

Mythischer Diskurs/Symbolische Form Zur Unvollständigkeit des ‚cultural turn‘ in der Politischen Soziologie

Mythical Discourse/Symbolic Form The Incomplete ‚Cultural Turn‘ in Political Sociology

Andreas Pettenkofer*

Institut für Wissenschafts- und Technikforschung, Universität Bielefeld, Postfach 100131, D-33501 Bielefeld

Zusammenfassung: Im Rahmen eines allgemeinen ‚cultural turn‘ wird auch in der politischen Soziologie nach Konzepten gesucht, die dem Eigengewicht von ‚Kultur‘ stärker Rechnung tragen. Damit wird oft die methodologische Strategie verbunden, im Material ‚autonome‘ Zeichenstrukturen zu isolieren; begrifflich erscheint dies u. a. als Grenzziehung zwischen Symbolsystemen und Praktiken, oder zwischen kulturellen Formen und deren Inhalten. Um den Erfolg dieser Strategie zu prüfen, werden Arbeiten neofunktionalistischer und sozialphänomenologischer Autoren (J. Alexander, H.-G. Soeffner) diskutiert, die trotz heterogener Rahmentheorien in dieser methodologischen Vorentscheidung übereinstimmen. Der aus dieser Begriffsstrategie resultierende Umgang mit dem Material verhindert gerade den ‚cultural turn‘: Sie nötigt dazu, jenen Begriff eines zweckrationalen, an reiner Sachlichkeit orientierten Kerns politischen Handelns wieder einzuführen, den sie dem Anschein nach überflüssig machen sollte. Dadurch verstellt sie empirische Einsichten. Die Stabilität dieser Konzepte rührt auch daher, dass diese Forschung an einer kulturkritischen Orientierung festhält. Die Alternative wäre, statt einer kritischen Soziologie eine Soziologie der Kritik zu betreiben.

Einer verbreiteten Einschätzung zufolge hat sich in den Sozialwissenschaften im letzten Jahrzehnt ein ‚cultural turn‘ vollzogen. Diese Wende hat auch in der Politischen Soziologie Früchte getragen: Die neuere Forschung über ‚politische Kultur‘ verfolgt das Programm, Konzepte zu entwickeln, die der Eigendynamik und der Eigenständigkeit von ‚Kultur‘ stärker Rechnung tragen. Auf diese Weise soll die Frage möglich werden, inwieweit Politik *insgesamt* kulturell konstituiert ist.¹ Das betrifft zunächst ein Erklärungsproblem: Verabschiedet werden soll die Auffassung, systemische Selektionsmechanismen bestimmten in mehr oder weniger alternativer Weise, welche kulturellen Muster im Feld des Politischen institutionalisiert werden. Dadurch soll sichtbar werden, inwiefern kulturelle Phänomene eigen-

ständige *politische* Phänomene sind; inwiefern sie aktiv zur Strukturierung jener Prozesse beitragen, die üblicherweise als ‚Politik‘ gelten. Zugleich soll dieser Perspektivwechsel es soziologischen Beobachtern ermöglichen, gegenüber einem kulturellen Vorverständnis reflexive Distanz zu gewinnen, das Teil der jeweils untersuchten politischen Ordnung ist. Hat man einmal diese gute Absicht, dann stellt sich die Frage: Wie setzt man sie um? – In diesem Zusammenhang hat etwas stattgefunden, das man als ‚semiotische Wende‘ bezeichnen könnte. Die am weitesten verbreitete Begriffsstrategie, mit der jene Eigenständigkeit der kulturellen Dimension demonstriert werden soll, besteht in einer Isolierung von Zeichenstrukturen, die (so wird angenommen) für sich alleine analysiert werden können. Diese Begriffsoperation – die teilweise unter Rückgriff auf strukturalistische Kulturtheorien begründet wird – erscheint unter anderem als Grenzziehung zwischen einer Sphäre von Symbolsystemen und einer Sphäre von Praktiken und materiellen Substraten, sowie als Unterscheidung zwischen allgemeinen kulturellen ‚Formen‘ und deren ‚Inhalten‘. Häufig wird unterstellt, dass die auf diesem Wege identifizierte kulturelle Dimension den abgegrenzten Gegenstandsbereich einer eigenen Subdisziplin bilden kann. Der vorliegende Text fragt nach dem Erfolg dieser Begriffsstrategie. Da es um eine begriffliche Operation geht, die nicht bloß theoretischen Cha-

* Für Kommentare danke ich Alfons Bora, Hans Joas, Jörg Potthast, Ferdinand Sutterlüty, Inés Tobis und Dariusz Zifonun, sowie den Herausgebern der *ZfS* und den beiden anonymen Gutachtern. Eine frühere Fassung dieses Textes wurde auf dem Workshop „Politische Kulturforschung in der Bundesrepublik nach dem ‚cultural turn‘“ des SFB „Norm und Symbol“ (Konstanz, 9.–10. 12. 2000) vorgetragen.

¹ Zum ‚cultural turn‘ und seinen klassischen Wurzeln in den Sozialwissenschaften vgl. Reckwitz 2000, zur Diskussion der letzten Jahre auch Bonnell/Hunt 1999. Überblicke zur neueren Debatte über ‚politische Kultur‘ geben Bezin 1997 und Nullmeier 1999.

rakter hat, sondern direkt die Konstruktion des empirischen Objekts bestimmt – die also bereits eine ‚praktische‘ Forschungsoperation ist –, liefert er keine allgemeine Diskussion über die Verknüpfung von Zeichen- und Handlungstheorie. Stattdessen versucht er, dem Begriff bei der Arbeit zuzusehen und zu zeigen, wie diese Operation sich im Umgang mit dem Material auswirkt. Dazu rekonstruiert er Arbeiten von Jeffrey Alexander und Hans-Georg Soeffner, den Hauptvertretern zweier Mitte der 80er Jahre begonnenen empirischen Forschungsprogramme, die für die aktuelle Diskussion über ‚politische Kultur‘ von zentraler Bedeutung sind. Die Arbeiten dieser beiden Autoren bilden auch deshalb einen günstigen Ausgangspunkt für diese Diskussion, weil beide in jüngster Zeit Aufsatzsammlungen publiziert haben, die den Stand dieser Forschungsprogramme bilanzieren (Alexander 1998a; Soeffner 2000a). Dass die untersuchten Texte an sehr unterschiedliche Rahmentheorien anknüpfen – ein Autor ist Neoparsonianer, der andere Sozialphänomenologe – soll einerseits die Eigenständigkeit, andererseits die breite Anschlussfähigkeit dieser Begriffsoperation sichtbar machen.

Um das Ergebnis vorwegzunehmen: Die These lautet, dass diese Begriffsstrategie ungeeignet ist, um die oben genannten Ziele zu erreichen, und dass sie einen konsequenten ‚cultural turn‘ gerade verhindert: Sie nötigt zur Wiedereinführung einer herkömmlichen Unterscheidung Natur/Kultur. Damit zwingt sie paradoxerweise dazu, jenen Begriff eines instrumentell-rationalen, an einer reinen Objektivität orientierten Kernbereichs politischen Handelns wiedereinzuführen, den sie dem ersten Anschein nach überflüssig machen sollte. In diesem Sinne argumentieren prominente ‚Kulturalisten‘ teilweise sehr viel weniger kulturalistisch, als es zunächst scheinen mag. Das hindert diese Forschungsprogramme zum Teil daran, ihre eigenen Einsichten vollständig zu nutzen. Die Schwierigkeiten, die hier zu Tage treten, erweisen sich auch als Folgeprobleme eines Bemühens um subdisziplinäre Eigenständigkeit.

1. Mythische Diskurse (Jeffrey C. Alexander)

Jeffrey Alexander hat sich in der amerikanischen Debatte besonders konsequent dafür eingesetzt, der Kulturosoziologie – die er vor allem als Soziologie politischer Kultur konzipiert – zu einer Anerkennung als eigenständiger Subdisziplin zu verhelfen. Sein zusammen mit Philip Smith entwickeltes Konzept der „civil society“ ist zur Zeit wohl der inter-

national prominenteste soziologische Zugang zum Phänomenbereich ‚politische Kultur‘. Die – zunächst einem ‚Neofunktionalismus‘ zugeordnete – Begriffsstrategie, die diesem Ansatz zugrunde liegt, ist exemplarisch für die ‚semiotische Wende‘.

1.1 Das Programm einer Untersuchung von „civil societies“

Der Begriff „civil society“ benennt eine kulturelle Ordnungsebene, deren Wirkung darin besteht, „die moralische Regulierung des sozialen Lebens zu gewährleisten“ und allgemeine Kriterien zur Bewertung insbesondere politischen Handelns zu liefern (Alexander/Smith 1994: 164). „Aufgrund dieser evaluativen Funktion werden die Codes der Zivilgesellschaft oft entscheidend bei der Bestimmung der Folgen des politischen Prozesses. Akteure (...) schreiben konkreten Fakten moralische Qualitäten zu, indem sie anhand des Codes die Ereignisse typisieren“ (ebd.: 166). Die Analyse dieser Codes und ihrer prägenden Wirkung auf politische Debatten soll auch einen reflexiven Blick auf soziologische Theorien ermöglichen: Wie Alexander (1994) zeigt, machen diese Theorien oft jene politischen Codes nicht so sehr zum Beobachtungsgegenstand, als dass sie selber von ihnen strukturiert werden.² – Zunächst schließt dieses Konzept durchaus an die herkömmliche Forschung über ‚politische Kultur‘ an: Wie Alexander (1998c: 223ff.) selbst betont, handelt es sich um eine Wiederaufnahme des Begriffs der *societal community*, der in der Gesellschaftstheorie des späten Parsons eine entscheidende Rolle spielt (vgl. Parsons 1973: 11ff.). Parsons bezeichnet als *societal community* ein Subsystem, das die Funktion der gesellschaftlichen Integration erfüllt und vor allem auf das politische System ‚steuernd‘ einwirkt. In seiner ursprünglichen Fassung leidet dieses Konzept unter Schwächen, die – wie Alexander (1983: 170ff, 272ff.) in seiner Diskussion des AGIL-Schemas gezeigt hat – Parsons’ Spätwerk insgesamt prägen: Parsons unterstellt eine prästabilisierte Harmonie der verschiedenen Subsysteme. Als treibendes Moment gesellschaftlicher Entwicklung erscheint letztlich eine einsinnige technisch-wissenschaftliche Rationalität der Umweltpassung. Aus den kulturell gegebenen Möglichkeiten werden – so Parsons – diejenigen gesellschaftlich institutionalisiert, die den funktionalen Anforderungen dieser Rationalitätsentwicklung genüge tun; die anderen Elemente von ‚Kultur‘ ver-

² Texte von Alexander werden in diesem Abschnitt nur mit Jahres- und Seitenzahlen zitiert.

bleiben außerhalb des ‚sozialen Systems‘ in einer Sphäre, die Parsons (1961) als das ‚kulturelle System‘ bezeichnet. Diese Vorstellung, es könnten nur diejenigen Kulturphänomene soziale Folgen haben, die mit solchen funktionalen Anforderungen harmonieren, bildet die Grundidee funktionalistischer Kulturanalysen;³ sie prägt auch das herkömmliche Konzept von ‚politischer Kultur‘. Die Rolle, die kulturelle Phänomene in einer Erklärung politischer Auseinandersetzungen spielen können, bleibt aus einer solchen Perspektive eng begrenzt. Gegen diese zugleich rationalistische und objektivistische Auffassung wendet Alexander die programmatische Formel von der ‚Autonomie von Kultur‘. Er will ein Konzept der Eigenständigkeit von Kultur präsentieren, das nicht auf den Systemcharakter des Zusammenhangs nicht gesellschaftlich institutionalisierter kultureller Elemente abstellt, sondern auf Eigenschaften kultureller Muster, die auch nach einer gesellschaftlichen Institutionalisierung fortbestehen. Dieser Nachweis, dass Kultur – und damit auch die in der civil society institutionalisierte Kultur – eigenständiger ist, als Parsons gedacht hat, soll begründen, warum ‚politische Kultur‘ eine stärker strukturierende Wirkung auf Politik haben kann, als herkömmliche funktionalistische Theorien annehmen.⁴

Um nun zu zeigen, inwiefern Kultur eine im starken Sinne autonome Ebene ist, greifen Alexander und Smith auf Kulturtheorien des französischen Strukturalismus zurück, insbesondere: auf deren eigenwillige Rezeption der Lehre vom arbiträren Charakter des Signifikanten. Sie definieren Kultur zunächst als eine „Struktur symbolischer Sets“, wobei sie davon ausgehen, dass „Symbole (...) in Sets

binärer Codierungen verortet sind“ (Alexander/Smith 1994: 161). Verknüpfungen derartiger Zeichensets, die dadurch Stabilität gewinnen, dass „(b)inäre Sets (...) mit der ‚religiösen‘ Symbolik des Sakralen und Profanen aufgeladen werden“, bezeichnen Alexander und Smith als „Diskurse“ (ebd.: 161f.). Die Auffassung, Kultur sei „analytisch autonom“ und stelle darum einen isolierbaren Untersuchungsgegenstand dar, soll nun durch Saussures Lehre von der Arbitrarität des Signifikanten begründet werden. Bei Saussure (1971: 97–113) betrifft dies bekanntlich die linguistische Frage nach dem Verhältnis der beiden Dimensionen von Zeichen, nämlich Lautbild (Signifikant) und Bedeutung (Signifikat). Es geht also nicht um einen spezifischen Typ einer sinnhaften Beziehung, sondern um eine nicht-sinnhafte Beziehung; die Frage, ob der Signifikant dem Signifikat ‚entspricht‘ oder ‚nicht entspricht‘, ist demnach nicht sinnvoll. (Saussure wehrt sich auch gegen die ‚nomenklaturistische‘ Auffassung, Zeichen bzw. Zeichenbedeutungen seien – gewissermaßen als Namen – an vorgängige Referenten gekoppelt; das ist aber nicht der Punkt, auf den sich das Arbitraritätstheorem bezieht.)⁵ Alexander und Smith unternehmen eine soziologische Aneignung, die von Lévi-Strauss und Barthes inspiriert ist, sich aber dennoch von diesen Vorgängern unterscheidet. Der Analogieschluss, mit dem sie das Theorem auf das Verhältnis von ‚Gesellschaft‘ und ‚Kultur‘ übertragen, sieht folgendermaßen aus: „Symbole (...) stellen Kategorien für das Verstehen des sozialen, individuellen und organischen Lebens zur Verfügung. Obwohl Symbole die Elemente dieser anderen Systeme [d.h. ‚sozialer‘, ‚personaler‘ und ‚organischer‘ Systeme] zum Referenten haben, definieren und verknüpfen sie diese in einer ‚arbiträren‘ Weise (...). Das heißt, die wechselwirkenden Symbole bilden eine immaterielle Struktur“ (ebd.: 161). Diese Sätze sind zunächst nicht leicht zu verstehen. Das liegt nicht nur daran, dass die Lehre vom arbiträren Charakter des Signifikanten in ihrer Aneignung durch die strukturalistischen Kulturtheorien notorisch kompliziert und mehrdeutig ist; Alexander verwendet zudem die Begriffe anders als Saussure: Der Symbolbegriff steht bei Saussure (1971: 101) für jenen Sondertypus von Zeichen, für den das Arbitraritätstheorem gerade nicht gilt. Was die zitierten Sätze bedeuten, sieht man deutlicher in Alexanders programmatischem Aufsatz „The Promise of a Cultural Sociology“ (1992), der an einem empirischen Fall die Frucht-

³ Deutliche Unterschiede bestehen dagegen, was die Konzeptualisierung von ‚Kultur‘ selbst betrifft. Parsons‘ Versuch, ‚Kultur‘ mit allen Konsequenzen als ein eigenes System zu fassen, führt in erhebliche Schwierigkeiten (vgl. Schmid 1992: 103–5); Luhmann verzichtet in seinen Arbeiten über „Gesellschaftsstruktur und Semantik“ auf diese Annahme (vgl. etwa Luhmann 1980). Auch diese Arbeiten bleiben aber zunächst geprägt von der Auffassung, es könnten gesellschaftlich nur die kulturellen Elemente Folgen zeitigen, die nach Maßgabe funktionaler Erfordernisse seligiert wurden; eine vollständige Loslösung von einem Basis/Überbau-Modell findet auch hier zunächst nicht statt. (Wie Stäheli 1998 gezeigt hat, bietet Luhmanns grundbegriffliche Neuorientierung allerdings Möglichkeiten, über dieses Verständnis des Verhältnisses von ‚Gesellschaftsstruktur‘ und ‚Semantik‘ hinauszugehen und stattdessen eine *konstitutive* Rolle von Semantik für soziale Strukturen zu erfassen.)

⁴ Zu Alexanders Umarbeitung von Parsons‘ Gesellschaftstheorie vgl. auch Wenzel 1993.

⁵ Vgl. zu diesen Punkten auch den Textkommentar von Harris 1987: 55–69.

barkeit dieser Begriffsstrategie zu demonstrieren sucht.⁶

1.2 Ein Beispiel: „The Promise of a Cultural Sociology: Technological Discourse and the Sacred and Profane Information Machine“

Gegenstand des Aufsatzes ist die Frage nach den ‚Gefahren der Technik‘: Entsprechend der Problemstellung, auf die die Formel „autonomy of culture“ reagiert, versucht Alexander die Leistungsfähigkeit seines kultursoziologischen Ansatzes daran zu demonstrieren, wie er politische Auseinandersetzungen um technische Artefakte behandelt. Der Umgang mit dem Phänomen ‚Technik‘ – als vermeintlicher Inkarnation einer kulturfreien Rationalität – ist ein entscheidender Prüfstein dafür, ob dieser Ansatz jene objektivistische Perspektive hinter sich lässt, die Alexander an Parsons und Habermas kritisiert (1986, 1992: 300ff.). Als Gegenstand seiner empirischen Skizze wählt Alexander den (unterstellten) Extremfall jener neuen Informationstechniken, die „a world of purely technical rationality“ herbeizuführen scheinen (1992: 293). Um zu zeigen, dass auch hier ein kulturelles Moment weiterhin eine wichtige Rolle spielt und dass eine gesellschaftliche Dominanz einer „reinen technischen Rationalität“ generell unmöglich ist, analysiert Alexander politische Debatten über Computertechnik; als Material dienen Texte aus Zeitschriften, die sich an ein breites Publikum wenden. Alexander arbeitet heraus, dass ‚religiöse‘ – an der Unterscheidung heilig/profan orientierte – Deutungen der Computertechnik hier sehr explizit geäußert werden; auch in diesen Debatten findet er strukturierende Muster, die er „mythische Diskurse“ nennt (ebd.: 307ff.). Diese Aneignung von Durkheims Religionssoziologie ist wegweisend, insofern sie den ursprünglichen Anspruch Durkheims ernst nimmt, einen Beitrag zu einer allgemeinen Wissenssoziologie zu leisten – und nicht nur zur Analyse von Gruppen beizutragen, die *erklärtermaßen* religiösen Charakter haben. Alexander geht damit auch über jene neodurkheimianische Techniksoziologie hinaus, die Latour (1995) vertritt: Diese Forschungslinie knüpft im wesentlichen an Durkheims frühe Soziologie der Klassifikationssysteme an; Alexander nimmt dagegen auch die radikalere Frage auf, inwieweit das ‚Heilige‘ in säkularisierten Gesell-

schaften fortbesteht, und das selbst dort, wo es um Wissenschaft und Technik geht.

Welchen Status Alexander diesen „mythischen Diskursen“ – und damit der kulturellen Dimension insgesamt – allerdings zuweist, wird deutlich in seinen abschließenden Bemerkungen zur Frage nach den Gefahren der Technik: „(I)t is because technology is lodged in the unreal fantasies of salvation and apocalypse that the dangers are real. (...) Only by understanding the omnipresent shaping of technological consciousness by discourse can we hope to gain control over technology in its material form. To do so, we must gain some distance from the visions of salvation and apocalypse in which technology is so deeply embedded“. Eine kultursoziologische Perspektive könne hier „Distanz gegenüber Irrationalität“ garantieren (ebd.: 315). Anders gesagt: ‚Kultur‘ ist dort, wo es nicht nur um Sozialintegration, sondern um den Umgang mit der Sachdimension geht, ein ausschließlich irrationales Moment; soziologische Aufklärung soll helfen, dieses Moment unter Kontrolle zu halten und den Blick wieder auf das Wirkliche zu konzentrieren.

Es mag nun durchaus sein, dass der Diskurs, für den Alexander sich hier interessiert, stark irrationale Züge hat. Die Frage ist: Warum glaubt Alexander, das aufgrund dieser Untersuchung beurteilen zu können? Überraschend ist das zunächst angesichts seiner Materialauswahl: Ausgewertet werden ausschließlich Texte, die sich nicht an eine Fachöffentlichkeit wenden. Alexander verzichtet also auf eine Analyse der internen Struktur technischer Arrangements und der in solche Arrangements eingelassenen Machtstrukturen und normativen Prämissen, die in den von Alexander analysierten Diskursen ein wichtiges Thema darstellen.⁷

Er untersucht auch nicht die Diskussion der Ingenieure und auch nicht die Diskussionen derer, die außerhalb der Industrie und außerhalb des Wissenschaftsbetriebs Software entwickeln und neue Umgangsweisen mit Computern ausprobieren. Er kann deshalb gar nicht überprüfen, wie weit die strukturierende Wirkung dieser kulturellen Muster reicht: ob man sie wirklich nur in Diskussionsbeiträgen von uninformatierten Laien oder ‚wissenschaftskritischen Spinnern‘ findet; ob die Orte, an denen technikbezogenes Wissen produziert wird, tatsächlich von solchen Diskursen völlig unberührt bleiben; ob sich zumindest erkennen lässt, dass solche Diskurse dort tatsächlich keine praktischen Folgen zeitigen,

⁶ Dies ist auch derjenige Text Alexanders, den Philip Smith in seinen Sammelband zur „new American cultural sociology“ (Smith 1998a) aufgenommen hat.

⁷ Als Plädoyer dafür, die soziologische Beschäftigung mit Computern nicht auf eine Analyse des *Redens* über dieses Phänomen zu beschränken, vgl. Joerges 1996.

oder jedenfalls nur schädliche Folgen. Darum kann Alexander die Frage überhaupt nicht bearbeiten, welche Rolle ‚religiöse‘ Metaphern dort spielen: ob ihre Wirkung tatsächlich immer darin besteht, dass in ‚sachorientierten‘ Auseinandersetzungen die Unterscheidung wahr/falsch durch ‚religiöse‘ Kriterien *ersetzt* wird. Zudem ist noch das Vorgehen innerhalb der Analyse von Diskussionen unter Laien höchst problematisch: Es besteht darin, aus den untersuchten Textsequenzen Sätze herauszulösen, die den Computer zu einem – im positiven oder negativen Sinne – ‚heiligen‘ Phänomen erklären, und diese Sätze dann isoliert zu interpretieren. Dieses Vorgehen ist ungeeignet, um die These zu überprüfen, jene ‚religiösen‘ Diskurselemente stünden in einem völlig freischwebenden Verhältnis zu den ‚sachbezogenen‘ Diskurselementen; schließlich geschieht – aufgrund einer methodologischen Vorentscheidung, die mit Alexanders Verständnis der „Autonomie von Kultur“ zusammenhängt – die Isolierung der ‚religiösen‘ Rhetorik von ‚Sachfragen‘ bereits durch die Analyse selbst, ehe es überhaupt zu einer genaueren Interpretation des Materials kommt. Dass ein Diskurs, der ‚religiöse‘ Metaphern enthält, für die Technikentwicklung nur folgenlos oder schädlich sein kann, ist darum – entgegen der Rhetorik dieses Textes – kein empirisches Ergebnis; es wird von diesem Ansatz immer schon vorausgesetzt.

1.3 Konzeptuelle Probleme

1.3.1 Folgeprobleme einer strukturalistischen Zeichentheorie: Sinnordnungen als arbiträre Signifikanten

Dass Alexander in dieser Anwendung des civil-society-Konzepts eine solche *petitio principii* unproblematisiert durchführen kann, weckt die Vermutung, dass seine theoretische Konstruktion einen grundlegenden Fehler enthält. Ausschlaggebend scheint hier eine problematische Aneignung der Lehre vom arbiträren Charakter des Signifikanten. Damit Alexander Saussures Konzept nutzen kann, um die These einer völligen ‚Autonomie‘ – Eigenständigkeit und Abgeschlossenheit – der kulturellen Sphäre zu begründen, muss er es erheblich umdeuten. Wie erwähnt, bemühte sich Saussure, dem es um eine Abgrenzung der Linguistik gegenüber den philologischen Fächern ging, gerade um die Isolierung einer *nicht* bedeutungstragenden Dimension sprachlicher Zeichen; in Alexanders kulturtheoretischer Aneignung wird ‚Signifikant‘ dagegen zur Metapher für etwas, das sinnhaft verstanden werden kann. Da es Alexander nicht darum geht, *innerhalb* kultureller Ordnungen verschiedene Ebenen

zu trennen, sondern darum, zwischen ‚Kultur‘ und etwas anderem eine Grenze zu ziehen, muss er zudem die Unterscheidung zwischen Signifikat (der Bedeutungsdimension eines Zeichens) und Referent (dem Gegenstand, auf den ein Zeichen sich bezieht) schrittweise zurücknehmen. An einigen Stellen scheint Alexander anzunehmen, dass es sich bei den Elementen des ‚sozialen Systems‘ zwar um sinnförmige Elemente handelt, aber um solche, die ihre Referenten unmittelbar abbilden: „Obwohl Symbole die Elemente dieser anderen Systeme zum Referenten haben, definieren und verknüpfen sie diese in einer ‚arbiträren‘ Weise“ (Alexander/Smith 1994: 161). An anderen Stellen wird die Unterscheidung zwischen Signifikat und Referent ganz kassiert: „Technology, for example, is not only a thing, a signified object to which others refer, it is also a signifier, a signal (...). The relation between signifier and signified, Saussure insists, is ‚arbitrary‘“ (1992: 297); ‚Ding‘ und ‚Signifikat‘ werden hier kurzgeschlossen. Mit dieser Umdeutung erhält die These, die Relation zwischen den so unterschiedenen Elementen sei arbiträr, allerdings eine neue Bedeutung: Die Rede von der ‚Arbitrarität des Signifikanten‘ übersetzt sich dann in die Annahme, dass zwischen Deutungsmuster und Gegenstand ein kontingentes Verhältnis besteht, also: dass Symbole in einem gänzlich kontingenten Verhältnis zur ‚Wirklichkeit‘ stehen. Durch diesen Bedeutungswandel der Arbitraritätsthese wird es fast unvermeidlich, die beobachteten Kulturphänomene ideologiekritisch zu deuten: Wenn man annimmt, dass nicht nur eine *Unterbestimmtheit* der ‚Inhalte‘ besteht, die erst durch die ‚Struktur‘ reduziert wird, sondern dass eine (ihrerseits sinnhafte) Struktur in einem strikt arbiträren Verhältnis zu diesen ‚inhaltlichen‘ Elementen steht, dann kann man diese kulturelle Struktur nur als etwas bewerten, das ‚mythische‘ Verzerrungen herbeiführt.⁸ Dass Alexander das

⁸ Alexander und Smith übernehmen hier im wesentlichen die Saussure-Aneignung von Roland Barthes, der sich um eine ideologiekritische Verwendung der semiotischen Konzepte bemühte (vgl. etwa Barthes 1957: 197ff.). Ein Beispiel dafür, dass diese Art der Saussure-Aneignung – ebenfalls unter Anknüpfung an Barthes – auch in anderen einflussreichen Texten der jüngeren Sozialwissenschaften wieder auftaucht, sind die Arbeiten von Donna Haraway: Grundlage ihrer ‚konstruktivistischen‘ Analyse einer „Biopolitik postmoderner Körper“ sei der Umstand, dass „die Welt und das Zeichen (...) in miteinander nicht zu vereinbaren Universen (...) existieren, zwischen denen es kein verbindendes Maß mehr gibt“. Bzw.: „Sprache ist nicht länger ein Echo des verbum dei, sondern ein technisches Konstrukt, dessen Wirkungsweise auf intern erzeugten Differenzen beruht“ (Haraway 1996: 316f.). Das ist nicht

Wort ‚arbiträr‘ in dieser Weise mit einer Konnotation von *sachlicher Falschheit* versieht, zeigt sich noch deutlicher an den anthropologischen Thesen, mit denen er seine Symboltheorie abstützt. Er schreibt: „Parsons' anti-,linguistic' view of meaning in the modern era (...) suggested that the mythical and arbitrary elements in the symbolic motivations of adults were in the process of disappearing“ (1998c: 225). Davon ausgehend formuliert Alexander die These, Parsons habe die *Psychologie* der civil society nicht hinreichend verstanden. Daraus entwickelt er eine zusätzliche Begründung für die These von der ‚Autonomie von Kultur‘: „It is impossible for a society to be dominated by technical rationality because the mental structures of humankind cannot be radically historicized; in crucial respects, they are unchanging. Human beings continue to experience the need to invest the world with metaphysical meaning and to experience solidarity with objects outside the self. Certainly, the ability to calculate objectively and impersonally is perhaps the clearest demarcation of modernity. (...) Objectivity is a cultural norm, a system of social sanctions and rewards, a motivational impulse of the personality. It remains nested, however, within deeply irrational systems of psychological defense and cultural systems of an enduringly primordial kind“ (1992: 304). Kultur ist demnach gegenüber technisch-wissenschaftlicher Rationalität nur deshalb autonom, weil es eine anthropologisch konstante Disposition zur Irrationalität gibt – die zwar hingenommen, aber permanent in Schach gehalten werden muss: „Sacredness“ sei „a natural outgrowth of the human anxiety about meaning and order“ (Alexander 1988, 11).

zu verwechseln mit der Auffassung, es gebe jeweils eine Pluralität möglicher Deutungen, die nicht auf unstrittige Weise hierarchisiert werden können. – Anders als Barthes blieb Lévi-Strauss dauerhaft unsicher, inwieweit und in welchem Sinne sich das Konzept vom arbiträren Charakter des Signifikanten in eine Kulturtheorie übertragen lässt (vgl. Lévi-Strauss 1958c; dazu Gasché 1970: 328ff.). Die Probleme zu diskutieren, die Lévi-Strauss sich durch seine eigenen Lösungsversuche einhandelt, würde den hier verfügbaren Rahmen sprengen. Vgl. aber Descombes (1995: 143–8), der an der Studie über die *efficacité symbolique* (1958a) zeigt, wie Lévi-Strauss' seine zuvor hermeneutisch gewonnenen Einsichten wiederrufen muss, weil er die soziale Wirkung von Symbolstrukturen nach dem Muster einer mechanischen Kausalität fasst. Dies ist wiederum ein Folgeproblem seiner Aneignung des Arbitraritätstheorems – Lévi-Strauss will auf diese Weise zeigen, wie eine Symbolordnung Wirkungen haben kann, auch wenn ihre ‚Inhalte‘ keine Rolle spielen.

Alexanders These lautet also: Sinnelemente aus dem ‚sozialen System‘ (die als Signifikate erscheinen) – hier: Aussagen über Technik – werden in ein vorgängiges Schema (das als eine Art Signifikant gedacht wird) integriert, das einer ‚mythischen‘ Eigenlogik folgt und darum zu diesem Inhalt in einem ‚arbiträren‘ Verhältnis steht. Damit übersetzt sich die zunächst bloß methodologische Vorentscheidung für eine Isolierung der kulturellen Dimension unter der Hand in eine inhaltliche Vorentscheidung für die Annahme, derjenige Bereich des Sozialen, in dem ‚kulturelle‘ Momente nichtpathologische Wirkungen zeitigen können, sei eng begrenzt. Sie nötigt dazu, die Existenz eines Kernbereichs gesellschaftlicher Rationalität zu unterstellen, der keiner kultursoziologischen Analyse zugänglich ist, da die in ihm getroffenen Entscheidungen sich unmittelbar an einer schier präsymbolischen Objektivität orientieren. Und sie nötigt Soziologen dazu, sich eine Beobachterposition zuzuschreiben, von der aus eine Unterscheidung getroffen werden kann zwischen dieser präsymbolischen, nichtinterpretierten Wirklichkeit und den frei über ihr schwebenden Symbolisierungen.

1.3.2 Folgeprobleme eines latenten Rationalismus: Die Unterbestimmtheit der Technik

Aufgrund dieser Vorannahmen kann Alexander seine Absicht nicht umsetzen, reflexive Distanz zu jenen kulturellen Mustern zu gewinnen, die Teil der von ihm untersuchten politischen Ordnung sind. Er übernimmt ein spezifisches Vorverständnis der Grenzziehung zwischen ‚Politik‘ und ‚Technik‘, statt dieses Vorverständnis kultursoziologisch zu hinterfragen. Das schränkt die Erklärungsmöglichkeiten seines Ansatzes erheblich ein. Seine Argumentation scheint auf einer falschen Vorstellung davon zu beruhen, in welchem Maße in diesem Bereich technikbezogenen Handelns Ordnung durch eine Rationalität gestiftet werden kann, die sich an einer schieren Objektivität orientiert. Hier ist es bedauerlich, dass Alexander – obwohl die von ihm akzeptierte Grenzziehung nicht nur Annahmen über Politik, sondern auch Annahmen über Technik voraussetzt – die einschlägigen Arbeiten der ‚intern‘ ansetzenden Technik- und Wissenschaftssoziologie nicht berücksichtigt. (Diese Ausblendung mag das Produkt einer subdisziplinären Grenzziehung sein, die – wie Latour (1995) zeigt – ein gesellschaftlich institutionalisiertes Klassifikationssystem noch einmal nachvollzieht.) In diesen Arbeiten kann man sehen, dass die für Alexander entscheidende Prämissen, Metaphern – gerade solche religiöser Art – könnten im ‚rationalen Kern‘ von Wissenschaft keine Rolle spielen, falsch ist. Die für diesen Ansatz

zentralen Laborethnographien zeigen, dass auch in jenem Kernbereich technisch-wissenschaftlichen Handelns – den Autoren wie Alexander als black box behandeln – eine basale Unterbestimmtheit herrscht.⁹ Dieser Unterbestimmtheit wegen können Metaphern nicht nur eine konstitutive Bedeutung auch für ‚rationale‘ wissenschaftliche Diskurse haben (Maasen 1995), sondern noch den praktischen Umgang mit technischen Artefakten im Forschungsprozess strukturieren (Knorr-Cetina 1995, 1999). Allgemein zeigt diese Forschungslinie: Sinnelemente des Typs, den Alexander untersucht, können hier eine ‚welterschließende‘ Wirkung haben – und sich auch in praktisch folgenreichen technischen Arrangements niederschlagen; sie werden nicht erst nachträglich von Beteiligten oder Beobachtern auf ein Geschehen projiziert, das zunächst an einer unvermittelten Objektivität orientiert ist. Insofern sie normative Selektionen aus einer Vielzahl technischer Möglichkeiten anleiten, können diese kulturellen Elemente auch politische Wirkung haben; das wird besonders deutlich im Bereich der Technikentwicklung. Das bedeutet: Auch Diskurselemente, die dem Beobachter zunächst strikt ‚mythisch‘ erscheinen mögen, können als Horizont funktionierender Praktiken fungieren, nicht nur als ein mit diesen Praktiken gänzlich unverbundesenes Moment.¹⁰ Blendet man das aus, dann wird es schwierig zu erklären, wie und warum Technikentwicklung und Wissenschaft überhaupt funktionieren.

Diese techniksoziologischen Ergebnisse haben Folgen für das Verständnis der Grenze zwischen ‚Technik‘ und ‚Politik‘ und damit auch für die Einschätzung jener technikkritischen Bewegungen, die in religionssoziologischen Kategorien analysiert werden können. Einen Fall, der in exemplarischer Weise zeigt, dass zahlreiche Vorannahmen Alexanders

empirisch falsch sind, untersucht Auray (1997) in seiner Ethnographie von Hacker-Gemeinschaften. Dort geht es nicht nur um unterschiedliche Diskurse über Computer, sondern um eine interne – auch auf die Ebene verschiedener Programmierstile bezogene – Analyse der *Praktiken* des Umgangs mit Computern. Hacker erscheinen hier als eine soziale Bewegung, die praktische Kritik an jenen technischen Normen übt, die in informatischen Systemen institutionalisiert sind. In Programmier-Wettbewerben, die einen spezifisch ‚regelfremden‘ Programmierstil prämiieren, werden vorgegebene Programme deformiert und verfremdet. Ironie und Parodie wirken hier als ein – mit dem ‚gegenkulturellen‘ Charakter dieser Gruppen eng verknüpfter – Modus technischer Innovation. Insofern zeigt Auray für den Bereich der Computertechnik, dass die Diskurse von Bewegungen, die den Mainstream einer bestimmten Technikentwicklung kritisieren, auch mit ‚realistischen‘ Praktiken verbunden und damit materiell überlebensfähig sein können; und dass derartige ‚alternative‘ Formen der Nutzung und Entwicklung von Technik regelmäßig eine politische Dimension haben.¹¹ Das bedeutet nicht nur, dass man eine kulturelle (und zugleich politische) Dimension zu berücksichtigen hat, wenn man die Abläufe in jenem ‚technischen Kern‘ des Innovationsprozesses verstehen will. Es hat auch Folgen für das Verständnis technikpolitischer Debatten wie jene, die Alexander in seinem Aufsatz über „the Sacred and Profane Information Machine“ untersucht: Auch hier wäre zu fragen, wie kulturelle Muster Präferenzen für bestimmte technische Arrangements erzeugen, und wie sie die Unsicherheit reduzieren, die wegen der Unabsehbarkeit der Technikentwicklung in solchen Debatten entsteht.¹² Diese Fragen kann man allerdings nur stellen, wenn man Alexanders methodologische Strategie zur Abgrenzung von ‚Kultur‘ nicht übernimmt.

⁹ Vgl. Latour 1987, sowie die Weiterentwicklung dieser Perspektive bei Pickering 1995, der an William James anknüpft und das Moment der Unsicherheit generierenden Zeitlichkeit stärker betont. Zu den unterschiedlich starken Annahmen über Unterbestimmtheit, die in diese Arbeiten eingehen, vgl. Hacking 1999: Kap. 3.

¹⁰ Durkheim selbst scheint ‚religiösen‘ Momenten eine wichtige Rolle bei der Abstützung von Entscheidungen unter Bedingungen theoretischer Unsicherheit zuzuschreiben: „Soweit die Religion (...) ein Mittel ist, um die Menschen zum Leben zu bringen, kann die Wissenschaft sie gar nicht ersetzen. (...) Die Wissenschaft ist Stückwerk, unvollständig; sie geht nur langsam weiter und ist niemals vollendet. Das Leben kann nicht warten. Theorien, die die Aufgabe haben, den Menschen leben und handeln zu lassen, müssen also der Wissenschaft voraneilen und sie vor der Zeit vervollständigen“ (Durkheim 1981: 576).

¹¹ Als theoretischen Hintergrund von Aurays Arbeit vgl. Thévenot 1998, 2001.

¹² Zur strukturierenden Wirkung, die kulturelle Muster angesichts der Rationalitätsdilemmata erhalten können, die bei Risikoentscheidungen und Entscheidungen unter Unsicherheit auftreten, vgl. immer noch Douglas/Wildavsky 1982.

1.4 Zwischenfazit

Die untersuchte Begriffsstrategie erweist sich als ungeeignet, das Programm eines ‚cultural turn‘ umzusetzen. Alexander versteht die ‚Autonomie von Kultur‘ – auch wenn er sie anders begründet und ihre Reichweite höher einschätzt – weiterhin so, wie Parsons die Autonomie des ‚Kultursystems‘ verstand, nämlich als ein Freischweben ohne Berührung mit den ‚Sachen‘. Die Formel der ‚symbolischen Autonomie von Kultur‘ verhindert, scheinbar paradoxerweise, gerade eine umfassendere Anwendung des Kulturbegriffs. Darum führt sie dazu, dass alte Erklärungsprobleme weiterhin ungelöst bleiben. Hier zeigen sich auch Folgeprobleme des Bemühens um subdisziplinäre Eigenständigkeit im Rahmen einer machtvollen disziplinären Struktur. Schon bei Parsons gehorcht das Postulat einer Integriertionssphäre, die von der Sachdimension vollständig getrennt ist, wesentlich einer Logik der disziplinären Abgrenzung und Nischensicherung (vgl. Camic 1987, Joas 1992: 46ff). Auch Alexanders Anspruch, eine vollkommene Eigenständigkeit von ‚Kultursoziologie‘ nachzuweisen, ist vor diesem Hintergrund zu verstehen.¹³ Diese Bemühungen gehen einher mit dem Ziel, die claims anderer – ‚härterer‘, sich mit einer ‚materiellen Basis‘ beschäftigender – Subdisziplinen nicht anzugreifen. Gerade

¹³ Wie Alexanders Koautor Philip Smith (1998b: 8f.) betont, erhält das Problem der ‚Autonomie von Kultur‘ innerhalb der US-Debatte eine spezifische Aufladung, weil diese Formel die Selbständigkeit von Kultursoziologie als einer Subdisziplin begründen soll: „In understanding the development and nature of this disciplinary collective identity among American cultural sociologists it is important to acknowledge an institutional base. Within American sociology the American Sociological Association constitutes an immensely powerful force. The division of this organization into ‚sections‘ promotes the empirical and perceptual division of its members into specialisms each with their own territory. The designation of a Culture Section in 1987 must therefore be considered a foundational moment. It provided for the identification of cultural sociology as a distinctive form of sociological enterprise (...). With this emerging identity and growing institutional differentiation in America there have come a series of arguments on behalf of cultural sociology within the discipline as a whole. These claims center on the issue of the ‚autonomy of culture‘ (...). What is easy to overlook (...) is the fact that these claims are made within a disciplinary context. That is to say they really amount to a call for space and recognition within the framework of mainstream sociology“. Diese Einsicht in die außertheoretische Funktionalität der Formel ‚Autonomie von Kultur‘ veranlasst Smith allerdings nicht dazu, ihren soziologischen Sinn zu hinterfragen.

das befördert ein Scheitern des kultursoziologischen Projekts: Der Versuch, sich eine Nische in einer innerdisziplinären Ordnung zu sichern, die weithin von Empirismus geprägt ist, nötigt zu einer Einverständniserklärung gegenüber diesem Empirismus.

Die Begriffsoperation, die solche unglücklichen Folgen für Alexanders Ansatz hat, ist allerdings nicht an ein differenzierungstheoretisches Konzept gebunden. Sie kann zudem auch dort auftreten, wo nicht nur nachträgliche Kommentierungen, sondern die ‚Praktiken‘ selbst analysiert werden; und auch bei Autoren, die explizit darauf verzichten, das Konzept der ‚Arbitrarität des Signifikanten‘ aufzunehmen. Noch dort, wo das Problem der Unterbestimmtheit deutlich thematisiert wird, kann sie verhindern, dass aus dieser Einsicht alle Konsequenzen gezogen werden.

2. Symbolische Formen (Hans-Georg Soeffner)

2.1 Das Programm einer „Soziologie der Formen“

Hans-Georg Soeffner formuliert ein kultursoziologisches Forschungsprogramm, das sich vom ‚Neofunktionalismus‘ deutlich unterscheidet: ‚Politische Kultur‘ soll nicht auf der Ebene unterstellter homogener Makrostrukturen untersucht werden, sondern durch eine auf der Interaktionsebene ansetzende „Soziologie der Formen“, die „systematisch die strukturellen Konstitutionsbedingungen“ von Kommunikationen aller Art erfasst (1991b: 265).¹⁴ Die Notwendigkeit von Zeichen wird auf einer fundamentalen Ebene verortet als bei Alexander; dabei wird – anknüpfend an die Tradition der Philosophischen Anthropologie – dem Problem der Unterbestimmtheit eine entscheidende Rolle zugewiesen: „Menschliche Zeichenkonstitution und Zeichenverwendung resultieren aus der für die Spezies ‚Mensch‘ eigentümlichen Loslösung des Antriebes von präformierter Motorik und der damit verbundenen Schwächung biologischer Eindeutigkeit (‚Instinktsteuerung‘) des Verhaltens. (...) Die biologische Mehrdeutigkeit des Verhaltens zwingt uns immer schon und von vornherein zur Deutung unserer Mitmenschen und unserer Umgebung“ (2000e: 184). Besondere Bedeutung schreibt Soeffner einem Zeichentyp zu, den er ‚Symbol‘ nennt: „Die menschliche Gesellschaft ist im wesentlichen eine Beobachtungs-, Darstellungs- und Interpreta-

¹⁴ Texte von Soeffner werden in diesem Abschnitt nur mit Jahres- und Seitenzahlen zitiert.

tionsgesellschaft von einander appäsentierenden Subjekten, die in einer „Monadengesellschaft“ miteinander leben. Letzteres soll (...) als das über das unmittelbar Gegebene hinaus Wesentliche erfahren werden: In symbolischer Handlung und im Symbol soll dem nicht wirklich Präsenzen die eigentliche Präsenz in der Erfahrung zukommen“ (2000e: 190). Indem Symbole Abwesendes in einer unmittelbar scheinenden Weise präsent machen, ermöglichen sie Handlungskoordination.

Die methodologische Prämisse dieses Ansatzes lautet: „Oft genug sind ‚Inhalte‘, Meinungen und Überzeugungen nicht mehr als Dekorationen, bunte Schmuckleisten auf den Formen, die beinahe aus sich heraus dem Handeln sozialen Sinn verleihen und Inhalt sind“ (1991b: 266). Auch hier erscheint also jedes konkrete Zeichen als Verknüpfung eines je lokalen ‚Inhaltes‘ mit einer ‚Form‘, die diesen Inhalt überhaupt erst ausdrückbar macht. In diesem Zusammenhang schreibt Soeffner: Die ihn interessierenden „Elemente (...) erscheinen in derselben gefrorenen Form in sehr unterschiedlichen Zusammenhängen. Sie verweisen auf ein Motiv, das sich jenseits der artikulierten Inhalte und Gesinnungen etabliert und von diesen unabhängig zu sein scheint. Um eben diese Elemente und um die von ihnen konstituierte soziale Wirklichkeit geht es mir: um das strukturelle Motiv jenseits des intendierten“ (1992: 113). Soeffner geht also davon aus, dass die jeweiligen ‚Formen‘ sich auch isoliert betrachten lassen, und zwar im Modus des sinnhaften Verstehens. Auch wenn er damit nach einer Art ‚Inhalt der Form‘ fragt, betrachtet er ‚Formen‘ als gegenüber ihren ‚Inhalten‘ autonom. Selbst wenn diese Relation nicht als völlig arbiträr konzipiert ist, so ist die Grundoperation dieses Analysetyps dem oben dargestellten ‚strukturalistischen‘ Vorgehen also doch recht ähnlich. Wie sich diese Strategie im Umgang mit dem Material auswirkt, lässt sich gut an Soeffners Studie über „Rituale des Antiritualismus“ (1992) beobachten.¹⁵

2.2 Ein Beispiel: „Rituale des Antiritualismus – Materialien für Außeralltägliches“

Diese Studie geht weiter als der oben diskutierte Aufsatz von Jeffrey Alexander, da sie sich nicht nur

¹⁵ Diese Studie wird in den wesentlichen theoretischen Texten Soeffners, die in seine Buchpublikationen aufgenommen wurden, immer wieder herangezogen, um seine kulturtheoretischen und methodologischen Überlegungen zu plausibilisieren (1989, 2000c: 32ff., 2000e: 207f.; für eine Wiederaufnahme des Themas vgl. auch 2000f.).

mit Texten (im Sinne eines alltagsprachlichen Textbegriffs) befasst, sondern auch mit Praktiken. Ausgangspunkt sind Beobachtungen von Demonstrationen der westdeutschen Friedensbewegung sowie von anderen zeitgenössischen Großveranstaltungen. Diese Demonstrationen, die teilweise über 100.000 Teilnehmer versammeln, funktionieren – auch wenn einzelnen Organisationen eine große Bedeutung zukommt – ohne eine zentrale steuernde Organisation, und sie funktionieren auch ohne eine Führerfigur. Die Frage ist: Wie funktioniert das? Was garantiert hier Ordnung? – Mit dieser Frage behandelt Soeffner ein zentrales Problem der Untersuchung politischer Bewegungen: In diesem Feld liegt typischerweise ein sehr schwacher Organisationsgrad vor. Das macht die stabile Handlungskoordination, die dennoch oft zu beobachten ist, höchst erklärungsbedürftig. Der Mainstream der spezialisierten Bewegungsforschung versucht, diesem Problem aus dem Weg zu gehen, indem er denjenigen formalen Organisationsstrukturen, die hier dennoch zu finden sind, eine sehr *starke* koordinierende Wirkung zuschreibt (klassisch: McCarthy/Zald 1977).¹⁶ Soeffner entwickelt eine alternative Erklärung, in der die Dimension der „politischen Kultur“ in den Vordergrund rückt. Durch seine Frage nach den Symbolbezügen politischer Handlungen kann Soeffner zeigen, wie situative Praktiken durch quasi-religiöse Verweise auf ein politisches Kollektiv stabilisiert werden. Er betont dabei die koordinierende Wirkung, die Emblemen (Buttons, Kleidung u.ä.) und Ritualen hier zukommen kann. Insofern eröffnet sein Text eine Perspektive, die zur Lösung eines wichtigen Problems der politischen Soziologie beitragen könnte.

Die folgende Rekonstruktion beschränkt sich aus Platzgründen auf Soeffners Analyse der Rituale. Soeffner schreibt: „Aus dem Gesamtarrangement greife ich ein – wie es scheinen mag – unbedeutendes Detail heraus“ (1992: 113), nämlich die Geste der ‚Welle‘. (Das ist das oben erwähnte Vorgehen einer Isolierung von ‚Formen‘.) Diese Geste sieht folgen-

¹⁶ Das war schon immer wenig plausibel. Inzwischen liegen Zahlen vor, die nahelegen, dass diese Unterstellung nicht einmal auf die Umweltbewegung der 90er Jahre zutrifft, von der oft behauptet wurde, sie sei endgültig von Großorganisationen dominiert (Rucht/Roose 2001). Zwar wird in der neueren Soziologie sozialer Bewegungen regelmäßig der Begriff der kollektiven Identität herangezogen, um zur Erklärung dieser Stabilität beizutragen (vgl. z.B. Melucci 1995, sowie den Überblick bei Polletta/Jasper 2001); Soeffners Konzeptualisierung des Verhältnisses von kollektiver Identität, lokalen Praktiken und Handlungskoordination geht darüber jedoch hinaus.

dermaßen aus: Die „Menschen reichen einander die Hände, strecken sie zum Himmel und beginnen, zunächst die ineinander verschränkten Hände und Arme, schließlich sich selbst zu bewegen wie miteinander verbundene Halme eines großen Kornfelds (...). Das menschliche Kornfeld wiegt sich im Rhythmus – sehr unterschiedlicher – Lieder und Hymnen“ (ebd.: 112f.). Da diese ‚Form‘ in sehr unterschiedlichen Anwendungskontexten beobachtet werden kann, scheint ihr Verhältnis zu den ‚Inhalten‘, die sie trägt, in einem gewissen Sinne arbiträr zu sein. Der Text stellt dementsprechend die Frage nach der kontextübergreifenden *Eigenbedeutung* dieser ‚Form‘: „Fragt man die einzelnen Teilnehmer an jener kollektiven Wellenbewegung nach der Bedeutung jener Geste, so erhält man Antworten, die sich in zwei Grundtypen unterscheiden lassen. (1) Ich mache das, weil ich mich hier wohlfühle – zusammen mit den anderen. Wir drücken hier unser gemeinsames Erleben aus. (2) Wir zeigen deutlich, dass wir alle unterschiedslos zusammengehören. – Das Interessante an diesen Antworten ist, dass man sie auf sehr unterschiedlichen ‚Veranstaltungen‘ von sehr unterschiedlichen Gruppierungen und vor dem Hintergrund sehr unterschiedlicher Empfindungen der Gruppenmitglieder erhält. Das einzige, was den Veranstaltungen (...) gemein scheint, ist die Geste selbst und die Antwort auf die Frage nach deren Bedeutung“ (ebd.: 114). Soeffner zieht daraus folgenden Schluss: Es „weist die unterschiedliche Qualität der Gemeinschaften darauf hin, dass die *allgemeine* Bedeutung und Botschaft des Rituals weder im Glauben an Gott noch an die Dire Straits, den FC Schalke 04, Frieden und Freiheit etc. bestehen: Hier geht es weniger um den Glauben an irgendetwas außerhalb der jeweiligen Gemeinschaften, sondern vor allem um das Erlebnis und die Gestaltung von ‚Gemeinschaft‘ selbst innerhalb einer möglichst großen und einsinnigen, kollektiven Ausdrucksgestalt“ (ebd.: 115f.). Die Gruppenveranstaltung „gibt zwar – für sich glaubhaft – vor, sich an konkreten Inhalten zu orientieren, drückt jedoch schließlich nichts anderes aus als den – transitorisch – erfüllbaren Wunsch nach einer höheren Gemeinschaft, die vor allem sich selbst als Idee und Inhalt hat“ (ebd.: 118). Das Fazit hinsichtlich der praktischen politischen Konsequenzen dieser Form der Handlungskoordination lautet darum: „Da (...) Gemeinschaftsseele und Gemeinschaftskörper als Repräsentanten der ‚höheren‘ Gemeinschaft in ihren Handlungen und Darstellungsformen weitgehend auf ritualisierte und damit symbolische Materialien des Handelns und der Darstellung verwiesen sind, lässt sich die erstrebte ‚höhere‘ Ge-

meinschaft auch leicht mit Symbolen und symbolischen Handlungen abspesen. (...) An die Stelle des politischen Programms tritt so die kollektive Gesinnung, an die des politischen Handelns die Darstellung der Gemeinschaftsempfindung“ (ebd.: 118f.). „Die Alternative wäre, zu versuchen, den Ideen einen Platz im Alltag zu schaffen, der ihnen einen gewissen Wirklichkeitsakzent verleihen könnte“ (ebd.: 120).

Dass „in solchen Ritualen (...) der symbolische Ausdruck des Übels mit dem Heilmittel gleichgesetzt, genauer: verwechselt“ bzw. „die symbolische Darstellung mit der erwarteten Wirklichkeit gleichgesetzt wird“ (2000c: 33), liegt nach Soeffner wesentlich daran, dass der (nur) rituelle Charakter dieses Handelns von den Beteiligten nicht erkannt wird. Wegen dieser unzureichend reflexiven Handlungsorientierung drohe eine Verselbständigung des Symbolischen; es entstehe ein „Eigengewicht solcher abgelöster Rituale, die sich nun selbst ihrer Motive geben“ (1992: 108). Das – so Soeffner – hat höchst problematische Folgen: „Wo (...) das Ritual (...) als unmittelbarer Ausdruck von Empfindungen, Einstellungen, Glaubenshaltungen gesehen wird, entwickelt rituelles Handeln eine von außen kaum mehr kontrollierbare, weil selbstreferentielle Eigendynamik“ (1989: 183f.). Die Konsequenz: Die symbolische Repräsentation von Gemeinschaft überwältigt das Politische, bzw.: „Das nicht wirklich Präzente verdrängt das wirklich Präzente“ (2000e: 194). Die einstmaligen ‚neuen sozialen Bewegungen‘ werden dementsprechend in eine Verfallsgeschichte politischer Rationalität eingeordnet. In ihren Riten sieht Soeffner ein weiteres Beispiel jenes „undurchschauten Ritualismus“ (1992: 103), von dem er annimmt, dass er in modernen Gesellschaften an Bedeutung gewinnt: Während ältere ‚übersichtliche‘ Sozialformen „einen außerordentlich bewussten kollektiven Umgang mit Verhaltensritualen“ durchhalten konnten, werden diese heute „eher implizit eingesetzt, und das Wissen um ihren Einsatz gerät selten in den Blick des Bewusstseins“ (2000e: 204f.).¹⁷

¹⁷ Soeffners Erklärung dieser Entwicklung verweist auf eine Steigerung sozialer Komplexität und einen entsprechenden Bedeutungsgewinn von Medien: „Je stärker in komplexen Gesellschaften der Anteil medial erworbenen Wissens wächst und den Anteil des in konkreter eigener oder gemeinschaftlicher Erfahrung erworbenen Wissens überlagert, umso weniger erhält dieses eine ‚persönliche‘ Beimischung. Es wird unpersönlich – im guten wie im schlechten Sinne. Innerhalb dieses Entwicklungszusammenhanges entfalten diejenigen ritualisierten Gesten und Darstellungsformen, die nicht durch dauerhafte institutio-

Eine Ausnahme von diesem Trend sieht Soeffner nur im Symbolgebrauch durch Berufspolitiker, insbesondere: in einer strategischen Selbstpräsentation, die unter modernen Bedingungen unvermeidlich sei, um politisch handeln zu können: „Je öffentlicher und je größer die ‚Bühnen‘ oder Arenen sind, auf denen soziales Handeln stattfindet, um so stärker ist der Zwang für die Akteure, sich ‚überpersönlicher‘, ‚gemeinhin‘ anerkannter oder zumindest bekannter Formen und Typen zu ‚bedienen‘“ (2000 g: 283). Dabei gelte: „Erst in der Distanz gegenüber der unkontrollierten eigenen Expressivität, in der Domestizierung des sonst sich unmittelbar ausdrückenden Affekts, entstehen jene Fiktionen, die Achtung zu erzwingen scheinen“ (2000 g: 305). Nach Soeffner bleibt hier also eine klare Grenzziehung zwischen dem Instrumentellen und dem Symbolischen aufrechterhalten. Symbolische Inszenierungen von Berufspolitikern erscheinen aus dieser Sicht als eine Art stabilisierender Schutz, der sich von außen an eine Sphäre reiner Instrumentalität anlagert; sie prägen ‚rationales‘ politisches Handeln nicht intern, sondern repräsentieren es nur nachträglich. Die hier zu beobachtenden Riten fungieren in dieser Beschreibung als notwendige Instrumente einer souveränen Handlungsrationalität, die in letzter Instanz entscheidet, weil sie immer reflexive Kontrolle behält. Entsprechend nimmt Soeffner an anderer Stelle die dezisionistische Wendung auf, die Plessner der Philosophischen Anthropologie gab: „Aus der natürlichen Künstlichkeit von Kultur folgt, dass sie manipulierbar ist“ (2000d: 173); daraus entstehe menschliche Freiheit (2000d: 175).

nalisierte Zusammenhänge oder bewußte Tradition gefestigt und gesichert sind, zunehmend eine eigene, scheinbar frei schwebende, in sich selbst ruhende Existenz. Von ihrem Traditionszusammenhang abgetrennt und weit entfernt von ihren ursprünglichen Entstehungsgründen transportieren sie nun strukturelle Bedeutungen und Wirkungen, die wenig mit den neuen Verwendungssituationen (...) zu tun haben und die denjenigen, die sie nutzen, nahezu unbekannt sind, (1992: 107f.). Das verweist auf eine allgemeine Kritik der Vermittlung im Namen der Unmittelbarkeit: Durch eine „anwachsende mediale Vermittlung und Speicherung sozialen Wissens“ komme es zu einem „Verlust konkreter Erfahrung“, der am Überhandnehmen des Symbolischen schuld sei (2000e: 206; vgl. auch 2000b: 19). Soeffner knüpft hier an eine Medienkritik an, die Gehlen in den 50er Jahren unter den Schlagworten „Erfahrungsverlust“ und „Erfahrung aus zweiter Hand“ formuliert hat; vgl. Gehlen 1957: 44–51. Rehberg (1990: 293ff.) zeigt, wie diese Wendung zur Kulturkritik dazu beigetragen hat, dass wichtige theoretische Möglichkeiten von Gehlens Philosophischer Anthropologie nicht verwirklicht wurden.

Seine Arbeiten über Berufspolitiker präsentieren also keine neue Perspektive, sondern nur einen anderen Gegenstand.¹⁸ Das zeigen auch die polemischen Randbemerkungen gegen Politik „in fundamental-humanistischer und/oder ökologischer Grundhaltung“ (2000 g: 296): Die symbolischen Inszenierungen rational kalkulierender Berufspolitiker erscheinen Soeffner als paradigmatische Fälle jener bewusst kontrollierten Rituale, die er in seiner Kritik der Bewegungspolitik anmahnt.

Das Ergebnis lautet also: Rituale sind zwar ein vielfach unverzichtbares Element politischer Ordnung – sie stellen aber nur dann kein pathologisches Phänomen dar, wenn sie rational kontrolliert werden. Soeffner bezweifelt nicht, dass auch ‚verselbständigte‘ Rituale und Symbolphänomene *faktisch* Ordnung stiften können; er geht aber – der kontrafaktischen Bezugspunkte seiner Theorie wegen – davon aus, dass dies immer negative Folgen hat. Damit wird die eigentliche rituelle Dimension trotz allem deutlich abgewertet: Soeffner zufolge steht in nicht-pathologischen Fällen hinter ‚ritueller‘ Handlungskoordination eine Zweckrationalität, die zwar um die Notwendigkeit des Ritualen weiß, ihm gegenüber aber zugleich immer reflexive Distanz wahrt. Diese Zweckrationalität erscheint hier als das eigentlich steuernde Element; insofern stellt sie – diesem Konzept zufolge – weiterhin den Kern des Politischen dar. Der beobachtete politische Akteur wäre demnach jeweils noch erfolgreicher, wenn sei-

¹⁸ An einer Stelle argumentiert Soeffner anders; dort schreibt er symbolischen Elementen die Rolle zu, emotionale Distanz zu schaffen und durch eine derartige Reinigung erst jene Sphäre reiner Instrumentalität zu garantieren, die den Kern des Politischen darstellen soll: Wie die Berufe des Arztes, des Juristen etc. sei „auch der ‚Berufstand‘ des Politikers von jeher von einem rituellen Kordon umgeben, einem symbolisch ausgestalteten Distanzgitter, das sowohl den Angehörigen des jeweiligen Berufsstandes (...) als auch die von ihm Abhängigen vor der Unmittelbarkeit der Machtausübung und des Affekts schützt“ (2000 g: 288). Symbole sind demnach – weil sie Emotionen in eine Form bringen und in Grenzen halten – *konstitutiv* für politische Handlungsrationalität. Diese These passt zwar, weil sie die politische Rolle von Emotionen ausschließlich negativ einschätzt, zum Tenor von Soeffners Argumentation. Dennoch fällt sie aus dieser Argumentation heraus: Ein Ritual, das diese konstitutive Wirkung für Handlungsrationalität hat, kann nicht seinerseits ein Produkt rationaler Kalküle sein. Diese These wäre ein möglicher Ausgangspunkt für die Frage, welche konstitutive Wirkung Symbole und Rituale allgemein für das haben, was sich von außen als rationales politisches Handeln darstellt; das würde aber eine andere Begriffsstrategie voraussetzen.

ne Handlungsorientierung in noch reinerer Weise zweckrational wäre. Dass sich dennoch regelmäßig kulturelle Elemente in diese reine politische Zweckrationalität einmischen, erklärt Soeffner über eine Defizit-Anthropologie, die jener ähnelt, in der Alexanders „civil-society“-Modell seine Fundierung findet. Als Grundlage dienen Plessners Thesen über ein anthropologisch konstantes „Stehen im Nirgendwo“ (Plessner 1975: 341ff.): Die zu beobachtenden irrationalen Ordnungsbemühungen seien fehlgeleitete Versuche, diese Position zu kompensieren (2000b: 13; 2000e: 199). Da Soeffner das Überhandnehmen des Symbolischen auf einen „Verlust konkreter Erfahrung“ (2000e: 206) zurückführt, lautet sein Vorschlag: Man solle, um dieser anthropologischen Tendenz zur Irrationalität entgegenzutreten, „das ‚Mängelwesen‘ Mensch (...) ermutigen, alle Lehren an der persönlichen Erfahrung zu überprüfen“ (2000b: 21). Die Aufgabe von Kulturosoziologie sieht Soeffner darin, dies zu unterstützen und „das Symbol durch die auslegende Vernunft zu kontrollieren“ (2000e: 208).¹⁹ Die hier zugrunde liegende Vorstellung, reflexive Distanz zu Symbolisierungen sei den Beteiligten immer möglich, bedeutet, dass der cultural turn auf einer basalen Ebene nicht vollzogen wird. Das rationalistische Konzept politischen Handelns, das sich hier abzeichnet, gerät allerdings in Schwierigkeiten, die in ähnlicher Form schon bei Alexander sichtbar wurden.

2.3 Konzeptuelle Probleme

2.3.1 Folgeprobleme einer phänomenologischen Zeichentheorie: „Persönliche Erfahrung“ als Bezugspunkt der Symbolkritik

Soeffners Kritik des Symbolischen – die nicht nur Riten, sondern auch die „soziale Prägung der Wahrnehmung“ (2000e: 187) betrifft – basiert wesentlich auf der Idee einer ‚persönlichen Erfahrung‘, die reflexive Distanz gegenüber allen Symbolisierungen garantieren soll, indem sie es den Beteiligten ermöglicht, das Anwesende vom Abwesenden klar zu scheiden. Dieser Erfahrungsbegriff, der Soeffner zu-

folge das Kriterium zur Identifikation rationalen politischen Handelns bereitstellt, ist höchst problematisch. Bekanntlich verfolgt die sozialphänomenologische Theorie, an die Soeffner anknüpft, eine anti-empiristische Absicht; sie will die Genese von ‚Erfahrung‘ gerade nicht unmittelbar auf Umwelteindrücke zurückführen. An Soeffners Argumentation lässt sich verfolgen, wie der Versuch, auf der Basis dieses Erfahrungsbegriffs eine Kritik der symbolischen Vermittlung zu formulieren, dennoch eine Rückkehr zu empiristischen Prämissen veranlasst.

Der erste Schritt auf diesem Weg besteht in einer Abwertung der Rolle von Zeichen. Zwar gründet Soeffner seine Symbolkritik zunächst darauf, dass er – wie Schütz (1971b) – mehrere Zeichentypen (darunter: ‚Symbole‘) danach unterscheidet, wie nah bzw. fern sie ‚der Alltagswirklichkeit‘ sind. Die Entwicklung dieses Stufenschemas führt ihn aber letztlich – im Einklang mit dieser Theorietradition – zur Idee von Sinnstrukturen, die gerade keinen Zeichencharakter haben. Um den „Zusammenhang von Wahrnehmung bzw. Erfahrung und Zeichenkonstitution“ zu erläutern, schreibt Soeffner zwar zunächst: „Unsere Welt erscheint uns sinnhaft und wird uns überhaupt erst zur Ordnung, weil und sofern sie uns zeichenhaft gegeben und in Zeichen und Symbolen deutbar und interpretierbar ist“ (2000e: 186). Danach heißt es aber: „Umgekehrt suggerieren Zeichen (...) die Existenz von Zeichensystemen, weil sie in Verkettungen auftreten und aufeinander verweisen. Zugleich bleiben sie selbst den Beweis ihrer Systematik schuldig (...). Zeichenreihen erscheinen uns (...) als Systeme, weil wir sowohl unser Handeln als auch unsere Reflexion in strukturierter und systematisierter Form an ihnen orientieren: Die von uns konstruierten Zeichen-, Symbol- und Verweisungssysteme repräsentieren die Struktur unserer Sinnorientierung. Ihre Semantik²⁰ ist unser Produkt. In ihr bestätigen wir unsere eigenen Hypothesen über die Strukturiertheit der Welt, über eine Strukturiertheit, die ihre Ordnung aus den Strukturen unserer Wahrnehmung und Zeichenverwendung entleiht“ (2000e: 186). Dieser Auffassung zufolge sind Zeichen zwar immer schon gegeben; ihre Ordnung – und damit: ihre Bedeutung – erhalten sie aber erst durch je individuelle ‚Sinnorientierungen‘ bzw. ‚Strukturen der Wahrnehmung‘.²¹ Diese sollen zwar selber schon syste-

¹⁹ Entsprechend schreibt Soeffner in einem Text, der das Vorgehen seiner ‚Soziologie der Formen‘ begründen soll, anknüpfend an Webers methodologische Aufwertung einer ‚idealen Zweckrationalität‘: Es gehe darum, „den ‚Abstand‘ zwischen dem Handeln in idealtypischer Zweckrationalität einerseits und dokumentiertem Handeln andererseits dadurch ‚kausal zu erklären‘, dass die Elemente benannt werden können, die sich im untersuchten Fall in die ‚reine Zweckrationalität‘ eingemischt haben“ (1991b: 268).

²⁰ Gemeint ist wohl ‚Systematik‘; so jedenfalls die Erstveröffentlichung (1991a: 66).

²¹ Schütz’ Individualismus wird übernommen: „Die menschliche Gesellschaft ist im wesentlichen eine Beobachtungs-, Darstellungs- und Interpretationsgesellschaft

matischen Charakter haben, als Sinnstrukturen aber dennoch keine Zeichenstrukturen sein, sondern den vorliegenden Zeichen erst Bedeutung verleihen. Diese Idee bildet den Bezugspunkt der Kritik einer unterstellten Dominanz des Symbolischen. Nun ist die Vorstellung einer individuellen, vor jeder Zeichenförmigkeit hinreichend bestimmten Sinnstruktur dem bekannten Einwand ausgesetzt: Es bleibt unklar, wie eine Struktur von Sinn ohne Zeichen aussehen soll. Dieser Zweifel wird um so größer, als es hier um jene komplexen Sinnstrukturen geht, die geeignet wären, einerseits gesellschaftliche Großentwürfe abzustützen und andererseits die sich aus solchen Entwürfen ergebenden Erwartungen an ‚der Erfahrung‘ zu überprüfen.

Bereits die Schwierigkeiten, eine solche Sinnstruktur kohärent zu beschreiben, verleiten zu einer empiristischen Notlösung. Die bekannteste dieser Schwierigkeiten betrifft die Frage der Stabilität. Wie Wittgenstein gezeigt hat, wäre eine je individuelle nicht-zeichenförmige d.h. private Sinnstruktur unmöglich: Weil keinerlei Bedeutungsstabilität – bzw. ‚gleiche‘ Verwendung – der unterstellten nicht-zeichenförmigen Sinnelemente garantiert wäre, könnte es erst gar nicht zu einem Strukturaufbau kommen.²² Es liegt nahe, dieses Problem zu lösen, indem man die Stabilität solcher nicht-zeichenbasierten Sinnstrukturen auf eine unmittelbare ‚Erfahrung‘ der wirklichen Umwelt zurückführt. Zudem verführt die Vorstellung, es gebe solche unterschiedlichen Typen von Sinnstrukturen, auch zu der Auffassung, nicht-zeichenbasierte Sinnstrukturen seien irgendwie flexibler und erfahrungsoffener. Dieses empiristische Potential kommt in Soeffners Symbolkritik zur Wirkung. Besonders deutlich sieht man das an dem Beispiel, das er gegen eine enge konzeptuelle Verknüpfung von ‚Erfahrung‘ und Sprache anführt: „Sprache und Erfahrung (...) werden naiv in eins genommen: Die Tradierung und Speicherung von Erfahrung wird für die Erfahrung selbst gehalten. Natürlich gibt es einen engen Zusammenhang von Erfahrung und Sprache, und natürlich kann man mit Hilfe eines Buches in der Phantasie die Sahara bereisen, aber man wird sich dabei weder ei-

nen Sonnenbrand holen noch frische Datteln pflücken können“ (2000e: 185). Das ist als allgemeines Beispiel nur sinnvoll unter der Voraussetzung, dass die Frage nach dem Zusammenhang zwischen Sprache und ‚Erfahrung‘ sich allein auf nachträgliche Abbildungen oder bloße Vorstellungen beziehen kann, und dass zudem solche Vorstellungen und Abbildungen die ‚Sache selbst‘ unberührt lassen.²³ Damit geschieht eine Rückkehr zum Empirismus: Soeffner setzt voraus, dass auch diejenige ‚Erfahrung‘, die als Stütze einer kritischen Haltung dienen soll, als etwas zu verstehen ist, das zwar – wenn auch in mangelhafter Weise – sprachlich abgebildet werden kann, selber aber den Charakter des Unmittelbaren hat. Das Sahara-Beispiel zeigt auch: Der Verweis auf vorsprachlichen Sinn hat hier nicht – wie man aufgrund der anti-empiristischen Absicht der Sozialphänomenologie erwarten könnte – die Funktion, irgendeine vernachlässigte, eben vorsprachliche Form der *Vermitteltheit* hervorzuheben. Gäbe es vorsprachliche Sinnstrukturen, dann würden sie es für sich allein ebenfalls nicht ermöglichen, Datteln zu pflücken oder sich einen Sonnenbrand zu holen. Die Pointe von Soeffners Verweis auf vorsprachliche – nicht kommunizierbare – Sinnstrukturen liegt gerade darin, dass die angesprochenen Erfahrungen nicht von sozialer Kommunikation, gar von Texten oder anderen Medienprodukten, beeinflusst sein können, sondern eng an eine individuelle unmittelbare Anschauung gekoppelt sein müssen; Soeffners Wiederaufnahme einer traditionellen Medienkritik (s.o., Anm. 17) ist also eng an seine allgemeinen zeichentheoretischen Prämissen gekoppelt. Diese Hoffnung auf Unmittelbarkeit und reine Gegenwart begründet die kritische Funktion dieses Erfahrungsbegriffs. Nur vor diesem Hintergrund ist es zu verstehen, dass Soeffner – obwohl etwa die Bestätigung oder Widerlegung von Hypothesen im Wissenschaftssystem gerade auf kollektiv geteilte Erfahrungen verweist – nicht einfach an ‚Erfahrung‘, sondern an ‚*persönliche* Erfahrung‘ appelliert.

Wie bei Alexander tauchen hier alte Probleme der Theoriekonstruktion wieder auf und tragen zur Stabilisierung einer problematischen Interpretations-

einander appäsentierender Subjekte, die in einer ‚Mondengemeinschaft‘ miteinander leben“ (2000e: 190). Soeffner zitiert hier Schütz' Sartre-Aufsatz (1971b).

²² Die Ausgangsidee ist, dass „sich Einer nur insofern nach einem Wegweiser richtet, als es einen ständigen Gebrauch, eine Gepflogenheit gibt“. Man „kann (...) nicht der Regel ‚privatim‘ folgen, weil sonst der Regel zu folgen glauben dasselbe wäre, wie der Regel zu folgen“ (Wittgenstein 1984: 344f.). Für eine zugängliche Darstellung dieser Argumentation vgl. Candlish 1998.

²³ Zum Fortbestehen eines solchen Erfahrungsbegriffs in den Sozialwissenschaften vgl. Scott 1994. Stäheli (1998) zeigt, dass die Nachträglichkeit einer Deutung kein Argument dafür liefert, ihre soziale Bedeutung zu trivialisieren: Es gibt auch eine „konstitutive Nachträglichkeit“, in Form von Beschreibungen, die für den jeweiligen sozialen Kontext eine „retroaktive Konstitution des vorausgesetzten Ereignisses“ herbeiführen und damit erst das erzeugen, was Soeffner ‚Erfahrung‘ nennt.

praxis bei. Hier handelt es sich um Folgeprobleme der sozialphänomenologischen Idee komplexer nicht-sprachlicher kognitiver Schemata: Aus dieser Auffassung entwickelt Soeffner einen Erfahrungsbegriff, der – wie Alexanders Saussure-Aneignung – auf ‚Inhalte‘ verweist, die vor allen ‚Formen‘ da sind. Ein Konzept rationalen politischen Handelns, das sich auf diesen Erfahrungsbegriff stützt, und das bestimmte Formen des Handelns auszeichnen möchte mit der These, sie orientierten sich direkt an einer so beschaffenen ‚Erfahrung‘, verhindert eine reflexive Distanz zu geltenden politischen Ordnungsvorstellungen. Es läuft Gefahr, die Naturalisierungen einer Konfliktpartei zu übernehmen und die Positionen der übrigen Konfliktparteien zu pathologisieren. Damit stützt es eine problematische Interpretationspraxis, die den „cultural turn“ unvollständig bleiben lässt.

2.3.2 Folgeprobleme eines latenten Rationalismus:

Die Unsicherheit der strategischen Interaktion

Soeffners Kritik des symbolischen Handelns sozialer Bewegungen bleibt auch in sich unplausibel. Selbst wenn sie die Bedeutung von Unterbestimmtheit nicht einfach leugnet, so scheint sie doch – ganz im Stile herkömmlicher rationalistischer Theorien politischen Handelns – die Reichweite dieser Unterbestimmtheit zu unterschätzen. Dass dies zu Erklärungsproblemen führt, wird deutlich, wenn man zum Beispiel fragt, unter welchen Bedingungen soziale Bewegungen – wie die von Soeffner untersuchte Friedensbewegung der 1980er Jahre – überhaupt stabil bleiben. Aus der Perspektive einer rationalistischen Theorie politischen Handelns, wie sie Soeffner letztlich zugrundelegt, erschiene dies als ein Fall des Problems der ‚Entscheidung unter Unsicherheit‘:²⁴ Unsicher ist hier für die Beteiligten vor allem, inwieweit staatliche Instanzen auf Forderungen eingehen werden und in welchem Maße sie auf Repression setzen werden. Geht man davon aus, dass Bewegungsmitglieder ‚rationale Entscheidungen‘ treffen, dann müsste die Fortsetzung des Engagements – wenn ein Auftreten von Trittbrettfahrer-Problemen vermieden werden konnte – von der Wahrscheinlichkeit der Zielerreichung abhängen;²⁵ je unsicherer die Zielerreichung, desto unwahrscheinlicher würde – angesichts der Höhe möglicher ‚Kosten‘ – ein Andauern des Engagements.

Auch dort, wo das Handeln sozialer Bewegungen sich letztlich als erfolgreich erweist, lässt sich dieser Erfolg darum oft nicht durch ein Modell zweckrationalen Handelns erklären: Die ‚Kosten‘ sind potenziell sehr hoch; der ‚Nutzen‘ ist höchst unsicher und möglicherweise gleich Null. Es wäre also unwahrscheinlich, dass dieses Handeln aufgrund jener Logik zweckrationaler Kalküle durchgehalten wird, die nach Soeffner den Kern funktionierender Politik darstellt. Wenn es dennoch stattfindet, dann spricht das dafür, dass diese rationalistischen Prämissen falsch sind.²⁶ Auch Vertreter eines Rational-Choice-Ansatzes äußern inzwischen Zweifel an diesen Prämissen; so betont Elster (2000), dass ein Festhalten an Zielen unter derartigen Bedingungen Selbstbindungen erfordert, die ihrerseits oft nicht auf rationale Entscheidungen zurückgehen können, sondern von nichtinstrumentellen, emotional aufgeladenen Handlungsorientierungen abhängig sind. Soeffner verlässt sich insofern auf ein Bild rationalen Handelns, das reflektierte Rational-Choice-Theoretiker längst zurückweisen. Sein Konzept überschätzt die Ordnungsleistung, die eine zweckrationale Handlungsorientierung erbringen kann; da es die Eigendynamik des Ritualen als dysfunktionale Abweichung begreift, kann es in vielen Fällen kaum erklären, warum *erfolgreiches* politisches Handeln überhaupt stattfindet.

Dass Soeffner die koordinierende Wirkung symbolischer und ritueller Handlungselemente derart rasch auf ihre schädlichen Nebenfolgen reduziert und darum ein unplausibles rationalistisches Modell politischen Handelns verteidigen muss, ist letztlich jedoch ein Ergebnis problematischer methodologischer Vorentscheidungen. Die Interpretation, mit der die politische Ordnungsleistung des Sym-

²⁶ Ein eindrückliches Beispiel sind die ‚Montagsdemos‘ in der Endphase der vormaligen DDR. Auch wenn das Engagement, das hier durchgehalten wurde, sich im Nachhinein als wirkungsvoll erwiesen hat, war in der Anfangsphase kaum vorstellbar, dass es diese Art von Erfolg haben würde: Jedem vernünftigen Menschen musste klar sein, dass die DDR – wie man wusste: eine der ersten zehn Industrienationen – hochstabil war und sich nicht von ein paar auf die Straße gehenden Protestanten irritieren lassen würde; und kurz nach dem Tiananmen-Massaker wusste jeder vernünftige Mensch auch, dass die Teilnahme an derartigen Protestveranstaltungen in realsozialistischen Staaten äußerst gefährlich war. Ein Rational-Choice-Modell, das – anknüpfend an Granovetter (1978) – auf Schwellenwerte des Engagements abstellt, kann zwar möglicherweise erklären, warum nach einer gewissen Zeit mehr Teilnehmer zu den Protesten hinzugestoßen sind; es kann aber nicht das Verhalten der Initiatoren erklären, ohne das der gesamte Prozess nicht in Gang gekommen wäre.

²⁴ Zum Problem der Entscheidung unter Unsicherheit vgl. etwa Elster 1990: 28.

²⁵ So argumentiert auch der rationalistische Mainstream in der Soziologie sozialer Bewegungen; für eine kritische Diskussion vgl. Goodwin/Jasper 1999.

bolischen wieder abgewertet wird, entsteht erst aufgrund der – zum Zweck der Identifizierung von ‚Formen‘ zugrunde gelegten – Interpretationsprämisse, ein Zeichen, das in unterschiedlichen Kontexten auftaucht, müsse eine kontextübergreifend einheitliche Bedeutung aufweisen. Das soll im folgenden an Soeffners oben skizzierter Analyse der ‚Welle‘ gezeigt werden.

Man könnte meinen, die Einschätzung, die beobachteten ‚rituellen‘ Elemente blieben politisch folgenlos, sei erst möglich, nachdem ihre Stellung innerhalb einer Sequenz politischen Handelns untersucht wurde. Auf eine derartige Untersuchung verzichtet Soeffner, da er bereits aus der internen Analyse dieser Rituale den Schluss zieht, dass sie keine Bedeutung außerhalb ihrer selbst haben können. Entscheidend für diese Schlussfolgerung ist, dass im Zentrum des Teil-Rituals der ‚Welle‘ Rückverweise auf diejenige Gruppe stehen, die das Ritual durchführt. Daraus schließt Soeffner, dass es auf den entsprechenden Veranstaltungen – selbst wenn zwischendurch ‚sachliche‘ Inhalte verbalisiert werden – nur um eine von der Sachdimension ganz losgelöste Gemeinschaftlichkeit geht: Die ‚kollektiv dargestellte Intersubjektivität‘ „gibt zwar – für sich glaubhaft – vor, sich an konkreten Inhalten zu orientieren, drückt jedoch schließlich nichts anderes aus als den – transitorisch erfüllbaren – Wunsch nach einer höheren Gemeinschaft, die vor allem sich selbst als Idee und Inhalt hat“ (1992: 118). Nun haben aber sowohl die Elemente, die der Text in den Antworten auf die Frage nach der Bedeutung der ‚Welle‘ findet, wie auch die Gestik der ‚Welle‘ selbst – die einerseits je spezifische Lieder unterstützt, andererseits auf die Gruppe verweist – offensichtlich *indexikalischen* Charakter: Es handelt sich um Zeichen, die auf je unterschiedliche Kontexte, Inhalte etc. verweisen; die Bedeutung der ‚Aussage‘, deren Teil diese Zeichen sind, bleibt unverständlich, wenn man die Frage übergeht, *worauf* sie verweisen. Da Soeffner das Programm einer Identifizierung von ‚Formen‘ verfolgt, geht er diesen Verweisungszusammenhängen jedoch nur so lange nach, wie sich daraus eine einheitliche, kontextübergreifende Bedeutung ergibt; divergierende Verweisungszusammenhänge, die über diesen einheitlichen Sinngehalt hinausgehen, werden abgeschnitten. Damit wird der indexikalische Charakter der beobachteten Zeichen nicht ernstgenommen.²⁷ Nur wegen

dieser methodologischen Vorentscheidung kann der Eindruck entstehen, es sei möglich, eine zugleich allgemeine und vollständige Bedeutung dieses Teil-Rituals zu identifizieren. Der Preis dafür ist, dass diese Bedeutung als *leere* Bedeutung erscheinen muss; die Gewissheit, bestimmte Rituale seien von jeglichem Sachbezug sowie vom ‚praktischen Handeln‘ strikt getrennt, resultiert erst aus diesem Verzicht auf die Analyse von Verweisungen. Es wäre allerdings nicht viel anders, zu argumentieren: „Wenn Leute ‚ich‘ sagen, meinen sie ganz verschiedene Personen; also verweist die einheitliche Bedeutung des Wortes ‚ich‘ auf eine leere Subjektivität“.

Verzichtet man auf diese problematische Interpretationsstrategie und berücksichtigt die ineinandergreifenden Verweisungszusammenhänge, die Soeffner ausblendet, dann gestattet dies eine Deutung solcher Rituale, die andere Erklärungsmöglichkeiten eröffnet. Es werden dann Mechanismen erkennbar, über die solche symbolischen Praktiken eine tragende Rolle in Sequenzen politischen Handelns spielen können.²⁸ Ausschlaggebend ist hier, dass der Verweis auf die Gruppe – die ja möglicherweise etwas *Bestimmtes* will, für eine spezifische Form der Lebensführung steht etc. – zugleich ein mittelbarer Verweis auf eine ‚Sache‘ sein kann. Darum sind derartige Veranstaltungen geeignet, politische Ordnungsbildung in zweierlei Weise zu stützen: Zunächst können sie öffentlich die Einheit der Bewegung demonstrieren, die sich für diese ‚Sache‘ engagiert, und dabei auch jedem Beteiligten zeigen, dass sich noch andere engagieren; dadurch können sie Vertrauen in die Zielerreichung erzeugen und stabilisieren. (Hier kann auch die ‚Welle‘ als strukturierendes Element von Riten wirken, das allen Beteiligten die Einheit der Bewegung evident macht.) Auf diese Weise können auch außeralltägliche Veranstaltungen, in denen die Gruppe sich feiert und die im Grenzfall ‚rein expressiven‘ Charakter haben, dazu beitragen, ein instrumentelles Engagement im Alltag auf Dauer zu stellen. Eine rituelle oder ‚expressive‘ Dimension kann aber auch eine zweckrationale Handlungsorientierung überlagern, die bei einer beobachteten Veranstaltung ebenfalls eine Rolle spielt. Wenn in den von Soeffner durchgeführten Interviews geantwortet wird, die Veranstaltung, auf der die Gruppe sich feiert, sei *an*

der Indexikalität einen wesentlichen Ausgangspunkt für die ethnomethodologische Kritik an Parsons‘ Strukturfunktionalismus (vgl. Garfinkel/Sacks 1986).

²⁸ Ausgangspunkt für die folgende Skizze der beiden Mechanismen ist Durkheims Soziologie religiöser Riten (Durkheim 1981, vgl. dazu Joas 1997: 95ff.).

²⁷ Dass auch diese sozialphänomenologische Perspektive das Moment der Indexikalität aus systematischen Gründen marginalisiert, zeigt nochmals die Konvergenz der beiden diskutierten Ansätze: Bekanntlich bildet das Problem

sich attraktiv, dann kann das – wenn die Gruppe zugleich für eine ‚Sache‘ steht – auch bedeuten, dass die Beteiligten den schieren Ausdruck ihrer politischen Haltung – und damit zugleich: die Repräsentation des vorgestellten Kollektivs, das diese Haltung teilt – bereits als normativ richtige und/oder unmittelbar attraktive Handlung begreifen. Auf diesem Wege kann ein ‚symbolisches‘ Moment ein Engagement stabilisieren, das selber schon geeignet ist, längerfristig Veränderungen herbeizuführen. Besondere Bedeutung gewinnt dieser Mechanismus, weil er relativ unabhängig davon bleibt, ob den Beteiligten die ‚politische Gelegenheitsstruktur‘ günstig und das von ihnen *auch* angestrebte praktische Resultat erreichbar scheint. Die symbolische Dimension kann das Auftreten von Entscheidungsunsicherheit verhindern, indem sie die Frage nach dem Erfolg in den Hintergrund treten lässt. Auf diese Weise können rituelle Elemente, die zunächst nur innerhalb der Situation koordinierend wirken, auch über die Situation hinaus eine solche koordinierende Wirkung entfalten. Das Programm einer ‚Soziologie der Formen‘ gestattet es nun kaum, die hier entscheidenden Überlagerungen von Handlungsorientierungen zu erkennen: Der Interpretationsschritt, der das ‚Symbolische‘ zuerst aus einem Kontext *auch* zweckorientierten Handelns herauslöst, führt dazu, dass aus dem Vorliegen ritueller Elemente geschlossen wird, die beobachtete Handlung habe *ausschließlich* symbolischen Charakter. Die Frage, ob der Verweis auf die Gruppe zugleich ein mittelbarer Verweis auf eine ‚Sache‘ ist, kann nicht gestellt werden, wenn man sich methodologisch vorentschieden hat, ‚Formen‘ zu isolieren. Insofern ist diese Vorentscheidung, die mit der Abgrenzung des Gegenstands ‚Kultur‘ zusammenhängt, auch für den zweiten Schritt der Dekontextualisierung ausschlaggebend, der darin besteht, diese ‚rituellen‘ Elemente aus einer Sequenz politischen Handelns herauszulösen.²⁹

²⁹ Auch wenn eine einleuchtende soziologische Konzeptualisierung des Verhältnisses von Symbolen und Emotionen immer noch aussteht, so ist doch kaum zu bezweifeln, dass beide Mechanismen auch auf der emotionalen Wirkung dieser Art von Versammlung basieren. Das gilt auf jeden Fall für die folgenindifferente Teilnahme an solchen Veranstaltungen. Aber auch das Vertrauen in die Fortsetzung des Engagements der anderen Beteiligten, das durch solche Veranstaltungen entstehen kann, dürfte in den meisten Fällen keine ‚rein kognitive‘ Gewissheit sein. Insofern scheint es falsch, diese affektive Dimension, wie Soeffner das tut, schlicht als dysfunktional zu begreifen. – Zur Bedeutung, die Emotionen bei der Vermeidung von Koordinationsproblemen und anderen Entscheidungsproblemen zukommen kann, vgl. allgemein Elster 1999, so-

Tatsächlich scheint Soeffner in neueren Texten an manchen Stellen anzuerkennen, dass solche ‚religiösen‘ Elemente unverzichtbar sind; dass Symbole im Politischen also nicht nur dort notwendig sein können, wo es um die zweckrationale Manipulation eines Publikums geht. Noch an dieser Stelle versucht er aber zugleich, an seiner bisherigen Position festzuhalten: Es „käme (...) darauf an, sorgfältig immer wieder die gesellschaftlich konstruierten Wirklichkeiten zu dekonstruieren, bevor wir mit der – ebenso sorgfältigen, nun aber bewussten – Konstruktion neuer Irrtümer beginnen“ (2000b: 22). Soeffner scheint hier die Auffassung zu vertreten, es sei möglich, sich per rationaler Entscheidung auf Riten und Fiktionen festzulegen, die als Ordnungsgrundlage dienen können, zugleich aber zu diesen Riten immer reflexive Distanz zu bewahren. Es ist allerdings schwer vorstellbar, dass Entscheidungsunsicherheit auch dann durch Fiktionen reduziert werden kann, wenn die Fiktionalität dieser Fiktionen allen Beteiligten immer bewusst ist, und die Beteiligten nicht einmal glauben, dass die jeweils anderen Beteiligten an diese Fiktionen glauben: Eine stabilisierende Wirkung solcher Fiktionen würde einen reflexiven Verzicht auf Reflexion voraussetzen, der fast immer unmöglich ist (vgl. Elster 1987). Es ist insofern kein pathologisches Phänomen, wenn die Beteiligten den kulturellen Rahmen ihres Handelns nur begrenzt hinterfragen können, sei es, weil er ein unthematischer Hintergrund bleibt, sei es, weil er an ‚Werte‘ der Beteiligten gebunden ist, die trotz ihrer Explizitheit unverfügbar bleiben (vgl. Joas 1997). Dies dürfte vielmehr für Handlungskoordination unter Bedingung von Unsicherheit von entscheidender Bedeutung sein.

3. Fazit

3.1 Die unerwartete Konvergenz von Neoparsonianismus und Sozialphänomenologie

Trotz ihrer sehr unterschiedlichen Rahmentheorien treffen Alexander und Soeffner eine Reihe nahezu identischer begrifflicher und methodologischer Vorentscheidungen, die zu ähnlichen inhaltlichen Resultaten führen; hier zeigt sich ein weiteres Mal jene Konvergenz sozialphänomenologischer und strukturalistischer Kulturtheorien, die Reckwitz (2000)

wie zur Rolle von Emotionen in politischen Bewegungen Aminzade/McAdam 2001 und Goodwin/Jasper/Polletta 2001.

diagnostiziert hat. Ausgangspunkt – und Ursache aller folgenden Probleme – ist jeweils eine spezifische Abgrenzung des Gegenstands ‚Kultur‘. Um die Autonomie von ‚Kultur‘ demonstrieren zu können, unterstellen beide Forschungsprogramme eine kontextübergreifende Bedeutungskonstanz derjenigen kulturellen Muster, die sie als ‚Signifikanten‘ bzw. ‚Formen‘ begreifen. Das zwingt sie zu der These, diese kulturellen Muster stünden zu den von ihnen gedeuteten Phänomenen in einem ‚arbiträren‘ Verhältnis. In beiden Fällen nötigt dies dazu, als Gegenpol zu der so konstruierten Sphäre freischwebender Symbole jenen Begriff eines instrumentell-rationalen, an einer reinen Objektivität orientierten Kernbereichs politischen Handelns wiederinzuführen, den die gewählte Begriffsstrategie dem ersten Anschein nach überflüssig machen sollte. Die Basis dieser Rationalität wird – den divergierenden Rahmentheorien entsprechend – unterschiedlich verortet: Alexanders ‚Neofunktionalismus‘ vermutet sie in Systemstrukturen, die nicht durch ‚Mythen‘ kontaminiert sind; Soeffners Sozialphänomenologie in einer Subjektivität, der noch ‚konkrete Erfahrung‘ möglich ist, weil sie nicht durch autonom gewordene Zeichenordnungen ihrer selbst entfremdet wurde. Das Ergebnis ist in beiden Fällen das gleiche. Zwar erkennen beide Autoren an, dass eine primäre – nicht über rationale Entscheidungen vermittelte – strukturierende Wirkung symbolischer und ritueller Elemente *empirisch möglich* ist; sie betrachten solche Phänomene aber als Pathologien. Beide Ansätze gehen davon aus, dass das ‚Symbolische‘ zwar sozialintegrativ wirken kann, in der Sphäre des Politischen jedoch – gerade wenn es um die Politik von Natur und Technik geht – keine oder nur schädliche Folgen hat, solange es nicht seinerseits rational gesteuert wird. In diesem Bereich soll ‚Rationalität‘ immer in der Lage sein, Entscheidbarkeit zu garantieren. Dass symbolische Momente dort dennoch regelmäßig auftreten, erklären beide Ansätze mit Hilfe einer Defizit-Anthropologie, der sich das Auftreten irrationaler Elemente von ‚Kultur‘ als Versuch darstellt, jene Defizite zu kompensieren. Diese Theorieentscheidung, die Beinahe-Unverzichtbarkeit solcher Symbolstrukturen allein den Eigenschaften der handelnden ‚Mängelwesen‘ zuzurechnen, begünstigt die Annahme, dass einer objektiven Fertigungswelt nur unterschiedliche Beobachtungsschemata gegenüberstehen, die nach ihrer Angemessenheit hierarchisiert werden können; diese Annahme ergibt sich notwendig aus der Unterstellung einer Arbitrarität aller symbolischen Ordnungen. Zwar betonen beide Autoren immer wieder, dass alles Soziale zeichenvermittelt sei. Das bleibt aber folgen-

los: Alexander führt rasch eine Unterscheidung ein zwischen problematischen Symbolisierungen auf der einen Seite, und unmittelbar abbildend wirkenden Zeichen auf der anderen Seite; Soeffner verteidigt die Auffassung, dass derartige Zeichenordnungen ihren systematischen Charakter Sinnstrukturen verdanken, die ihrerseits nicht zeichenförmig sind und darum unmittelbare ‚Erfahrung‘ ermöglichen. In beiden Fällen führt also diejenige Begriffsstrategie, die es erlauben sollte, einen umfassenderen Kulturbegriff zu entwickeln, paradoxerweise zurück zu einer herkömmlichen Unterscheidung Natur/Kultur. Der ‚cultural turn‘ bleibt damit unvollständig. Beide Autoren sehen die Aufgabe von Kulturosoziologie letztlich darin, Grenzverletzungen abzuwehren und den rationalen Kern des Politischen vor Einmischungen in seine inneren Angelegenheiten zu schützen.

Eine solche Konzeption führt allerdings zu erheblichen Erklärungsdefiziten. Die These, der Kern von Politik bestehe schlicht in einer unkontaminierten Handlungsrationalität, erweist sich – wie oben gesehen – als problematisch, da eine solche Rationalität dauerhaft von Problemen der Unterbestimmtheit heimgesucht würde. Beide Ansätze geraten in Schwierigkeiten, weil sie nicht sehen, dass die von ihnen beobachteten kulturellen Phänomene nicht nur eine *defiziente* Form von Politik abstützen; sie verkennen ihre strukturierende Wirkung im Umgang mit einer unterbestimmten Welt.

3.2 Kritische Soziologie oder Soziologie der Kritik?

Dass der cultural turn an dieser Stelle unvollständig bleibt, scheint auch damit zusammenzuhängen, dass der andere Aspekt dieses Programms nicht umgesetzt wird: Der Versuch, größere Distanz zu bestehenden impliziten Vorstellungen von vernünftiger politischer Ordnung zu gewinnen, die auch die politische Soziologie oftmals dominieren, misslingt in beiden Fällen. Indem sie (unter anderem) außerparlamentarische Politik abwerten, auf einen von Emotionen freien Raum des Politischen hoffen und das Vertrauen in Experten propagieren, übernehmen Alexander und Soeffner ein spezifisches, zu einem bestimmten historischen Zeitpunkt institutionalisiertes Verständnis des Politischen: dasjenige Vorverständnis, gegen das die politischen Bewegungen, die beide Texte untersuchen (jene in die historische Distanz gerückten erstmaligen ‚neuen sozialen Bewegungen‘), sich gerade wehrten. Über inhaltliche Ähnlichkeiten hinaus findet man hier tiefere Gemeinsamkeiten der rhetorischen

Struktur: Die soziologische Unterscheidung zwischen einer Sphäre des Materiellen und einer Sphäre freischwebender Symbole ist die gleiche Unterscheidung, mittels derer auch die Akteure, die an den soziologisch untersuchten Konflikten beteiligt sind, einander wechselseitig kritisieren (Boltanski 1990: 125). Statt sich zu wundern, warum die beteiligten ‚Laien‘ die Einsichten der kritischen Soziologen nicht übernehmen, müsste man sich eher wundern, wie ähnlich die argumentativen Repertoires von „Laien“ und kritischen Soziologen hier sind. Insofern gilt für diese Versionen soziologischer Theorie: „(I)ls réélaborent sous une forme systématique, prétendant à l’explicitation et à la cohérence, des constructions qui soustendent les arguments que les acteurs mettent en oeuvre lorsqu’ils doivent rendre compte des situations dans lesquelles ils se trouvent, expliquer les motifs de leurs actions ou de celles des autres“ (Boltanski 1990: 128). Tatsächlich ist ein in kritischer Absicht gebrauchter Begriff ‚symbolischen‘ Handelns inzwischen ein gängiger Topos jenes Repertoires, auf das in politischen Auseinandersetzungen offensichtlich schwer zu verzichten ist.³⁰ Die kulturkritische Haltung von Alexander und Soeffner scheint insofern mitverantwortlich dafür zu sein, dass beide Autoren diesen problematischen Symbolbegriff weiterhin verwenden.

Eine Alternative wäre, das kulturkritische Engagement zu suspendieren und (mit einer Formel von Luc Boltanski) statt einer kritischen Soziologie eine Soziologie der Kritik zu betreiben. Das heißt: auf eine eigene Stellungnahme ausnahmsweise vorläufig zu verzichten, und stattdessen die Beteiligten dabei zu beobachten, wie sie einander wechselseitig kritisieren.³¹ Dies würde es verhindern, dass die Ana-

lyse eines Konflikts direkt wieder in eine der Positionen dieses Konflikts zurückfällt.

3.3 Unterbestimmtheit, Unentscheidbarkeit und die Ordnungsleistung des Symbolischen

Der Verzicht auf einen ideologiekritischen Symbolbegriff erlaubt eine komplexere Beschreibung des Untersuchungsgegenstands: Die Hinwendung zu einer ‚Soziologie der Kritik‘ ermöglicht größere Distanz gegenüber jenen Objektivierungen technischer und ‚natürlicher‘ Phänomene, mit denen die an politischen Konflikten Beteiligten ihre Positionen typischerweise abstützen; grundsätzlich erlaubt sie es dem Beobachter, einen Blick darauf zu werfen, wie die Grenze zwischen ‚Natur‘ und ‚Kultur‘ im Gegenstand gezogen wird, statt selbst eine solche Grenze immer wieder neu zu ziehen.³² Insofern lenkt sie den Blick auf Phänomene einer basalen Unterbestimmtheit und einer – daraus resultierenden – rationalen Unentscheidbarkeit. Damit verlagert sich die Begründung der These, dass Symbolstrukturen unverzichtbar sind, weg von einer Defizitanthropologie. Diese Begründung verweist nun nicht mehr auf einen je subjektiven Rationalitätsmangel, der zwar anthropologisch angelegt ist, aber bei hinreichender Anstrengung überwunden werden kann, sondern darauf, dass nicht alle Probleme durch rationale Reflexion zu lösen sind; sie verweist nicht auf begrenzte Rationalität, sondern auf die Grenzen von Rationalität selbst.

Das eröffnet die Möglichkeit, die ordnungsstiftende Wirkung von Symbolstrukturen und Ritualen tiefer anzusetzen. Dass dies notwendig ist, wurde schon deutlich angesichts der Verkürzungen, die dort auftreten, wo Alexander und Soeffner Phänomene der Unterbestimmtheit ausblenden. Zunächst können Symbolstrukturen zweckorientiertes Handeln anleiten: Sie können nicht nur festlegen, was als politisches Phänomen gilt – d. h. innerhalb des Bereichs, der als ‚Politik‘ gilt, Folgen haben kann –, sondern auch aus der Vielzahl des politisch Möglichen bestimmte Möglichkeiten als Zwecke und Mittel ‚auswählen‘ und Vertrauen in sie erzeugen. Sie können aber auch eine von der Zweckorientierung losgelöste Stabilisierung herbeiführen, indem sie Handlungsgründe bereitstellen, die vom Vertrauen in den Erfolg unabhängig sind, weil sie auf die folgenunab-

³⁰ Gibt man bei der Internet-Suchmaschine *Yahoo* den Suchbegriff ‚symbolisches Handeln‘ ein, dann erhält man als erstes Resultat keinen Verweis auf eine sozialwissenschaftliche Tagung oder ähnliches, sondern ein Zitat von Reinhard Höppner, dem sozialdemokratischen Ministerpräsidenten von Sachsen-Anhalt, aus dem Jahre 1993: „Symbolisches Handeln tritt immer häufiger an die Stelle dessen, was wir bisher unter Politik verstanden haben, an die Stelle von Meinungsstreit, öffentlicher Willensbildung und politischer Entscheidung. Symbolische Politik zeigt sich zuerst da, wo Politik nichts zu ändern vermag und wo sie den Erwartungen, die sie geweckt hat, nicht gerecht werden kann. Wir lesen und hören von Pseudoereignissen – bzw. sehen sie –, die nur deshalb stattfinden, damit über sie berichtet wird“. Vgl. http://www.bpb.de/info-franzis/info_260/body_i_9.html (am 10.11.2000).

³¹ Als systematische Ausformulierung dieses Programms vgl. Boltanski/Thévenot 1991, Thévenot 1998, 2001; zur Anwendung auf das Problem der ‚politischen Kultur‘ vgl.

Lamont/Thévenot 2000. Vgl. zu diesem Forschungsprogramm auch Wagner 1999 und Potthast 2001.

³² Zum ‚black-boxing‘ als einem zentralen Element politischer Ordnungsentwürfe vgl. Callon/Latour 1981, Latour 1995.

hängige Richtigkeit des betroffenen Handelns abstellen, das nunmehr als rituell erscheint. In vielen Fällen dürfte nur durch eine solche ‚religiöse‘ Aufladung von Praktiken und Objekten erklärbar sein, warum politische Aktivitäten trotz hoher Erfolgungewissheit weiterlaufen. Hier wäre es allerdings irreführend zu schreiben, Symbole strukturierten tatsächlich ‚Entscheidungen unter Unsicherheit‘. Die von Soeffner als Notlösung präsentierte Auffassung, man könne sich in Situationen der Unsicherheit per rationaler Entscheidung Fiktionen auswählen, die diese Unsicherheit dann beseitigen, führt in Paradoxien. Die ordnungsstiftende Wirkung symbolischer und ritueller Elemente kann vielmehr nur darauf beruhen, dass sie oft gerade verhindern, dass die Beteiligten ihre Situation überhaupt als unsicher begreifen; erst ohne diese symbolischen Elemente würde eine radikale Entscheidungsunsicherheit auftreten.

Eine solche Aufwertung von Unterbestimmtheit macht auch den Versuch überflüssig, die soziologische Relevanz von ‚Kultur‘ durch jene Hochrüstung des Kulturbegriffs zu begründen, die dem Kulturrellen all die Attribute zuweist, mit denen Gesellschaftstheorien, die Unterbestimmtheit negieren, das ‚Soziale‘ beschreiben (kontextindifferente Härte, extreme Homogenität, etc.). Was man sieht, ist nun eher ein Verhältnis der beiderseitigen Unterbestimmtheit. Am oben diskutierten Fall indexikalischer Zeichen ist das nur besonders deutlich zu erkennen: Das Symbol ist hier unterbestimmt; erst der Kontext, auf den es verweist, reduziert diese Unterbestimmtheit. Zugleich garantiert erst dieses Symbol Orientierung in diesem Kontext, der für sich alleine seinerseits zu unterbestimmt bliebe. Zu untersuchen, wie hier Ordnung entsteht, verlangt allerdings einen Verzicht auf jene Strategie der subdisziplinären Nischensicherung, die ‚Kulturosoziologie‘ vor der ‚Sachdimension‘ Halt machen lässt; und damit einen Verzicht auf die methodologischen Strategien, die den oben diskutierten Ansätzen zur Abgrenzung ihres Forschungsgegenstands dienen. Um herauszufinden, ob Praktiken und Objekte, die auf eine ‚Sachdimension‘ bezogen sind, zugleich ‚religiös‘ aufgeladen werden, ist eine Interpretationspraxis notwendig, die Verweisungszusammenhänge nicht abschneidet. Praktisch ließe das zunächst auf den altbekannten Vorschlag hinaus, das Moment der Sequenzialität ernster zu nehmen – was eben auch bedeutet: nicht nach einer zugleich kontextübergreifenden und hinreichend bestimmten Bedeutung isolierter Textelemente zu suchen. Eine solche Umstellung würde es ermöglichen, die Fragen weiter zu verfolgen, die Alexander und Soeffner in ihren Forschungsprogrammen aufwerfen.

Literatur

- Alexander, J.C., 1983: *The Modern Reconstruction of Classical Thought: Talcott Parsons (Theoretical Logic in Sociology IV)*. London: Routledge.
- Alexander, J.C., 1986: Habermas' neue Kritische Theorie: Anspruch und Probleme. S. 73–109 in: A. Honneth / H. Joas (Hrsg.), *Kommunikatives Handeln. Beiträge zu Jürgen Habermas' „Theorie des kommunikativen Handelns“*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Alexander, J.C., 1988: Durkheimian sociology and cultural studies today. S. 1–21 in: ders. (Hrsg.), *Durkheimian sociology: cultural studies*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Alexander, J.C., 1992: *The Promise of a Cultural Sociology. Technological Discourse and the Sacred and Profane Information Machine*. S. 293–323 in: R. Münch / N.J. Smelser (Hrsg.), *Theory of Culture*. Berkeley: University of California Press.
- Alexander, J.C., 1994: Modern, Anti, Post and Neo: How Social Theories Have Tried to Understand the „New World“ of „Our Time“. *Zeitschrift für Soziologie* 23: 165–197.
- Alexander, J.C., 1998a: *Neofunctionalism and After*. Oxford: Blackwell.
- Alexander, J.C., 1998b: *After Neofunctionalism: Action, Culture and Civil Society*. S. 210–33 in: ders. 1998a.
- Alexander, J.C. / Smith, Ph., 1994: *Der Diskurs der amerikanischen Zivilgesellschaft. Ein neuer kulturosoziologischer Entwurf*. *Berliner Journal für Soziologie* 4: 157–77.
- Aminzade, R. / McAdam, D., 2001: *Emotions and Contentious Politics*. S. 14–50 in: R. Aminzade et al., *Silence and Voice in the Study of Contentious Politics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Auray, N., 1997: *Ironie et solidarité dans un milieu technicisé. Les défis contre les protections dans les collectifs des „hackers“*. S. 177–204 in: B. Conein / L. Thévenot (Hrsg.), *Cognition et information en société (Raisons pratiques 8)*. Paris.
- Barthes, R., 1957: *Le mythe aujourd'hui*. S. 191–247 in: ders., *Mythologies*. Paris: Seuil.
- Berezin, M., 1997: *Political Culture: A Less Fissured Terrain*. *Annual Review of Sociology* 23: 361–383.
- Boltanski, L., 1990: *Sociologie critique et sociologie de la critique*. *Politix* 10–11: 124–134.
- Boltanski, L. / Thévenot, L., 1991: *De la justification. Les économies de la grandeur*. Paris: Gallimard.
- Bonnell, V.E. / Hunt, L., 1999 (Hrsg.): *Beyond the Cultural Turn: New Directions in the Study of Society and Culture*. Berkeley: University of California Press.
- Callon, M. / Latour, B., 1981: *Unscrewing the big Leviathan. How actors macrostructure reality and how sociologists help them to do so*. S. 277–303 in: K. Knorr-Cetina / A.V. Cicourel (Hrsg.): *Advances in social theory and methodology. Toward an integration of micro- and macro-sociologies*. London: Routledge.
- Camic, C., 1987: *The Making of a Method: A Historical Reinterpretation of the Early Parsons*. *American Sociological Review* 52: 421–439

- Candlish, S., 1998: Wittgensteins Privatsprachenargumentation. S. 143–165 in: E. von Savigny (Hrsg.), Wittgensteins Philosophische Untersuchungen, Berlin: Akademie.
- Descombes, V., 1995: La denrée mentale. Paris: Minuit.
- Douglas, M. / Wildavsky, A., 1982: Risk and Culture. An Essay on the Selection of Technical and Environmental Dangers. Berkeley: University of California Press.
- Durkheim, E., 1981: Die elementaren Formen des religiösen Lebens. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Elster, J., 1987: Zustände, die wesentlich Nebenprodukte sind. S. 141–209 in: ders., Subversion der Rationalität. Frankfurt a.M. / New York: Campus.
- Elster, J., 1990: When Rationality Fails. S. 19–51 in: K.S. Cook / M. Levi (Hrsg.), The Limits of Rationality. Chicago: University of Chicago Press.
- Elster, J., 1999: Alchemies of the Mind. Rationality and the Emotions, Cambridge: Cambridge University Press.
- Elster, J., 2000: Ulysses Unbound. Studies in Rationality, Precommitment, and Constraints. Cambridge: Cambridge University Press.
- Garfinkel, H. / Sacks, H., 1986: On formal structures of practical action. S. 160–193 in: H. Garfinkel (Hrsg.), Ethnomethodological studies of work. London: Routledge.
- Gasché, R., 1970: Das wilde Denken und die Ökonomie der Repräsentation. Zum Verhältnis von Ferdinand de Saussure und Claude Lévi-Strauss. S. 306–384 in: W. Lepenies / H. Ritter (Hrsg.), Orte des wilden Denkens. Zur Anthropologie von Claude Lévi-Strauss. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Gehlen, A., 1957: Die Seele im technischen Zeitalter. Sozialpsychologische Probleme in der industriellen Gesellschaft. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Goodwin, J. / Jasper, J.M., 1999: Caught in a Winding, Snarling Vine: The Structural Bias of Political Process Theory. Sociological Forum 14: 27–54.
- Goodwin, J. / Jasper, J.M. / Polletta, F., (Hrsg.) 2001: Passionate Politics. Emotions and Social Movements. Chicago: University of Chicago Press.
- Granovetter, M., 1978: Threshold Models of Collective Behavior. American Journal of Sociology 83: 1420–43.
- Hacking, I., 1999: Was heißt ‚soziale Konstruktion‘? Frankfurt a.M.: Fischer.
- Haraway, D., 1996: Die Biopolitik postmoderner Körper. Konstitutionen des Selbst im Diskurs des Immunsystems. S. 307–359 in: C. Borck (Hrsg.), Anatomien medizinischen Wissens. Frankfurt a.M.: Fischer.
- Harris, R., 1987: Reading Saussure. A critical commentary on the *Cours de linguistique générale*. London: Duckworth.
- Joas, H., 1992: Die Kreativität des Handelns. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Joas, H., 1997: Die Entstehung der Werte. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Joerges, B., 1996: Computer und andere Dinge – Einladung zu soziologischen Vergleichen. S. 60–83 in: ders., Technik – Körper der Gesellschaft. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Knorr-Cetina, K., 1995: Metaphors in the Scientific Laboratory: Why are they there and what do they do? in: Z. Radman (Hrsg.), From a Metaphorical Point of View. A multidisciplinary approach to the cognitive content of metaphor, Berlin: de Gruyter.
- Knorr-Cetina, K., 1999: Epistemic Cultures: How the Sciences Make Knowledge. Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
- Lamont, M. / Thévenot, L., 2000 (Hrsg.): Rethinking Comparative Cultural Sociology: Repertoires of Evaluation in France and the United States. Cambridge: Cambridge University Press.
- Latour, B., 1987: Science in Action. How to Follow Scientists and Engineers Through Society. Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
- Latour, B., 1995: Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie. Berlin: Akademie.
- Lévi-Strauss, C., 1958a: Anthropologie structurale. Paris: Plon.
- Lévi-Strauss, C., 1958b: L'efficacité symbolique. S. 213–34 in: ders. 1958a.
- Lévi-Strauss, C., 1958c: Postface aux chapitres III et IV. S. 98–115 in: ders. 1958a.
- Luhmann, N., 1980: Gesellschaftliche Struktur und semantische Tradition. S. 9–71 in: ders., Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft (Bd. 1). Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Maasen, S., 1995: Who is Afraid of Metaphors? S. 11–36 in: dies. / E. Mendelsohn / P. Weingart (Hrsg.), Biology as Society, Society as Biology: Metaphors (Sociology of the Sciences Yearbook 18). Dordrecht: Kluwer.
- McCarthy, J.D. / Zald, M.N., 1977: Resource Mobilization in Social Movements: A Partial Theory. American Journal of Sociology 82: 1212–34.
- Melucci, A., 1995: The Process of Collective Identity, S. 41–62 in: H. Johnston / B. Klandermans (Hrsg.), Social Movements and Culture, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Nullmeier, F., 1999: Interpretative Politikanalyse in der Theorienkonkurrenz. S. 219–238 in: A. Reckwitz / H. Sievert (Hrsg.), Interpretation, Konstruktion, Kultur: Ein Paradigmenwechsel in den Sozialwissenschaften. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Parsons, T., 1961: Culture and the Social System. S. 122–134 in: ders. / E. Shils / K.D. Naegele / J.R. Pitts (Hrsg.), Theories of Society. New York: The Free Press.
- Parsons, T., 1973: The System of Modern Societies. Englewood Cliffs (New Jersey): Prentice-Hall.
- Pickering, A., 1995: The Mangle of Practice. Time, Agency, and Science. Chicago: University of Chicago Press.
- Plessner, H., 1975: Die Stufen des Organischen und der Mensch. Berlin: de Gruyter.
- Polletta, F. / Jasper, J. M., 2001: Collective Identity and Social Movements. Annual Review of Sociology 27: 283–305.
- Porthast, J., 2001: Der Kapitalismus ist kritisierbar. *Le nouvel esprit du capitalisme* und das Forschungsprogramm der „Soziologie der Kritik“. Berliner Journal für Soziologie 11: 551–562.
- Reckwitz, A., 2000: Die Transformation der Kulturtheorien. Zur Entwicklung eines Theorieprogramms. Weilerswist: Velbrück.

- Rehberg, K.-S., 1990: Zurück zur Kultur? Arnold Gehlens anthropologische Grundlegung der Kulturwissenschaften. S. 276–316 in: H. Brackert / F. Werfelmeyer (Hrsg.), *Kultur. Bestimmungen im 20. Jahrhundert*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Rucht, D. / Roose, J., 2001: Neither Decline Nor Sclerosis. The Organizational Structure of the German Environmental Movement. *West European Politics* 24: 55–81.
- Saussure, F. de, 1971: *Cours de linguistique générale*. Publié par Charles Bally et Albert Sechehaye (3. Aufl.), Paris: Payot.
- Schmid, M., 1992: The Concept of Culture and Its Place within a Theory of Social Action: A Critique of Talcott Parsons's Theory of Culture, S. 88–120 in: R. Münch / N.J. Smelser (Hrsg.), *Theory of Culture*. Berkeley: University of California Press.
- Schütz, A., 1971a: Das Problem der sozialen Wirklichkeit (Gesammelte Aufsätze 1). Den Haag: Nijhoff.
- Schütz, A., 1971b: Sartres Theorie des Alter Ego. S. 207–234 in: ders. 1971a.
- Schütz, A., 1971c: Symbol, Wirklichkeit und Gesellschaft. S. 331–411 in: ders. 1971a.
- Scott, J.W., 1994: The Evidence of Experience. S. 363–87 in: J. Chandler / A.I. Davidson / H.D. Harootunian (Hrsg.), *Questions of Evidence: Proof, Practice, and Persuasion across the Disciplines*. Chicago: University of Chicago Press.
- Smith, P., 1998a (Hrsg.): *The New American Cultural Sociology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Smith, P., 1998b: The New American cultural sociology: an introduction. S. 1–14 in: ders. 1998a.
- Soeffner, H.-G., 1989: Emblematische und symbolische Formen der Orientierung. S. 158–84 in: ders., *Auslegung des Alltags – Der Alltag der Auslegung*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Soeffner, H.-G., 1991a: Zur Soziologie des Symbols und des Rituals. S. 63–81 in: J. Oelkers / K. Wegenast (Hrsg.), *Das Symbol – Brücke des Verstehens*, Stuttgart u. a.: Kohlhammer (Erstveröffentlichung von 2000d).
- Soeffner, H.-G., 1991b: Verstehende Soziologie und sozialwissenschaftliche Hermeneutik – die Rekonstruktion der gesellschaftlichen Konstruktion der Wirklichkeit. *Berliner Journal für Soziologie* 1: 263–9.
- Soeffner, H.-G., 1992: Rituale des Antiritualismus – Materialien für Außeralltägliches. S. 102–30 in: ders., *Die Ordnung der Rituale*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Soeffner, H.-G., 2000a: Gesellschaft ohne Baldachin. Über die Labilität von Ordnungskonstruktionen. Weilerswist: Velbrück.
- Soeffner, H.-G., 2000b: Prolog: Gesellschaft ohne Baldachin. S. 11–22 in: ders. 2000a.
- Soeffner, H.-G., 2000c: Der Mythos von der Macht des Wortes. S. 25–44 in: ders. 2000a.
- Soeffner, H.-G., 2000d: Kulturmythos und kulturelle Realität(en). S. 153–179 in: ders. 2000a.
- Soeffner, H.-G., 2000e: Zur Soziologie des Symbols und des Rituals. S. 180–208 in: ders. 2000a.
- Soeffner, H.-G., 2000f: Erneuerung durch alternative Gruppen? Zum „Innovationspotential“ neuer sozialer Bewegungen. S. 238–253 in: ders. 2000a.
- Soeffner, H.-G., 2000g: Erzwungene Ästhetik. Repräsentation, Zeremoniell und Ritual in der Politik. S. 280–309 in: Ders. 2000a.
- Stäheli, U., 1998: Die Nachträglichkeit der Semantik. Zum Verhältnis von Sozialstruktur und Semantik. *Soziale Systeme* 4: 315–339
- Thévenot, L., 1998: Pragmatiques de la connaissance. S. 101–39 in: A. Borzeix / A. Bouvier / P. Pharo (Hrsg.), *Sociologie et connaissance. Nouvelles approches cognitives*, Paris: CNRS.
- Thévenot, L., 2001: Pragmatic Regimes Governing the Engagement with the World. S. 56–73 in: Th. R. Schatzki / K. Knorr-Cetina / E. von Savigny (Hrsg.), *The Practice Turn in Contemporary Theory*. London: Routledge.
- Wagner, P., 1999: After *Justification*: Repertoires of Evaluation and the Sociology of Modernity. *European Journal of Social Theory* 2: 341–357.
- Wenzel, H., 1993: Neofunktionalismus und theoretisches Dilemma. S. 7–30 in: J.C. Alexander, *Soziale Differenzierung und kultureller Wandel. Essays zur neofunktionalistischen Gesellschaftstheorie*. Frankfurt a.M. / New York: Campus.
- Wittgenstein, L., 1984: *Philosophische Untersuchungen*. S. 225–618 in: *Werkausgabe Bd. 1*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Summary: In accordance with a general ‘cultural turn’ in the social sciences, there has been a search in political sociology for concepts that take account of the proper weight of culture more strongly. Often, this is linked to the methodological strategy of isolating ‘autonomous’ semiotic structures in the source material; this procedure appears in the guise of, for example, distinguishing between practices and systems of symbols or between cultural forms and their content. To evaluate the success of this strategy, this paper discusses research by a neofunctionalist and a phenomenological sociologist (J. C. Alexander and H. G. Soeffner) who, despite their diverging general theoretical positions, concur in this methodological commitment. The interpretive practice resulting from this strategy actually prevents a ‘cultural turn’: it compels its users to reintroduce the very notion that it was apparently meant to render superfluous, namely, the idea of purely fact-oriented, instrumental rationality as constituting the core of politics. In this way it prevents interesting empirical insights. This strategy also owes its longevity to the fact that these research programs remain within the tradition of *Kulturkritik*. An alternative would be to practice not critical sociology, but a sociology of criticism.