

Überformungen: Wir ohne Nichts

Herausgegeben von
Bernhard Giesen, Francis Le Maitre,
Nils Meise, Veronika Zink

228 Seiten · broschiert · € 29,90
ISBN 978-3-95832-088-8

© Velbrück Wissenschaft 2016

BERNHARD GIESEN, VERONIKA ZINK,
FRANCIS LE MAITRE

Einleitung Travestie des Sozialen

Versuche, die mitunter vage und unbeständige Größe des ›Wir‹ zu definieren und zu konkretisieren, gehören zum thematischen Kernbestand sozialwissenschaftlicher Diskurse. Sie markieren nicht nur die Quellen kollektiven Handelns, informieren über Wege der gesellschaftlichen Emanzipation, über Möglichkeiten wie wir uns als Subjekte innerhalb dieses Sozialkörpers begreifen und darstellen können, sondern auch darüber, wie dieses Soziale zu bestimmen ist und welche Mechanismen für das Funktionieren dieser Entität abgebildet werden können.

Das Erfassen, die Auslegung und die Deutung der signifikanten Größen des ›Wir‹, also jener Werte, Normen, Praktiken etc., die bezeichnend und sinnsetzend für unsere Sozialität sind, bilden dabei ein kennzeichnendes Postulat der Gesellschaft wie auch ihrer Analyse. In diesem mitunter szientistischen Sezieren und Fixieren von Sozietät folgt die Soziologie nicht nur einem transparenzgesellschaftlichen Duktus, sondern erscheint – wie Peter Berger beschreibt – bisweilen als »eine typische Entlarvungswissenschaft« (1991: 50), die uns unweigerlich vor die Frage stellt, ob diese in einer geordneten Gesellschaft nicht besser verboten gehöre. Eine solche These aus der Hand eines Soziologen mag vielleicht zunächst entrückend wirken, ihr liegt jedoch ein sozialer Imperativ zugrunde. Bedenkt man zunächst, dass die Konstruktion der sozialen

Wirklichkeit auf dem Glauben an einen verbindenden und verbindlichen sakralen Kern des ›Wir‹ beruht, der das strukturierende Element jedweder Ordnungs- und Machtgefüge, der gültigen Moral, der Wertvorstellungen und sozialen Normierungen darstellt und die Wechselwirkungen zwischen ›Uns‹ unterrichtet. Und bedenkt man des Weiteren, dass dieses vermeintlich heilige Zentrum des Sozialen letztlich nur das Resultat einer kollektiven Anstrengung (vgl. Durkheim 2007) und das Produkt einer gesellschaftlichen Verschleierungsarbeit ist (vgl. Bourdieu 2009), die verbergen soll, dass dieser geteilte Sinnkern, der kulturelle Subtext des Sozialen, letztlich nur eine gemachte Illusion ist, so scheint es – bei genauerer Betrachtung – also weniger ein gesetztes Fundament, welches das Soziale organisiert, als vielmehr die kollektive Arbeit an der Aufrechterhaltung des Glaubens an einen verbindlichen Sinnkern. So gesehen, ermöglicht also die Arbeit am gemeinsamen Geheimnis, das mittels Tabuisierungen und kultureller Überformungen vor Angriffen geschützt werden soll, die Illusion des ›Wir‹.

So unangreifbar und zugleich uneindeutig uns das Soziale zwar alltäglich erscheinen mag, soziologische Theoriebildung basiert dementsprechend auf einem Verstehen der zugrundeliegenden Ordnungsschemata und Formungen des Sozialen. Ausgestattet mit einer blasphemisch entzauberten Haltung erscheint der Soziologe daher als Spielverderber,¹ der den ludischen Glauben an die Plausibilität der sozialen Strukturen in Zweifel zieht. Vergleichbar mit einem Kind, einem Verrückten oder Delinquenten – also zumindest mit jemand, der noch nicht oder nicht mehr den Regeln der Sozialisation gehorcht – sucht er unablässig, die absolute Gültigkeit dieses legitimierenden Sinnkerns zu hinterfragen, die kulturell verbürgte Ordnung in ihrer Konstruiertheit auszustellen und damit einer Ontologisierung der Sozialstruktur wie der ihr inhärenten Machtpositionen entgegenzuwirken. Dieser antifundamentalistische Zweifel an der Gegebenheit des ›Wir‹ präsentiert sich gar als eine notwendige Bedingung des Faches, ohne den sich die Soziologie lediglich als eine Verwaltungsdisziplin der herrschenden Wirklichkeit begreifen müsste. Es ist jene kritische Bewegung der Entlarvung und Relativierung, auf die Peter Berger anspielt und die sich zwangsläufig dem sozialen Imperativ entziehen muss. Die enthüllende Haltung erscheint nicht deshalb problematisch, weil sie die gesetzte Ordnung, den Sozio-logos der Wirklichkeit, durch den Modus der Relativierung beunruhigt. Vielmehr erscheint die soziologische Relativierung des Sozialen und seines sakralen Kerns wie der Verweis, dass alles ohnehin nur ein kontingentes Produkt der menschlichen Kulturation ist, deshalb trügerisch, weil die Bewegung des Zweifels als eine

1 Vgl. zur Figur des Spielverderbers vor allem Gerster (2013).

objektiv gesetzte Wahrheit postuliert wird und sich damit selbst vor jedwedem Angriff und jedweder Relativierung immunisiert.²

Freilich macht dabei die Relativierung vor dem sozialen Relativismus in keiner Weise halt. Die Einsicht, dass alles nur konstruiert ist, dass jeder Wert und jede Norm, jedes Glaubenssystem nur relativ sind, müsste, so Berger, auch dazu führen, dass der Glaube an die Relativierung nur ein relativer ist. Die Soziologie im Allgemeinen und eine sozial relativistische Soziologie im Besonderen stehen somit nicht nur unter Häresieverdacht, sondern eröffnen unweigerlich einen infiniten Regress des soziologisierenden Zweifels am Realen wie an dessen soziologischer Konstruktion und Interpretation, der erst mittels der erneuten Frage nach dem Wahren und dem eigentlichen Sinn des Sozialen angehalten werden kann:

»Heutzutage muß eine solche Methode die Bereitwilligkeit enthalten, dem Relativierungswesen auf den Grund zu sehen. Das bedeutet einen Verzicht auf jeglichen Immunitätsanspruch. [...] Wenn man sich dem Drachen der Relativität erst einmal frontal gestellt hat, ereignet sich offenbar etwas Sonderbares: Die Frage der Wahrheit, behauptet sich auf einmal in fast altertümlicher Schlichtheit, und zwar gerade wenn die jeweils anstehenden Relativierungskategorien (der Geschichte, der Wissenssoziologie usw.) zu Worte gekommen sind. [...] Eine der vielleicht im buchstäblichen Sinne versöhnlichen Möglichkeiten der Soziologie für das Denken ist, daß ihre Relativierung, wenn man sie zu Ende denkt, sich gegen sie selber wendet. Die Relativierer werden selbst relativiert, die Demaskierer demaskiert, ja, es kommt zu einer Art Selbstliquidation des Relativierens. Die Folge ist nicht, was einige Wissenssoziologen der ersten Stunde befürchtet haben, eine totale Paralyse des Denkens. Im Gegenteil: die Wissenssoziologie bringt eine ganz neue Freiheit und Beweglichkeit des Fragens nach der Wahrheit herauf.« (Berger 1991: 51f.)³

Wenngleich als Resultat dieser Denkbewegung die Frage nach dem vermeintlich Wahren und absolut Sinnsetzenden die Unschuld pre-relativistischer Setzungen verloren hat, so scheint uns der Glaube daran, dass nichts gesetzt, nichts allgemeingültigen Wert hat, und die Einsicht in die Bodenlosigkeit all unserer sozio-kulturellen Bemühungen, nur daran zu erinnern, dass wir dann doch wieder ohne nichts da stehen.

- 2 Vgl. u.a. Soeffner (2010) und hier vor allem dessen Betrachtung der Figur des Zweifels, die nicht nur in der philosophischen Tradition begründet ist, sondern desgleichen auf ein christologisches Deutungsmotiv verweist.
- 3 Die Möglichkeit der Soziologie sieht Berger vor allem in einem methodologischen Relativismus, der die Dinge so betrachtet als ob sie relativ wären, um weder einem ontologischen Fundamentalismus noch einem ontologischen Relativismus anheim zu fallen.

I. Überformungen: Eine Untersuchung des Über-Setzens

Damit ist letztlich schon angedeutet, um was es uns in diesem Buch gehen soll und was Georg Simmel einst und ganz allgemein als »Dialektik des Denkens« beschrieb; also eine Denkbewegung, die sich vom Absoluten hin zum Relativen bewegt, vom Zentrum hin zur Peripherie, vom sozialen Holismus hin zum Partikularismus, vom ontologischen Fundamentalismus hin zum Nihilismus vice versa: »Diese Gliederung der Welt in bleibende Kerne verfließender Erscheinungen und die zufälligen Bestimmungen beharrender Träger« (Simmel 2009: 102). Wobei sich Notgedrungen sowohl der Glaube an die Gültigkeit des Absoluten wie der Glaube an die Herrschaft des Relativen als Produkte der kulturellen Überformungsarbeit entpuppen.

Unsere Vorstellungen von Sozialität, unsere Idee des ›Wir‹, sei diese nun medial transportiert, soziologisch definiert oder diskursiv (re-)produziert, erscheint somit weniger als eine translatorische Leistung, insofern man eine solche als eine detailgenaue Abbildung des Realen versteht. Vielmehr handelt es sich immer um einen Prozess des Über-Setzens⁴ und Überformens des Sozialen; ein Prozess der »Nachreife« (Benjamin 1972: 12), der sowohl das Produkt sozialer Setzungen und Formierungen ist wie er sich auch seinerseits realsozial manifestiert und materialisiert, also die soziale Wirklichkeit informiert. Ohne also Partei für ein universalistisches Weltbild oder für eine partikularistische Vorstellung zu ergreifen, soll es uns darum gehen, diesen dialektischen Prozess des Überformens verstehend zu beleuchten. Dabei betrachten wir sowohl dezisionistische Bemühungen wie sozial relativistische Anstrengungen, die suchen dem Sozialen habhaft zu werden, als Modi des Transvestierens, als Momente des Verkleidens und als Elemente einer kollektiven

4 Vgl. zur Idee der Übersetzung sowohl Derrida (2001) wie auch Benjamin (1972). Benjamins Betrachtung der schlechten Übersetzung darf dabei auch als charakteristisch für die soziologische Arbeit an der Übersetzung verstanden werden: »Dennoch könnte diejenige Übersetzung, welche vermitteln will, nichts vermitteln als die Mitteilung – also Unwesentliches. Das ist denn auch ein Erkennungszeichen der schlechten Übersetzung. Was aber außer der Mitteilung in einer Dichtung steht – und auch der schlechte Übersetzer gibt zu, daß es das Wesentliche ist – gilt es nicht allgemein als das Unfaßbare, Geheimnisvolle, ›Dichterische‹? Das der Übersetzer nur wiedergeben kann, indem er auch dichtet? Daher rührt in der Tat auch ein zweites Merkmal der schlechten Übersetzung, welche man demnach als eine ungenaue Übermittlung eines unwesentlichen Inhalts definieren darf« (1972: 9).

Verschleierungsarbeit, die sich ihrerseits und qua ihrer Repräsentationsfunktion als Versuche der Ontologisierung des Sozialen präsentieren.

Jede soziale Ontologie basiert auf der Vorstellung eines definierenden Grundes des Sozialen, fragt nach den Strukturen wie der Beschaffenheit der sozialen Wirklichkeit und den Formungen sozialer Tatsachen. Von dieser grundlegenden Bestimmung ausgehend schlägt der vorliegende Band einen Perspektivwechsel vor: weg von einer Auseinandersetzung mit dem definitiven Kern des Sozialen hin zur Analyse des sozialen und kulturellen Stellenwerts des Insignifikanten. Unabhängig davon, ob nun ein wie auch immer konstruiertes Absolutes oder das Relative als Grund des Sozialen, als dessen ›Arché‹ oder ›Telos‹, gesetzt werden, soll es uns bei diesem Vorhaben auch weniger darum gehen, den vermeintlich sinnsetzenden Hintergrund, vor dem die Gestalt des ›Wir‹ figurlich in den Vordergrund rückt, zu bestimmen und auch nicht darum, diesen als eine relative Setzung zu entlarven. Wir wollen uns vielmehr aus einer kultursoziologisch historischen Perspektive mit dem jeweils prävalenten, diskursiven Umgang mit dem Ungefährten, Unbestimmten, Ungeordneten und Relativen auseinandersetzen.

Dieser Text ist somit als Teil eines mehrbändigen Unternehmens zu verstehen, das sich mit Uneindeutigkeiten, Ambivalenzen und Ungefährtem in der sozialen Kommunikation beschäftigt. Den Rahmen setzenden Anfang machte der Band *Zwischenlagen*. Er versammelt Beiträge, die sich mit Uneindeutigkeit, mit Formen von »ortsbezogener« Ambivalenz beschäftigen. Ebenfalls bei Velbrück Wissenschaft erschien der Band *Kippfiguren*. Er enthält Texte von ehemaligen Mitarbeitern und Gästen des Lehrstuhls Giesen und wurde Bernhard Giesen als Gabe zum 65. Geburtstag überreicht. Der zuletzt erschiene Band dieser Reihe stellt das *Ungefährte* in den Mittelpunkt. Es geht dabei um die Generierung von kulturell verbürgten Ordnungen jenseits von Gewinnerwartungen und strategischem Kalkül. Die Figur der Illusion rückt dabei ins Zentrum der Betrachtung. Soziale und kulturelle Ordnungen müssen das Fragile und Ephemere ihrer Gültigkeit dadurch überdecken und unterschlagen, so die Annahme, dass sie diese Ordnungen auf scheinbar extrasoziale, das heißt außerhalb der Gesellschaft generierte und verortete Fundamente zurückführen und damit die Reduktion auf Fragiles vermeiden. Mit dieser Zielsetzung suchte die vorgestellte Kultursoziologie den Bannkreis von *rational choice* und funktionalistischem Raisonement zu verlassen.

Der vorliegende Band versteht sich in dieser Tradition und sucht diese kritisch weiter zu denken, indem wir das uneindeutige Hintergrundrauschen des Sozialen nicht nur in seiner kultursoziologischen Bedeutung thematisieren wollen und die Illusion des ›Wir‹ als eine fragile betrachten, sondern indem wir nach der sozial kulturellen Bedeutung des Ungefährten, Fragilen und Ephemereren selbst fragen, nach dem Stellenwert, der dem Insignifikanten zugedacht wird und nach den Weisen, wie dieses

entweder verdeckt und verkleidet oder selbst zu einem Wesensmerkmal des Sozialen überformt wird. Der Blick richtet sich auf die unterschiedlichen Aspekte unserer sozialen Wirklichkeit, die sich unseren kulturellen Ordnungsbemühungen zu entziehen scheinen und im besten Sinne des Wortes als insignifikante Größen des Sozialen präfiguriert werden. Es soll daher auch weniger darum gehen, das Insignifikante und Ungefähre zu bezeichnen, sondern vielmehr darum, sich dessen attribulierter sozialer Signifikanz anzunähern, um den kulturellen und historischen Wert zu verstehen, der diesem Uneindeutigen zuerkannt bzw. aberkannt wird. Hierbei wollen wir uns mit dem diskursiven Umgang und der kommunikativen Ausformungen des Unbestimmten beschäftigen wie es sowohl in universalistischen Ordnungsbemühungen und in radikal konstruktivistischen Deutungen erscheint.

Ganz allgemein gehen wir dabei von einem Wandel unserer epistemischen Bestimmungsversuche des Sozialen aus, das heißt von einer historisch dialektischen Bewegung von der Setzung eines Absoluten hin zur Über-Setzung ins Relative. Wobei entsprechend auch von einem anderen Umgang mit dem Unbestimmten und Ungefähren und dem Stellenwert, den es hinsichtlich unserer sozialen Formierung einnimmt, auszugehen ist. Hatten klassische soziologische Schriften Gesellschaft noch als eine funktional differenzierte Maschine oder als strukturiertes, geschlossener Organismus begriffen, deren rigide soziale Physis es zu definieren galt, da erscheint das Soziale unter Bedingungen der Globalisierung und der Digitalisierung zeitgenössisch als ein vielverzweigtes, multioptionales Netzwerk, dessen dynamische Struktur die Undurchsichtigkeit und die Komplexität dessen, was wir als Gesellschaft zu fassen versuchen, drastisch steigert. Wir sehen uns also mit einer Bewegung weg vom Glauben an ein stahlhartes Gehäuse (Weber 2015: 202) hin zum Glauben an eine neue Wirklichkeit der *societas abscondita* (Bauman 2002) konfrontiert, innerhalb derer sich die Idee des ›Wir‹ vor allem mit Verweis auf die eigene Zentrums- und Grundlosigkeit als eine vage und kontingente Größe formiert.

Damit spiegelt die Sozialdiagnose letztlich die Dialektik von Absolutem und Relativen wieder. Es gilt sich dieser Dialektik und der jeweiligen Vorstellung von Sozialität wie ihrer sozio-ontologischen Grundierung anzunähern, indem wir jeweils den Ort des Ungefähren und Insignifikanten in der Kultur nachzeichnen. Auf diese Weise suchen wir die doppeldeutige Wendung ›Wir ohne nichts‹ in ihrer sozialen und kulturellen Relevanz wie in ihrer kulturhistorischen Formierung zu beleuchten. Entsprechend ist auch der Aufbau des Buches zu verstehen.

2. Wir ohne nichts: Von der Hoffnung auf die Formung

»[D]ie erste Tendenz des Denkens, mit der es den verwirrenden Strom der Eindrücke in ein ruhiges Bett zu lenken und aus seinen Schwankungen eine feste Gestalt zu gewinnen meint, richtet sich auf die Substanz und auf das Absolute, denen gegenüber alle Einzelvorgänge und Beziehungen auf eine vorläufige, für das Erkennen zu überwindende Stufe herabgerückt werden.« (Simmel 2009: 104)

Während des ersten Jahrhunderts, nachdem sie im 19. Jahrhundert die Bühne betrat, war die soziologische Theorie vor allem bemüht, ihrem Gegenstand eine feste Kontur zu verleihen. Soziologie sollte eine Theorie der Struktur sein, die auf eine unsichtbare Weise die Phänomene ordnete und die selbst stabiler als diese Phänomene war. Soziale Wirklichkeit wurde durch diese Ordnung erklärt, Gemeinschaftlichkeit wurde auf diese Ordnung zurückgeführt, sozialer Wandel wurde vor allem als eine Veränderung dieser Ordnung fassbar. Gesellschaft wurde als ein Container begriffen, der seine Grenzen nicht nur durch klare Mitgliedschaftsbestimmungen definierte, sondern auch durch soziale Ungleichheit über eine eindeutige interne Topologie verfügte. Dabei darf das Containerbild im Einklang mit Lakoff und Johnson (2011) als eine ontologische Metapher und als ein konzeptuelles Instrument verstanden werden, das nicht nur sucht, das Soziale begrifflich zu machen, sondern auch mittels dieser Idealisierung die Komplexität des Sozialen drastisch reduziert. Im Gespann mit Metaphern der räumlichen Orientierung wie innen-außen, oben-unten, etc., wird daher ein Strukturzusammenhang definiert, der nicht nur über soziale Hierarchisierungen und soziale Demarkationslinien der Inklusion aufklärt, sondern in diesem Zuge auch eine prävalente Vorstellung des ›Wir‹ grundiert. Versteht man das Soziale ganz allgemein als ein Behältnis für Körper, so fragte sich die frühe Soziologie in einem zweiten Schritt, wie diese Blackbox zu erklären sei, welche Ordnung sie aufweist und auf welcher Grundlage diese organisiert ist. Ganz unabhängig davon, ob das Soziale dann eher mittels naturalistischer Bilder und Körpermetaphoriken (vom sozialen Organismus bis hin zum Volkskörper) oder vielmehr mittels eines kausal-mechanistischen, funktional determinierten Maschinenmodells begrifflich wurde,⁵ Ziel war es immer die interne Struktur, die das ›Wir‹ bewahrt, zu begründen, um auf diesem Weg laufend den Ariadnefaden des Sozialen in der Hand zu behalten.

5 Vgl. hierzu vor allem Browns (1989) wie auch Schlechtriemens (2008) Analyse der soziologischen Metaphorik.

Bei diesem Versuch, die soziale Wirklichkeit als eine ordnungsgenerierte zu deuten, geriet die Soziologie allerdings in Gefahr, ihr Thema und ihren Gegenstand zu ontologisieren und diese entsprechend in ihrer Gegebenheit zu legitimieren. Der Verdacht der Ontologisierung rief natürlich Kritik und Zweifel auf den Plan. Freilich ging es der klassischen Sozialtheorie jedoch zumeist nicht um eine Ontologisierung des Sozialen. Längst war der Glaube an ein von Gottes Hand geschaffenes, künstliches Arrangement des Sozialen in seinen Grundfesten erschüttert worden, wie uns Spencer (1860) informiert. Im Vordergrund stand vielmehr die Hoffnung auf ein stabilisierendes Ganzes, die ihren Ausdruck in universellen Ordnungsbemühungen fand. Entsprechend darf der soziologische Versuch der Zeit als eine Bemühung gelesen werden, das vermeintlich aus den Fugen geratene Soziale in dessen Formierungsbemühungen zu definieren und zu präfigurieren. Soziologie verstand sich, mit Dahrendorf (1963) gesprochen, als »angewandte Aufklärung«. Der Blick auf die Klassiker der Soziologie und protosozilogischer Texte lässt ersichtlich werden, dass wir hier weniger mit dem Glauben an das Gesetze, an einen verborgenen Sinnkern, an eine sozio-ontologische Wahrheit, konfrontiert sind, als vielmehr mit einer Untersuchung der realsozialen Notwendigkeit einer Setzung. Ganz allgemein ging es um die Frage, wie eine gestützte Ordnung entstehen kann, wie sich diese etabliert und legitimiert, wenn der Verweis auf extrasozietale Begründungen zusehends an Wirksamkeit verliert. So beschrieb Max Weber etwa Nationen und damit Gesellschaftlichkeit als imaginierte Gemeinschaften und dies insofern als die begrenzte affektive Erfahrung der Verbundenheit, Zusammengehörigkeit und Gleichheit hier zeitlich und räumlich transzendiert wird und der Soziologos mythologisiert wird (1980: 527ff.). Und Durkheim warnt in seiner Betrachtung der modernen Arbeitsteilung vor einem Abgleiten des Sozialen in eine abstrakte Anomie seiner Partikel, vor der nur die Einsicht der Gesellschaftsmitglieder in die zivilisatorische Notwendigkeit einer gesetzten und geteilten Moral schützt. Entsprechend eindringlich charakterisiert dieser denn auch die formierende und informierende Aufgabe des Soziologen:

»Wichtig ist, daß diese Anomie endet und daß man die Mittel zur Herstellung eines harmonischen Zusammenspiels derjenigen Organe findet, die sich noch unharmonisch aneinander stoßen, daß man deren Beziehungen gerecht organisiert, indem man jene äußeren Ungleichheiten mehr und mehr vermindert, die die Quelle des Übels sind. Unser Unbehagen ist also nicht, wie man manchmal glaubt, intellektueller Natur, es entspringt tieferen Ursachen. Wir leiden nicht, weil wir nicht wissen, auf welchen theoretischen Begriff wir die von uns praktizierte Moral stützen sollen; sondern weil diese Moral in einigen bestimmten Parteien unwiederbringlich erschüttert ist und weil sich die Moral die wir brauchen, erst bildet.« (Durkheim 2012: 480)

Kurz, es galt, dem potentiell anomischen ›Wir‹ eine Form zu geben und ihm Kontur zu verleihen, um auf diese Weise das Soziale in seinem Funktionieren zu bewahren und eine die Subjekte transzendierende Idee der Gesellschaftlichkeit zu grundieren. Damit erscheint die Sublimierung, wie Freud bemerkte, als Kulturleistung innerhalb des zivilisatorischen Prozesses. Die soziologische Travestie basiert daher auf der Annahme, dass das Soziale der Über-Setzung bedarf, will man dieses denn vor der absorbierenden Wirkung der Anomie oder gar Anarchie bewahren. Zugleich wird so offensichtlich, dass das, was auf den ersten Blick als ein sozialer Imperativ grundiert wird, zugleich Gefahr läuft, sich lediglich als eine Soziologisierung eines moralischen Imperativs zu entpuppen, die Überformungen und Tabusierungen als strukturgebende Marker des Sozialen begreift.

Um das Entstehen von kulturell gestützter Verbindlichkeit und Gemeinschaftlichkeit nachzuzeichnen, haben wir uns drei emergente Bezüge vorgenommen, die jeweils Möglichkeiten zur Transzendierung des Selbst und zur Reduktion von Fragilität bieten: den Aufstieg der romantischen Liebe im Europa des 18. Jahrhunderts, die Identifikation mit der Nation im 19. Jahrhundert und die Rückkehr der Religion im 20. Jahrhundert. Der erste Fall sucht das ontologische Fundament der Gesellschaftlichen in dem individuellen Gefühl, der zweite in einer Gemeinschaftlichkeit, die durch öffentliche Kommunikation, insbesondere durch rituelle Interaktion, erzeugt wird, und der dritte schließlich im Kontakt zum Ganzen und Ewigen. Alle diese Modi der Selbsttranszendierung entwerfen Illusionen fester Grundlagen, müssen am Ende allerdings feststellen: wir, die Gesellschaft, das Soziale, existieren, aber ohne jede feste Verankerung, wir sind ohne nichts, wir haben keine Grundlage.

In allen diesen Fällen spielt der Hinweis auf Ungeföhres und Unbestimmtes eine wichtige Rolle. Das Ungeföhre bietet eine Möglichkeit zur Verankerung des Sozialen durch eine sozial gebilligte Weigerung nachzufragen und Spezifikationen einzufordern. Eine solche Einbeziehung und Absicherung von Kommunikation durch den Hinweis auf das Ungeföhre ist hier aus mehreren Gründen unvermeidlich. Zunächst einmal müssen wir davon ausgehen, dass jeder Text – gleichwohl ob mündlich oder schriftlich – einen Übersetzungsversuch des Wirklichen repräsentiert, der etwas verbirgt, das hinter ihm steht und das sein Geheimnis, seine Tiefenstruktur, seinen verborgenen Subtext bildet. Ihn freizulegen, ihn auszusprechen oder auch nur anzudeuten macht einerseits den Anlass für den Streit um den Sinn sprachlicher Handlungen aus. Andererseits ist dieser Sinnkern nicht öffentlich verfügbar. Er bleibt das Sinn generierende, aber unausgesprochene, gelegentlich sogar schreckliche Geheimnis. Jeder der Beteiligten weiß um ihn oder ahnt zumindest etwas, aber niemand spricht das konstitutive Geheimnis aus, um den Kommunikationsprozess insgesamt nicht zu gefährden. Das Aussprechen des Geheimnisses birgt

die Gefahr des Abbruchs der sozialen Beziehung, daher bleibt es in den meisten Fällen implizit. Das Geheimnis des Textes gibt uns jedoch auch einen ersten Hinweis auf die ›Illusion‹, die der Text zu verbergen sucht, die aber auch konstitutiv für die Beziehung zwischen Text und Wirklichkeit ist: jeder Text verweist auf etwas da draußen in der Welt, das sich grundsätzlich der genauen sprachlichen Erfassung entzieht und das wir nur ›ungefähr‹ zu begreifen versuchen.

Der Gegensatz zwischen dem unausgesprochenen Geheimnis und der öffentlichen Äußerung gibt jedoch auch Anlass zu Spannung und Konflikt. Das Geheimnis kann grundsätzlich ausgesprochen und das kommunikative Tabu damit gebrochen werden; der Preis ist dann zumeist die Krise der Kommunikation als Ganzes; andererseits kann das Geheimnis, von dem alle wissen, erneut ins Ungefähre abrutschen, verschleiert werden und als in der Öffentlichkeit unaussprechlich behandelt werden. Hier besteht der Preis im Gefühl der Peinlichkeit und im »Risiko der Lächerlichkeit«, wie Plessner (2002: 28) einst beschrieb, das die Teilnehmer ergreift und die Grenzen der Gemeinschaft erfahrbar werden lässt: die totale Krise der Kommunikation ist zwar noch vermieden worden, aber die Möglichkeit der Krise und der Kontingenz des Gesagten wurde vorgeführt.

Der Umstand, dass das Geheimnis zumeist unausgesprochen und implizit bleibt, bedeutet allerdings nicht, dass ihm eine stärkere Wirklichkeit zugesprochen wird als dem in der öffentlichen Kommunikation Geäußerten. Die in der Kommunikation angesprochene Wirklichkeit ist zentrumslos, zufällig und leer: jede Annahme einer ontologischen Voraussetzung, die Identität vermitteln könnte, geht fehl; den Platz, den zuvor der Fürst oder Gott eingenommen hat, nehmen heute nur wechselnde Setzungen und post-fundamentalistische Manöver⁶ ein, die kaum mehr für sich mobilisieren können als den kontingenten Versuch, eine strukturelle Ordnung zu vervollständigen oder umgekehrt: einen Versuch, ein Zentrum zu provozieren, das nur zur Dekonstruktion auffordert. Auch dies belegt die unrettbar ›pragmatistische‹ Verstrickung von Kommunikation. Wir tun zwar so, als ob die Illusion als Illusion aufzudecken wäre, aber wir können kaum verbergen, dass wir letztlich ohne nichts, ohne irgendetwas Appellierbares auftreten.

6 Vgl. zur Idee des Post-Fundamentalismus im Sinne eines grundlosen Grundes des Sozialen vor allem Marchart (2013).

3. Wir ohne nichts: Zur Desillusion des Sozialen

»Nachdem fast alle Kulturepochen einzelne Ansätze dazu gesehen haben, kann man es als eine Grundrichtung der modernen Wissenschaft bezeichnen, daß sie die Erscheinungen nicht mehr durch und als besondere Substanzen, sondern als Bewegung versteht, deren Träger gleichsam immer weiter und weiter ins Eigenschaftslose abrücken; [...] daß sie statt der absoluten Stabilität organischer, psychischer, ethischer, sozialer Formationen eine rastlose Entwicklung lehrt [...]; daß sie auf das an sich seiende Wesen der Dinge verzichtet und sich mit der Feststellung der Beziehungen begnügt, die sich zwischen den Dingen und unserem Geiste, von dem Standpunkt dieses aus gesehen, ergeben [...] – das ist ein sehr einfacher, aber sehr ergreifender Fall des Übergangs von der Festigkeit und Absolutheit der Weltinhalte zu ihrer Auslösung in Bewegung und Relation.« (Simmel 2009: 104f.)

Jenseits explanativer Bestimmungsversuche der Substantialität(en) des Sozialen betonen insbesondere zeitgenössische Theorien kultussoziologischer und sozialphilosophischer Provenienz die konstitutive Rolle des Uneindeutigen und Indefiniten für den Aufbau der sozialen Wirklichkeit. Die Gegenwartstheorie ist von der Einsicht geeint, dass die konventionelle Pragmatik unserer Alltagslogik uns über das Unbestimmte, Zufällige und Indefinite, über all jenes, was uns als unklassifizierbarer Rest und lediglich als relative Größe erscheint, hinwegblicken lässt. Begegnete die klassische Sozialdiagnose dieser anthropologischen Erkenntnis noch mit einem Interesse am Konstruktivismus des Sozialen, an dem sozialen Tatbestand, an diesem gemachten sozialen Faktum (*fait social*), so offeriert sich die zeitgenössische Sozialtheorie vor allem mit einem Gestus der Dekonstruktion. Entzaubert wird also die moderne Hoffnung auf das soziale Faktum, indem gezeigt wird, dass die Logik der Konventionen nicht auf einer kulturell verbürgten Ordnung basiert, sondern dass das, was als kulturell verbürgt erscheint, lediglich das verschleierte Resultat von Deutungshoheiten und autorisierenden Machtkonstellationen ist, also ein Dispositiv der Macht grundiert (vgl. Foucault 1978). Der Versuch, Soziales auf die Generierung durch politische oder ökonomische Macht zurückzuführen und damit auf ein erklärungskräftiges, aber zunächst verborgenes Fundament zu stellen, konnte schließlich nicht übersehen, dass alle Suche nach Fundamenten ins Leere stieß: auch die konsequenteste und kunstvollste Illusion von Fundamenten ändert nichts daran, dass wir immer noch ohne nichts dastehen – gierig nach immer neuen Illusionen greifend. Im Sinne der Dekonstruktion gilt es, die Bodenlosigkeit und Grenzenlosigkeit der kulturellen Ordnungsbemühungen zum

Anlass zu nehmen, um den Glauben an die Stasis kultureller Kategorien und sozialer Determinanten aufzubrechen und als transformierende und transgressive Elemente eines Prozesses des Werdens auszustellen.⁷ Wo bei letztlich nichts dem endlosen Spiel der *différance* entkommen kann.

Was einst als Grund des Sozialen zu setzen war, wird nun vielmehr als ein vitales Hintergrundrauschen des Sozialen begrifflich, das sich unablässig reformiert. Und der Glaube an einen das Soziale bestimmenden Subtext, der sich als eine abgeschlossene, formal-strukturelle Ganzheit gibt, wird zugunsten einer interpretierenden Arbeit am Hypertext abgelöst. Damit ändert sich freilich auch unsere Idee des ›Wir‹, welches nun nicht mehr mittels eines hierarchisch fein abgestimmten und die Subjekte determinierenden sozialen Rasters der Klassifikationen, als ein Identitätsstiftendes Behältnis, als Vorstellung einer Gemeinschaft der Gleichgesinnten, präfiguriert wird. Die einst so souveräne Idee des ›Wir‹ präsentiert sich vielmehr als eine unbestimmte und vage, die in ihren Formierungsbewegungen als ebenso potentiell grenzenlos wie fragil erscheint. Mit der Entzauberung der Hingabe an die Struktur wird somit desgleichen eine vitale Ordnung des Indefiniten imaginiert, die die Poststruktur begehrt und sich als eine absolut immanente, flache Sozialontologie der Wechselwirkungen, der sozialen Attraktionen und Repulsionen, zu verstehen gibt. Der Blick auf die Sozialität ändert sich insofern als dem ›Wir‹ ein spektraler Status zuerkannt wird, der nicht mittels Setzungen verstehbar zu sein scheint, sondern als rhizomatische Freisetzung und netzwerkartige Übersetzung punktuell auftaucht.

Sicher, die Grenze zwischen Sozialdiagnose und ethischem Imperativ scheint auch hier bisweilen schwer zu ziehen. Denn einerseits tritt mit der Einsicht auf die Über-Setzung des Sozialen das Ungefähre nicht nur unter anderen Vorzeichen hervor, es wird vielmehr zum alles definierenden Grund des ›Wir‹ erhoben. Wenn etwa Michel Maffesoli die Gegenwartsgesellschaft als von einer »Ordnung der Unbestimmtheit« (1986: 12) gekennzeichnet beschreibt, dann wird auf diese Weise dem Unbestimmten unweigerlich der Status einer wesentlichen und konstitutiven Größe des Sozialen zugesprochen. Andererseits kann aber auch niemand bestreiten, dass sich neue Formen der Geselligkeit ausgebildet haben, die das alles beherrschende Ordnungsmodell in Frage stellen. Im Unterschied zu der klassischen Orientierung an Ordnung und Struktur fehlt nicht nur das, was zuvor eine Ausrichtung auf ein Zentrum, auf Gott oder den Fürsten, ermöglichte. Die Zentrumslosigkeit der postmodernen Verhältnisse ist so häufig angesprochen worden, dass ihre Erwähnung nur mehr als Plattitüde gelten kann. Aber postmoderne Geselligkeit hat nicht nur das ordnungsgenerierende Zentrum verloren, es fehlen auch die klaren

7 Vgl. hierzu Derridas (u.a. 2004a-b) differentialtheoretische Bemühungen der De-konstruktion.

Abgrenzungen nach Außen. Moderne Geselligkeit war weitgehend organisationsförmig angelegt: universelle, in der Regel rechtsförmige Kriterien legten die Mitgliedschaft fest und schieden stabil zwischen Innen und Außen. Wenn es einen globalen Trend in der Moderne gab, dann den zur Inklusion immer größerer Gemeinschaften oder Verbände – mehr Demokratie, Monetarisierung, Öffentlichkeit, Wissenschaft etc.

Heute haben Mitgliedschaften nicht nur ihre askriptiven Anbindungen längst verloren, sondern auch Inklusion und Exklusion haben ihren dauerhaften und verlässlichen Charakter eingebüßt, Gemeinschaften formieren sich ständig neu, Prozesse der Schließung und Prozesse der Öffnung entkoppeln sich und führen zu volatilen Verbänden und wechselnden sozialen Gestalten. Alles gehorcht dem Zufall, der Verflüssigung und dem Ungefähren. Verbindlichkeiten haben scheinbar ausgedient: »Die Welt ist bodenlos geworden«, wusste schon Luhmann in seinen *Sozialen Systemen* zu bemerken. Auch allgemeine Trends der Moderne, etwa die Neigung zur Bildung immer größerer Gemeinschaften gelten nicht mehr als unhinterfragt. Die flache und flottierende Ontologie des sozialen Netzwerks ermöglicht vielmehr die Erscheinung vermeintlich gegenläufiger Tendenzen der Sozialformierung: von ökonomischen Globalisierungsbestrebungen, über politische Staatenverbände und die digitale Erweiterung der Lebenswelt in einen transnationalen Raum der Gesellschaftlichkeit einerseits und lokaler Zusammenschlüsse wie neotribalistischen Gemeinschaftsgebilden andererseits, die »nicht mit jener Härte, Unverwüstlichkeit und Unempfänglichkeit für individuelle Wünsche durchsetzt [sind], in der Durkheim eine Eigenschaft der Realität sah« (Bauman 2009: 87). Auf dem technologisch fundierten, global operierenden Flächenteppich des Sozialen blitzen punktuell Wärmeherde der Geselligkeit auf. Entsprechend sind die Neigung zum grundlosen Ausschluss oder zur Weigerung teilzunehmen ebenso möglich wie die Teilnahme und der punktuelle Zusammenschluss. Soziale Gebilde nehmen so eine pulsierende Form an, die sich jeder Festlegung auf eine umfassende Entwicklungsrichtung verweigert. Weder Komplexitätswachstum noch der Wandel kultureller Stile und auch nicht materielle Produktionsgewinne scheinen die Richtung vorzugeben. Das Gesellschaftsmodell des Containers wird deutlich von einem Modell zentrumsloser, pulsierender Sphären der Geselligkeit abgelöst. Besteht man auf räumlichen Vorstellungen, so geht es nicht mehr um den klaren Unterschied zwischen innen und außen, sondern um einen leeren Raum, ein Vakuum, in dem sich entropisch immer neue Formen ergeben, mischen und zerfallen. Es erweist sich bei diesen Überformungsvorgängen als unmöglich, Innen und Außen eindeutig abzugrenzen oder das Zentrum dieses Vorgangs zu bestimmen.

Diesen Wandel in der Perspektivierung des Sozialen wollen wir daher im zweiten Teil dieses Bandes zum Ausgangspunkt nehmen, um uns mit

der gegenwartsgesellschaftlichen Deutung des Unbestimmten und Ungefährlichen zu befassen und damit die zeitgenössische Idee des sozialen Mit-einanders, eines pulsierenden ›Wir‹, aufzubrechen. Ausgehend von der Annahme, dass angesichts einer hyperrealen Wirklichkeitsordnung die Hinwendung an das Unscheinbare und Flüchtige eine neue kulturelle Bedeutung gewinnt, wird der Fokus auf zeitgenössischen Arenen des Insignifikanten liegen. Das Unbestimmte und Insignifikante wird hierin nicht als etwas Hintergründiges und notwendigerweise Peripheres erachtet, sondern erhält einen signifikanten und zentralen Stellenwert innerhalb der Gegenwartskultur: eine unablässige Realisierung des Hintergrundrauschens. Insofern stellt sich nicht nur die Frage, welchen Stellenwert dem Ephemeren gegenwärtig zugeschrieben wird, sondern wie das Unsichtbare mit Blick auf dessen transparenzgesellschaftliche Realisierung gedacht werden kann. Während wir uns also im ersten Teil dieses Buches mit der Bedeutung des Vagen, Nicht-Klassifizierbaren, Unausdrückbaren und Ungefährlichen in sozialen Interaktions- und Kommunikationsprozessen beschäftigen wollen, gilt es aufbauend und im Nachgang an post-strukturalistische Bemühungen den gegenwartsgesellschaftlichen Stellenwert und die soziale Bedeutung des Unbestimmbaren zu umreißen. Was bedeutet es also, wenn die Zentrumslosigkeit des ›Wir‹ eindeutig wird?

Entlang unterschiedlicher sozio-kultureller Phänomene suchen wir, den prävalenten Glauben an eine unbestimmte Ontologie des Sozialen zu skizzieren. Sei es durch den vermeintlich sinnlosen und grundlosen Einbruch der Gewalt, etwa vermittelt durch einen Amoklauf, oder durch skandalös schockierende Auswüchse des Sozialen, man denke an den Abu-Ghraib-Skandal, diese gefährlichen Leerstellen erinnern nicht nur an die Fragilität der Illusion von kollektiver Identität. Vielmehr eröffnet gerade der Blick auf die diskursiven Integrationsleistungen wie auf die ästhetischen und medialen Überformungspraxen im Umgang mit diesen Ein- und Ausbrüchen, die Möglichkeit eines pulsierenden Rests, der nicht durch die Ordnungsbemühungen eingefangen werden kann und somit jede Formierungsbemühung bedroht. Aufbauend wollen wir uns fragen, wie gerade dieser Rest eingefangen werden kann und bisweilen nun selbst eine ordnende Funktion erfüllt. Wie also diese diskursive Unschärfe und Uneindeutigkeit beispielsweise in den flottierenden Bilderwelten des weltweiten Netzes selbst zu einem Kommunikationsmittel wird und entsprechend Teil der symbolischen Produktion von Sinn. Wie dasjenige, was das Soziale zunächst in seiner fragilen Ordentlichkeit gefährdet, gerade indem es als der Horizont der Bedrohung stilisiert wird, wie etwa im Fall des Terrorismus, zum grundlosen Grund neuer Ordnungsbemühungen wird. Wenngleich diese Sinngebungen immer wieder nach Eindeutigkeit streben, sind sie doch von einer konstitutiven Ambivalenz gekennzeichnet. Genau vor diesem Hintergrund wollen wir nicht zuletzt auch die soziologischen Bemühungen der Sinnstiftung und

Überformungen betrachten, d. h. uns mit den klassischen und gegenwärtigen Formierungs-, Informierungs- und Überformungsbestrebungen der sozialen Kategorie der Masse beschäftigen, dem zeitgenössischen Glauben an das nanopolitische Potential des Affektiven als Ausdruck einer molekularen Sozialität zuwenden und uns nicht zuletzt jenseits ontologisch fundamentalistischer und konstruktivistischer Bemühungen mit der Idee der Suspension als einem gegenwartsanalytischen Konzept befassen, das den Schwebezustand einer interpassiven und zugleich pulsierenden Sozialität zum Anstoß für ein Verstehen der Gegenwartskultur nimmt.

In all diesen Fällen betrachten wir die Phänomene als Prismen, mittels derer wir die zugrunde gelegte Logik des Ungefähren nachzeichnen wollen. Den vorliegenden Betrachtungen ist dabei gemein, dass sie die Erscheinung des Unbestimmten und Ungefähren fokussieren, diese als Ausdruck der Gegenwartskultur fassen und nach den Auswirkungen auf die Wahrnehmung der Gestalt des ›Wir‹ befragen. Vor einem gegenwartsgesellschaftlichen Hintergrund stellt sich insofern die Frage nach der Bestimmbarkeit, den Möglichkeiten und Grenzen dieser sozialen Morphologie. Ist dieses ›Wir‹ denn überhaupt noch greifbar? Verschwindet es gerade im Zuge der erwähnten Realisierungstendenzen des Ungefähren im Ungefähren oder gewinnt es dadurch gerade Kontur? Verweilen ›Wir‹ aufgrund der Nichtigkeit unserer Ordnungsbemühungen oder eben ohne nichts und lediglich im Modus hyperrealer Travestie?

Dieser Band versteht sich als eine kritisch deskriptive Betrachtung unserer jeweiligen Vorstellungen des ›Wir‹ und deren Grundierungen. Indem wir die diskursiven und kommunikativen Operationen analysieren, zielt unser Vorgehen auf eine Untersuchung der Formierungsleistungen von kulturell gestützter Un/Verbindlichkeit. Den Beiträgen in diesem Band geht es insofern nicht um eine weitere Kritik des funktionalistischen, systemtheoretischen, nutzentheoretischen oder phänomenologischen Denkens oder von dekonstruktiven und poststrukturalistischen Deutungen, sondern um eine Neubetrachtung der Ontologien, die der klassischen wie der zeitgenössischen soziologischen Theorie auferlegt werden. Freilich operiert Wissenschaft im Allgemeinen und Soziologie im Besonderen nicht in einem luftleeren Raum, sondern ist Produkt bestehender Verhältnisse und Spiegel übergreifender sozialer Denkbewegungen. Soziologie muss dabei bedeuten, die kulturellen Formationen und Überformungen unter soziohistorischen Bedingungen in ihrer Gegebenheit zu beleuchten. Entsprechend bietet sich eine kritisch historisierende Untersuchung an, die sowohl die Hoffnung auf ein alles relativierendes Nichts wie den Glauben an ein sinnsetzendes Ganzes lediglich aus der Distanz als ideologische Operationen in ihrer realsozialen Wirksamkeit betrachtet.

Literaturverzeichnis

- Bauman, Zygmunt (2002): *Society under Siege*, Cambridge: Polity Press.
- Bauman, Zygmunt (2009): *Gemeinschaften*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Benjamin, Walter (1972): »Die Aufgabe des Übersetzers«, in: ders., *Gesammelte Schriften Bd. IV*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 9–21.
- Berger, Peter L. (1991): *Auf den Spuren der Engel. Die moderne Gesellschaft und die Wiederentdeckung der Transzendenz*, Freiburg: Herder.
- Bourdieu, Pierre (2009): *Entwurf einer Theorie der Praxis: auf der ethnologischen Grundlage der kabyliischen Gesellschaft*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Brown, Richard Harvey (1989): *A Poetic for Sociology. Towards a Logic of Discovery for the Human Sciences*, Chicago: University of Chicago Press.
- Dahrendorf, Ralf (1963): *Angewandte Aufklärung. Gesellschaft und Soziologie in Amerika*, München: Piper.
- Derrida, Jacques (2001): »What is a ›Relevant‹ Translation?«, *Critical Inquiry* 27(2): 174–200.
- Derrida, Jacques (2004a): »Die Struktur, das Zeichen und das Spiel im Diskurs der Wissenschaften vom Menschen«, in: Peter Engelmann (Hg.), *Postmoderne und Dekonstruktion. Texte französischer Philosophen der Gegenwart*, Stuttgart: Reclam, S. 114–139.
- Derrida, Jacques (2004b): »Die différence«, in: Peter Engelmann (Hg.), *Postmoderne und Dekonstruktion. Texte französischer Philosophen der Gegenwart*, Stuttgart: Reclam, S. 76–113.
- Durkheim, Emile (2007): *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Durkheim, Emile (2012): *Über soziale Arbeitsteilung. Studie über die Organisation höherer Gesellschaften*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Foucault, Michel (1978): *Dispositive der Macht. Michel Foucault über Sexualität, Wissen und Wahrheit*, Berlin: Merve.
- Gerster, Marco (2013): »Der Ernst des Spiels«, in: Junge, Kay; Binder, Werner; Meyer, Kim-Claude; Gerster, Marco (Hg.), *Kippfiguren. Ambivalenz in Bewegung*. Weilerswist: Velbrück, S. 95–110.
- Lakoff, George & Johnson, Mark (2011): *Leben in Metaphern. Konstruktion und Gebrauch von Sprachbildern*, Heidelberg: Carl-Auer Verlag.
- Maffesoli, Michel (1986): *Der Schatten des Dionysos. Zu einer Soziologie des Orgiasmus*, Frankfurt am Main: Syndikat.
- Marchart, Oliver (2013): *Das unmögliche Objekt. Eine postfundamentalistische Theorie der Gesellschaft*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Plessner, Helmut (2002): *Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Schlechtriemen, Tobias (2008): »Metaphern als Modelle. Zur Organismus-Metaphorik in der Soziologie«, in: Reichle, Ingeborg; Siegel, Steffen; Spelten, Achim (Hg.), *Visuelle Modelle*, München: Fink, S. 71–84.

- Simmel, Georg (2009): *Philosophie des Geldes*, Köln: Anaconda.
- Soeffner, Hans-Georg (2010): »Die Kritik der soziologischen Vernunft«, in: ders. (Hg.), *Unsichere Zeiten. Herausforderungen gesellschaftlicher Transformationen. Verhandlungen des 34. Kongresses der deutschen Gesellschaft für Soziologie in Jena 2008*, Wiesbaden: VS Verlag, S. 45–54.
- Spencer, Herbert (1860): »The Social Organism«, *The Westminster Review*, Online Ressource: www.fullonlinebook.com (zuletzt eingesehen: 08.03.2016).
- Weber, Max (1980): *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie*, Tübingen: Mohr.
- Weber, Max (2015): *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, Berlin: Hofenber.