemeinsame Anliegen ist eine doppelte Akzentsetzung. Es geht darum, an beidem zugleich festzuhalten: An einer guten Durchführung „theoretischer Empirie“ (Kalthoff et al. 2008) *und* an der Artikulation der gesellschaftstheoretischen Formatiertheit jeglicher theoretischer Empirie. Dabei ist *theoretische Empirie* ihrerseits ein Doppeltes, woran sich eine *gute* Durchführung zu messen hat: Die anti-positivistische Einsicht, dass wir über keine reinen Rohdaten, die erst nachträglich theoretisiert werden müssten, verfügen können – jedes empirische Datum ist bereits eine ‚kleine Theorie‘; *zugleich* muss methodisch aktiv dafür Sorge getragen werden, dass es dann gleichwohl noch eine *Erfahrungswissenschaft* ist – jede empirische Forschung wäre überflüssig, wenn die empirischen Daten nicht methodisch aktiv in die Lage versetzt werden, ihre nicht nicht sein könnende Theoretisierung zu irritieren. Beides aber fällt nicht mit der gesellschaftstheoretischen Formatiertheit zusammen. Auf dieser Dreiheit zu insistieren, ist die gemeinsam geteilte Grundlage sowohl der *Weltzugänge* als auch von *Mediale Moderne*.

Gleichwohl gibt es einen Unterschied, den man an seiner logischen Seite festmachen kann: Die Theorie der *Weltzugänge* hat eine Gesellschaftstheorie *nötig*, weil dort eine Gesellschaftstheorie lediglich optional für eine Sozialtheorie ist. Es sind angebbare und gute Gründe – historische Situierung, rationale Theoriekonstruktion –, die es dringend angeraten lassen, die Option einer Gesellschaftstheorie zu wählen. Aber im Lichte der *Weltzugänge* könnte man auch *schlechte* Sozialtheorie betreiben, die auf eine gesellschaftstheoretische Einordnung verzichtet. Lindemann geht davon aus, dass man Sozialtheorie betreiben kann, ohne dass dafür und dabei schon gesellschaftstheoretische Annahmen gemacht werden. Erst zusätzlich (sei es vorher, sei es nachher, jedenfalls als bloße Option) *sollte* man dann gesellschaftstheoretische Überlegungen anstellen. Dies ist nicht in den obigen Wortlaut hineingeheimnisst, sondern ausdrücklich so gewollt und gemeint: Gesellschaftstheorie sei eine „Extrapolation“ (Lindemann 2009: 24) und gesellschaftstheoretische Annahmen sind erklärtermaßen „nicht konstitutiv“ (ebd.; vgl. Lindemann 2014: Kap. 5.4).

Lindemann unterscheidet drei Ebenen der Theoriebildung resp. der wissenschaftlichen Erforschung des Sozialen: Sozialtheorien, Theorien begrenzter Reichweite, Gesellschaftstheorien (Lindemann 2009; Lindemann 2011; Lindemann 2014: Kap. 5).

Dabei wird durch Sozialtheorien „konstitutiv festgelegt, was und wie etwas überhaupt als soziologisches empirisches Datum erscheinen kann“ (Lindemann 2009: 21); Theorien begrenzter Reichweite sind „solche Theorien, die in den vorgegebenen Bahnen einer Sozialtheorie und der durch diese determinierten Daten entwickelt werden“ – auch noch die „Differenz von Mikro und Makro ist eine Differenz im Rahmen von Theorien begrenzter Reichweite“ (ebd. 23); und „Gesellschaftstheorien im Sinne Simmels sind Theorien, die Aussagen über historische Großformationen enthalten. [...] Dabei ist immer im Auge zu behalten, dass Gesellschaftstheorien im Sinne Simmels [im Unterschied zu denen etwa von Parsons oder Luhmann] nicht den universellen Geltungsanspruch haben wie Sozialtheorien, die ihrem Anspruch nach für die Analyse jedes historisch vorfindbaren sozialen Phänomens gelten.“ (ebd. 24)

Der entscheidende Wetteinsatz dieses Ansatzes liegt darin, hier *Ebenen* (oder Dimensionen oder Äquivalentes) zu unterscheiden und nicht nur graduelle Unterschiede zu sehen. Dies ist ganz klar im Falle des Verhältnisses von Sozialtheorien und Theorien begrenzter Reichweite. Lindemann stellt heraus, dass Theorien begrenzter Reichweite notwendigerweise sozialtheoretische Grundannahmen gemacht haben müssen, um überhaupt *diese* (und nicht jene) Theorie zu sein. Das sagt sich leicht und kommt locker daher, aber diese Rede von „Grundannahme“ besagt, dass solcherart sozialtheoretischer Annahmen nicht einfach auf derselben Ebene neben anderen Annahmen dieser Theorie begrenzter Reichweite zu stehen kommen, *sondern* eine Bedingung dafür, die je bestimmten Annahmen dieser Theorie begrenzter Reichweite überhaupt machen zu können. In der Sache ist dies bei Lindemann klar, auch wenn sie den eingebürgerten Namen für diese Theoriekonstellation vermeidet. Man redet heute nicht mehr so, und weder Lindemann noch der Rest der Soziologie wollen es hören, weil sie mehr und anderes damit verbinden, aber dies, und zunächst dies allein, ist das *transzendentalphilosophische* Argument: Erfahrungsgehalte sind von den Bedingungen *der Möglichkeit* dieser Erfahrungsgehalte, also von den kategorialen Gehalten zu unterscheiden. Wenn man bei diesem Namen für dieses Argument schlecht hinhört, dann hört man bei „apriorisch“ sofort „vor aller Erfahrung“ (und bekommt entsprechende Beißreflexe). Dass bestimmte sozialtheoretische Annahmen Grundannahmen, sprich: apriorisch sind für bestimmte Theorien begrenzter Reich-

weite, heißt aber mit und seit Kant: *mit* solchen Theorien der Erfahrung gegeben. Das ist ein logischer Unterschied ums Ganze.³

Es kann (und wird dann immer) strittig sein und bleiben, *welche* Annahme noch zu den Annahmen der Theorie begrenzter Reichweite zählt, und welche Annahme als sozialtheoretische Grundannahme dieser Theorie zählt. Aber dieser Streit sollte nicht damit konfundiert werden, dass die transzendentalphilosophische Ebenen-Unterscheidung nur behauptet, *dass* diese Unterscheidung irgendwo gemacht worden ist – bei Strafe eines empiristischen Theorieansatzes, d.h. bei Strafe einer Idee von Theoriebildung als vermeintliche Induktion über Einzelphänomene resp. über reine Daten.⁴

Gleichwohl entspringt genau hier der wichtige Unterschied zu *Mediale Moderne*. Was beim Zusammenhang von Sozialtheorie und Theorie begrenzter Reichweite noch klar war, wird von Lindemann bei der Verhältnisbestimmung von Sozialtheorie und Gesellschaftstheorie unterlaufen, nämlich die Logik des transzendentalphilosophischen Arguments. Dort ist es plötzlich nicht mehr ein Unterschied *der Ebene*, sondern die *Weltzugänge* wollen lediglich gewahrt wissen, dass man die Ebene der Bildung einer Sozialtheorie einklammert und (konsequenzenlos) immer wieder bekundet, dass eine solche Theorie zwar universelle Ansprüche erhebt und erheben muss, aber doch auch kontingent sein könnte. Es ist eine Sozialtheorie „gleichsam in Anführungszeichen“ (Hossenfelder 1994: S. 571, Abs. 22; vgl. Röttgers 1994, Röttgers 2014: 19ff.). Oder drastischer: Es ist eine Sozialtheorie interruptus – man möge aufpassen, dass man es universalistisch meint, aber im Zweifel dann doch nicht. Diese Kritik ist kein Einwand gegen das Anliegen, im Gegenteil. Das Anliegen ist mit dem eingefangen, was Plessner „kritisch statt dogmatisch“ nennt: Man möge den eigenen Wetteinsatz ernst nehmen, aber dabei nicht dickköpfig werden. Die Frage ist lediglich, ob es nicht bessere Verhütungsmittel gegen Dogmatismus gibt. Hier nur „dem Verdacht nachzu-

³ Hier entspringt der Unterschied, ob man das Verhältnis von empirischem und kategorialem Gehalt als Unterschied von Objekt- und Meta-Ebene deutet oder aber als Unterschied der Reflexionsstufe. Nur im zweiten Modell der Reflexionsstufen verändert die Reflexion auch den reflektierten Gehalt, weil es die Binnendifferenzierung *eines* Gehaltes ist. Das Postulat einer Meta-Ebene dagegen tangiert die Objekt-Ebene nicht. Deshalb kann *Reflexion* im Modell der Reflexionsstufen „nicht mehr im Sinne einer wissenschaftstheoretischen Reflexion verstanden werden, die weitgehend unabhängig von der empirischen Forschung betrieben wird. Vielmehr muss sie in die disziplinäre Forschungspraxis einbezogen werden.“ (Lindemann 2009: 30)

⁴ Dieser Unterschied dokumentiert sich daher am deutlichsten in der jeweiligen Idee von *Datenerhebung*: Ein Empirismus kennt theoretisch unschuldige Daten bei ihrer Erhebung (*impressions, sensations*), die erst in einem logisch zweiten Schritt theoretisiert werden.

gehen“ (Lindemann 2011, 5), es könne in den eigenen sozialtheoretischen Konzepten kontingent zugehen, kann man schlicht kostenlos und konsequenzenlos tun – etwas ganz anderes ist es, diese Kontingenz „verbindlich“ zu nehmen.⁵

Der entscheidende Unterschied liegt darin, dass eine verbindlich genommene Gesellschaftstheorie die *Bedingtheit* des Geltungsraums einer Sozialtheorie im Hier und Jetzt artikuliert, und nicht nur einräumt, dass es morgen schon so sein könnte, dass andere Sozialtheorien gelten. Beide Thesen sind logisch verschieden und zunächst auch durchaus unabhängig voneinander. Nimmt man die gesellschaftstheoretische Dimension einer Sozialtheorie verbindlich, dann ist die Bestimmtheit dieser Sozialtheorie – eben diese-und-nicht-jene zu sein – konstitutiv, und nicht nur ein didaktischer Kniff zur besseren Darstellung und auch nicht nur ein wohlfeiles Zugeständnis eines toleranten Zeitgenossen. Es ist das ohne Vorbehalte geteilte Grundanliegen, dass „sozialtheoretische Annahmen von der Möglichkeit ihres Andersseins her gedacht werden [müssen]“ (Lindemann 2011: 4) – aber es ist ein Unterschied ums Ganze, ob man dabei diese Annahmen nur in Anführungszeichen setzt, und dann „bis zum Nachweis des Gegenteils“ (ebd. 5) einfach weiter macht wie bis dato auch, oder ob man angibt, gegen welche anderen Annahmen man die eigenen sozialtheoretischen Annahmen macht.

Die eigenen Annahmen lediglich unter Vorbehalt zu stellen, ist eine Inkonsequenz gemessen am dort formulierten und hier geteilten Anliegen. Lindemann holt sich diese Inkonsequenz aus zwei Gründen ins Haus. Zum einen will sie Gesellschaftstheorien im Sinne Simmels, nicht aber im Sinne Luhmanns. Gesellschaftstheorien, die dem Anspruch nach für jede Gesellschaft gelten, weil sie namhaft machen, was eine Gesellschaft als Gesellschaft ausmacht, könnten *deshalb*, so Lindemann, nicht mehr selbstrelativiert werden. Sie lassen vermeintlich nicht die „Möglichkeit ihres Andersseins“ zu, *weil* dort „die Reflexion auf die eigene Theorie in dem Rahmen [erfolgt], der von der allgemeinen Gesellschaftstheorie vorgegeben wird“ (Lindemann 2009: 33). Doch das ist ein Fehlschluss. Lindemann kennt keine spekulativen Denkfiguren und weiß sich auf erkenntniserweiternde, und insofern kontingente und nicht-vitiöse Zirkel keinen Reim zu machen – aber sie stößt notwendigerweise wieder da-

⁵ Die „Verbindlichkeit der Unergründlichkeit“, die hier Pate steht, ist ein von Misch formuliertes und von Plessner gebrauchtes *Prinzip* der Theoriebildung. Es ist nicht bloße Emphase, sondern differenziert zwei Modi von Unergründlichkeit, nämlich einmal im Modus eines bloß aufgegebenen regulativen Ideals und einmal als im Hier und Jetzt wirkendes Maß.

rauf, um es dort zu einem „Darstellungsproblem“ zu verharmlosen.⁶ Der zweite Grund jener Inkonsequenz liegt darin, dass sie eine wichtige Einsicht mit einem irreführenden Namen, und insofern falsch, belegt. Sie beharrt auf dem „universellen“ Geltungsanspruch, den eine Sozialtheorie als Sozialtheorie erheben müsse. Was sie damit sagt, ist in der Sache völlig korrekt: Weil eine Sozialtheorie gewisse Phänomene allererst als *soziale* Phänomene ausweist, muss sie eben gelten für *alle* sozialen Phänomene insofern diese eben soziale Phänomene sind. Wie gesagt: Man kann Posivist bleiben, denn man muss die anti-induktivistische resp. anti-positivistische Pointe nicht mitmachen; aber wenn man in einer Sozialtheorie eben die Bedingungen der Möglichkeit des Erfahrens des Sozialen artikuliert sieht, dann ist der Sachverhalt, den Lindemann „universelle [und nicht apriorische] Geltung“ nennt, lediglich eine Umformulierung dieses Anti-Positivismus. Die primären Beißreflexe gegen die Rede von „universell“ an dieser Stelle sind daher nichts weiter als das Bekunden eines eigenen, ggf. klammheimlichen Positivismus. Aber sekundäre Beißreflexe bleiben völlig berechtigt – nämlich gegen die aufgezeigte Inkonsequenz, die sich bereits im Namen „universell“ versteckt. Was nämlich universell ist, kann gewöhnlich nicht kontingent sein – und genau dies unterstellt und bestätigt Lindemann, wenn sie die „universelle“ Geltung einklammern will, um dem Verdacht Rechnung tragen zu können, dass morgen etwas anderes universell gelten könnte.⁷ Gewollt ist aber etwas

⁶ „Die Einsicht in diesen reflexiven Zusammenhang erlaubt es, auf ein Darstellungsproblem der Theorie der Weltzugänge aufmerksam zu machen. Die Theorie formuliert als Bezugsproblem das Problem der Kontingenz der Mitwelt. Damit ist gesagt, dass grundsätzlich sehr verschiedene Entitäten als soziale Akteure auftreten können: Götter, Engel, Tiere, Pflanzen, Menschen, Geister usw. Dennoch wird an keiner Stelle des Buches direkt etwa auf Interviews mit Ameisen oder Engeln Bezug genommen. Es sind immer von Menschen übermittelte Berichte über Kommunikationen mit Ameisen, Engeln oder Geistern. Dies wäre ein Beispiel dafür, wie die Vorgaben des historischen Apriori der Moderne, nämlich die Orientierung am anthropologischen Quadrat [...] operativ in die Formulierung der Theorie hineinwirken. Die Theorie erhebt den Anspruch, auch die Moderne auf Distanz zu bringen, zugleich wiederholt sie aber in der operativen Durchführung der Ausarbeitung ein grundlegendes Prinzip legitimer moderner Kommunikation, indem lebende Menschen primär als soziale Personen in Betracht gezogen werden.“ (Lindemann 2014: 331f.)

⁷ Wie heutzutage üblich, sind das (unkontrollierte) Beißreflexe nicht nur gegen *die* Transzendentalphilosophie, sondern erst recht gegen *spekulative* Philosophie. Hegelsche Dialektik hat es mit einem logischen „indem“ zu tun, nicht mit einem Abwechseln in der Zeit: „Die populären, besonders orientalischen Sprüche, daß alles, was ist, den Keim seines Vergehens in seiner Geburt selbst habe, der Tod umgekehrt der Eingang in neues Leben sei, drücken im Grunde dieselbe Einigung des Seins und Nichts aus. Aber diese Ausdrücke haben ein Substrat, an dem der Übergang ge-

anderes, nämlich kategorische Geltung für alle sozialen Phänomene, die zugleich bedingt ist, weil man auch eine andere „fundierende Deutung“ (Lindemann 2009: 27) hätte in Gebrauch nehmen können, um Soziales als Soziales anzusprechen.

Nimmt man die anti-induktivistische Pointe der *Ebenen*-Unterscheidung ernst, dann ist in Bezug auf jegliche Phänomene immer schon je ein Geltungsraum aufgespannt, in dem diese Phänomene verortet werden. Für gewöhnlich kommt eben nicht *alles* Mögliche in Frage, um als empirisches Datum, als sozialer Akteur, als sozialtheoretische Annahme etc. pp. zu gelten. Vielmehr ist es immer ein bestimmter Kandidatenkreis, der je überhaupt in Frage kommt – und nur ganz gelegentlich, wenn wir über „Gott und die Welt“ reden, ist dieser Kandidatenkreis auch einmal „alles Mögliche“. Gewöhnlich vergleichen wir Kirschen nicht mit Tennisbällen – und wenn doch, dann haben wir eben einen anderen, einen ungewöhnlichen, einen verrückten Kandidatenkreis für X-Phänomene zugrunde gelegt. Diese Logik des transzendentalphilosophischen Arguments ist vielfach herausgestellt worden – eindringlich und schlagend etwa bei Cassirer: „Was der Theorie der Abstraktion Halt verleiht, ist somit lediglich der Umstand, daß sie die Inhalte, aus welchen der Begriff sich entwickeln soll, selbst nicht als *unverbundene Besonderheiten* voraussetzt, sondern sie bereits stillschweigend in der Form einer geordneten Mannigfaltigkeit denkt. Der ‚Begriff‘ aber ist damit nicht abgeleitet, sondern vorweggenommen: denn indem wir einer Mannigfaltigkeit eine Ordnung und einen Zusammenhang ihrer Elemente zusprechen, haben wir ihn, wenn nicht in seiner fertigen Gestalt, so doch in seiner grundlegenden Funktion bereits vorausgesetzt.“ (Cassirer 1910: 22)

Wenn man dieses Argument konsequent verfolgt, dann kann eine Gesellschaftstheorie rein logisch keine „Extrapolation“ sein, denn genau das wäre eine induktivistisch-empiristische Logik, die glaubt, eine Gesellschaftstheorie könne man rein *als Ergebnis* gewinnen, ohne sie einer solchen „Extrapolation“ bereits in der grundlegenden Funktion zugrunde gelegt zu haben. Lindemanns Rede von „Extrapolation“ ist also ein Bruch innerhalb ihres eigenen Ansatzes.⁸

schieht; Sein und Nichts werden in der Zeit auseinandergehalten, als in ihr abwechselnd vorgestellt, nicht aber in ihrer Abstraktion gedacht, und daher auch nicht so, daß sie an und für sich dasselbe sind.“ (Hegel, WdL I: 84f.)

⁸ Dies ist ein Einwand, mindestens ein Bedenken, aber nicht zwingend ein desaströser Einwand. Vordergründig: Warum sollte man konsequent sein müssen, wenn niemand müssen muss, wie Lessings *Nathan* weiß? Weniger vordergründig: Ist es denn so ausgemacht, dass man in der Moderne bruchlose Ansätze vertreten kann? – Freilich auch davor schon: Die Rede von „Extrapolation“ ist

Was davon abhängt

Die entscheidende Konsequenz dieser Differenz zwischen *Mediale Moderne* und den *Weltzugängen* liegt darin, dass Lindemann ihre/eine Sozialtheorie von jeder Normativität zu reinigen versucht. Eine von ihr eingeforderte rationale Theoriearchitektur erfordert eine Selbstrelativierung des eigenen Ansatzes – aber bitte keine Selbstverortung, keine Situiertheit, denn das wäre notwendigerweise der Aufweis eines *normativen* Wetteinsatzes. Und das gehört sich wohl nicht.

Der Unterschied ist drastisch: Der „Institutionenkomplex Mensch/Menschenrechte“ fungiert, so Lindemann (2011: 17), als „eine drastische Kontingenzreduktion“ qua „Durchsetzung eines sachlichen[!] Kriteriums“, die „Grenzen des Sozialen“ zu ziehen. Dies ist schlicht und ergreifend sachlich falsch, denn Personalität als Bestimmung des Kandidatenkreises für soziale Akteure ist als rein sachliche Bestimmung nicht zu haben, denn immer geht dort ein, wer (uns) als frei, als unaustauschbar-einmalig, als würdig gilt – wie auch Lindemann weiß, denn sie spricht vom „durch Menschenrechte normativ gestützte[n] Mensch[en]“ (ebd. 14; vgl. Lindemann 2014: 324). Zudem ist das Insistieren auf reiner Sachlichkeit auch noch an diesem grundlegenden Ort der Theoriearchitektur politisch empörend, denn die Grenzen des Sozialen sind im Kampf gegen das Unrecht politisch erkämpft und prekär, und nicht einfach nach sachlichem Befund mehr oder weniger korrekt gezogen. Immer wieder: „Es gibt keinen logischen Beweis gegen Tyrannei und Grausamkeit.“ (Horkheimer 1938: 221) – „Die Legitimität des Rechts besteht nicht in der Stabilisierung von Ordnung, sondern im Kampf gegen soziale Herrschaft.“ (Menke 2014: 138)

Es ist aber wohl gerade umgekehrt: Das eigentlich Neue an Lindemanns Ansatz liegt darin, dass konsequente Selbstrelativierung einer Sozialtheorie – dann, wenn sie sich als positioniert resp. situiert begreift (vgl. J. Weber 2003, im Anschluss an Haraway) – genau deshalb „attraktiv“ (Lindemann 2009: 33) ist, weil es die *unhintergehbare* Normativität eines wissenschaftlichen Analyseinstrumentariums nicht leugnet, sondern ausweist – und zwar in der Weise ausweist, dass es sich signifikant und erfahrbar von Moralisierungen, Menschenbilder-Anrufungen und Parteinahmen unterscheidet. Parteilichkeit ist situierte, statt pseudo-neutrale Perspektivität (Schürmann 2010) – nicht mehr, aber eben auch nicht weniger.

selbstredend nur ein Symptom und noch kein ‚Beweis‘: Möglicherweise kann man sich auch abduktiv, und nicht induktiv, auf diese sperrige Rede einen Reim machen.

Gesellschaftstheorien unterscheiden sich dann wesentlich auch darin, ob sie ihre eigene Situiertheit offenlegen oder ob sie das bleiben lassen. Hier entspringt das zentrale systematische Problem von *Mediale Moderne*: dass es sich gefühlt um eine Quadratur des Kreises handelt. Es ist aber positives Charakteristikum der Sachlage, Übersetzungsmatrix sein zu wollen, die gleichwohl nicht neutral sein kann. *Mediale Moderne* ist eine Gesellschaftstheorie neben anderen, die gleichwohl „übergreifend allgemein“ (Hegel) sein will, insofern sie sich und die anderen ineinander übersetzen können will.