Hartmut Esser

SOZIOLOGIE

Spezielle Grundlagen

Band 6: Sinn und Kultur

CAMPUS

Soziologie

Soziologie
Spezielle Grundlagen

Band 1: Situationslogik und Handeln
Band 2: Die Konstruktion der Gesellschaft
Band 3: Soziales Handeln
Band 4: Opportunitäten und Restriktionen
Band 5: Institutionen
Band 6: Sinn und Kultur

Hartmut Esser ist Professor für Soziologie und Wissenschaftslehre an der Universität Mannheim. Er ist Autor und Herausgeber zahlreicher Veröffentlichungen. Sein inzwischen in der 3. Auflage erschienenes Lehrbuch »Soziologie. Allgemeine Grundlagen« erschien zuerst 1993 bei Campus.

Hartmut Esser

Soziologie

Spezielle Grundlagen
Band 6: Sinn und Kultur

Campus Verlag
Frankfurt/New York

ISBN 978-3-593-37149-8 Print
ISBN 978-3-593-40695-4 E-PDF

Studienausgabe

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig. Das gilt insbesondere
für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung
und Verarbeitung in elektronischen Systemen.
Copyright © 2001 Campus Verlag GmbH, Frankfurt/Main
Umschlaggestaltung: Atelier Warminski, Büdingen
Satz: Thorsten Kneip, Aline Freye und Cornelia Schneider
Druck und Bindung: Druckhaus »Thomas Müntzer«, Bad Langensalza
Gedruckt auf säurefreiem und chlorfrei gebleichtem Papier.
Printed in Germany

www.campus.de

Inhalt

Vorwort IX

Einführung: Was ist Kultur? Oder: Vom Sinn der Grenzen und von den Grenzen des Sinns 1

Teil A: Orientierung und Interpretation

1. Das System der normativen Orientierung 35

1.1 Das Dilemma des Utilitarismus 36
1.2 Die voluntaristische Theorie des Handelns 40
1.3 Orientierung und Systeme 51
1.4 Die Pattern Variables und das AGIL-Schema 59
1.5 Das allgemeine Handlungssystem 65

Exkurs über Talcott Parsons und andere, die nicht wußten oder immer noch nicht wissen, was eigentlich eine Handlungs-„Theorie" oder eine „Theorie" überhaupt ist und was sie erfordert 75

2. Symbole, Bedeutung und Interpretation 79

2.1 Das normative und das interpretative Paradigma 80
2.2 Der Prozeß der Interpretation 90
2.3 Gesten und Symbole 96
2.4 Geist und Bewußtsein 106
2.5 Wiederkehrende Situationen 111

Exkurs über das Verhältnis von Nutzen, Normen und Bedeutung 114

3. Der Horizont der Welt 117

3.1 Das Wählen zwischen Handlungsentwürfen 120
3.2 Alltagshandeln 140
3.3 Rahmen und Rezepte 150
3.4 Soziales Handeln und Verstehen 162

4. Die Zerbrechlichkeit des Sinns 171

Exkurs über den Labelling Approach 194

Teil B: Die Konstitution des Sinns

Eine kurze Zwischenbemerkung 203

5. Kognition und Orientierung 205

Exkurs über die Kategorien des Verstandes 224
Exkurs über den (Radikalen) Konstruktivismus 231

6. Die „Einstellung" auf die Situation 239

7. Framing: Die Selektion des Bezugsrahmens 259

7.1 Framing: Die grundlegenden Vorgänge 261
7.2 Die Selektion von Modell und Modus 268
7.3 Der Wechsel des Bezugsrahmens 273

Exkurs über die Frage, wie es denn möglich wäre, sich zu entscheiden, nicht zu entscheiden 278

7.4 Die Interaktion von Modell- und Modus-Selektion 281
7.5 Framing und Handeln 291
7.6 Einige spezielle Vorgänge 297
7.7 Die Typen des Handelns: Noch einmal 307
7.8 Wertrationalität 311
7.9 Towards a General Theory of Action? 329

Exkurs über die „Rationalität" bei der „Definition der Situation" 331

8. Identität 335

8.1 Dimensionen der Identität 336
8.2 Identität, Institution und Interaktion 345
8.3 Die „Verfassung" des Selbst 358

Exkurs über Harald Schmidt, die Titanic und die Suche nach Moral und Identität in der Moderne 368

9. Sozialisation 371

10. Das System der Lebenswelt 395

Exkurs über einen in diesem Zusammenhang vielleicht etwas überraschenden Fall: Die Lebenswelt des Schützengrabens 412

11. Soziale Gruppen 415

11.1 Das Konzept der sozialen Gruppe 416
11.2 Die Gruppe als soziales System 423
11.3 Bezugsgruppen 432
11.4 Gruppenbildung und Gruppendruck 465

Exkurs über die Fremden 482

12. Soziale Konstitution 489

12.1 Drei Ansätze: Interpenetration, symbolische Interaktion und Autopoiesis 490
12.2 Soziale Konstitution als soziales Framing 496
12.3 Die Eigendynamik des sozialen Framings 509

Exkurs über den Kommunitarismus 518
Exkurs über einen besonderen Fall der Bestimmungsleistung der Gruppe 527

Epilog 531

Literatur 543
Register 559
Anhang 563

Vorwort

Unter Kultur versteht man – ganz allgemein – die erlernten oder sonstwie angeeigneten, über Nachahmung und Unterweisung tradierten, strukturierten und regelmäßigen, sozial verbreiteten und geteilten Gewohnheiten, Lebensweisen, Regeln, Symbolisierungen, Wert- und Wissensbestände der Akteure eines Kollektivs, einschließlich der Arten des Denkens, Empfindens und Handelns. Auch die Relikte dieses Handelns gehören dazu, wie der Kölner Dom, Max und Moritz, Messer und Gabel oder das White Horse von Uffington. Das Handeln der Menschen und dessen Folgen, etwa in Form der beschriebenen Relikte, können, so hat uns das Max Weber nahegelegt, nur dann als richtig „erklärt" gelten, wenn man den dahinter stehenden „Sinn" erfaßt und die Akteure in ihrem Tun „verstanden" hat. Der Schlüssel zu diesem Verstehen sind einerseits die Intentionen und Interessen, der „subjektive" Sinn also, den die Menschen mit ihrem Tun verbunden haben. Andererseits dann aber vor allem die jeweils besondere „Definition der Situation", die die Sicht der Akteure auf die Situation mit einem oft unverrückbar festen „Rahmen" versieht. Ein zentraler Bestandteil der „Definition" der Situation ist die *Orientierung* der Akteure an gewissen, auch mit Emotionen verbundenen, Vorstellungen und gedanklichen „Modellen", die sie als „Muster" in ihrem Kopf haben und die durch gewisse Objekte in der Situation, den Symbolen, mit denen sie gedanklich und auch emotional assoziiert sind, aktiviert werden.

Diese, in einem Kollektiv von Akteuren geteilten Vorstellungen bilden, wie gesagt, die Kultur dieses Kollektivs. Sie ist daher, neben dem „subjektiven" Sinn der Absichten und Interessen, der zweite Schlüssel zum Sinn des Handelns der Akteure in dem betreffenden Kollektiv, zu seinem dort verankerten und geltenden „sozialen" Sinn, wie man auch sagen kann, und zum „nomischen" Sinn, den die Akteure daraus beziehen, daß sie die Welt als eine geordnete Welt erleben, obwohl sie das „objektiv" niemals „wirklich" ist. Und über das „Verstehen" der Kultur, die die Menschen miteinander teilen, vermittelt sich daher auch erst der „Sinn" der verschiedenen sozialen Prozesse, sozialen Systeme und sozialen Gebilde, mit denen es die Soziologie zu tun hat und die sie in ihrer Genese, ihrem Bestehen und ihrem Wandel erklären will. Die mit der Kultur verbundenen gedanklichen Modelle und „Einstellungen"

und die damit assoziierten Objekte und Symbole bilden im Prozeß der „Definition" der Situation die Verbindungsstelle der Vermittlung der „objektiven" äußeren und mit den „subjektiven" inneren Bedingungen der Situation, mit der „Identität" des Akteurs also. Erst über die Aktivierung eines kulturellen Bezugsrahmens werden die materiellen Opportunitäten und die zunächst nur „extern" geltenden institutionellen Regeln auch subjektiv handlungsrelevant. Ein „Verstehen" der Akteure und der Folgen ihres Tuns, ein „Verstehen" der sozialen Prozesse, Systeme und Gebilde also, ist daher erst über eine Erklärung auch dieses Vorgangs der kulturellen Definition von Situationen möglich.

Um diese Verbindung zwischen innerer und äußerer Situation über den Prozeß der kulturellen „Definition" der Situation geht es in dem nun folgenden, die „Speziellen Grundlagen" abschließenden Band 6. Er beginnt mit einer „Einführung", in der zunächst die Begriffe „Sinn" und „Kultur" etwas genauer geklärt werden. Und dann werden einige – klassische und auch weniger klassische – Fälle der manchmal etwas kuriosen oder auch bedenklichen Folgen von kulturellen Situationsdefinitionen an insgesamt zehn Beispielen beschrieben. Der Band gliedert sich daran anschließend in zwei Teile. Der Teil A behandelt unter dem Titel „Orientierung und Interpretation" vier grundlegende und gut etablierte soziologische „Ansätze" der Erklärung des Vorgangs der kulturellen Definition der Situation: Das sog. normative Paradigma der Soziologie und das sog. interpretative Paradigma in seinen drei wichtigsten Varianten: Dem Symbolischen Interaktionismus nach George H. Mead und Herbert Blumer, der sog. phänomenologischen Soziologie nach Alfred Schütz und der sog. Ethnomethodologie nach Harold Garfinkel. Beim normativen Paradigma, das in Kapitel 1 ausführlich in der Gestalt der strukturfunktionalen Systemtheorie von Talcott Parsons dargestellt wird, wird davon ausgegangen, daß die Akteure, sozusagen, automatisch und „mechanisch" den institutionellen und kulturellen Vorgaben der Situation folgen. Der Ausgangspunkt ist das Konzept des sog. unit act. Das ist ein Handlungskonzept, das postuliert, daß jedes Handeln und alle „Ziele" und „Mittel" einer, wie es heißt „normativen Orientierung" unterliegen. Und daß es daher grundsätzlich kein Handeln und keine soziale Ordnung geben könne ohne eine solche normative Orientierung. Das interpretative Paradigma in der Form des Symbolischen Interaktionismus (nach Mead und Blumer insbesondere) dagegen betont die Offenheit vieler Situationen, die „aktive" und „interpretierende" Rolle der Akteure und ihrer Interessen bei der daher nötigen „Definition" der Situation, daß sich die Menschen gerade durch ihren „Geist", die „rationale" Reflexion der Folgen also, von anderen Organismen unterscheiden, und daß sie die handlungsleitenden Orientierungen immer nur in durch Symbole geleiteten Interaktionen neu herstellen (Kapitel 2). Alfred Schütz hat – unabhängig von diesen Auseinander-

setzungen – schon früh eine Art von Vermittlungsposition entwickelt. Sein Ansatz wird in Kapitel 3 vorgestellt. Er gibt an, unter welchen Bedingungen die Akteure, wenn man so will, dem normativen Paradigma folgen und wann sie anfangen, sich unsicher zu fühlen, nachzudenken und zu interpretieren. Der Hintergrund ist eine interessante Theorie der Strukturierung des Wissens und Handelns der Menschen: Die meisten Dinge bleiben als „offene Möglichkeiten" latent im Hintergrund, werden aber sofort als „problematische Möglichkeiten" aktiviert, wenn es in der Situation gewisse Störungen gibt. Dann kommt es auch zu „rationalen" Entscheidungen und zur Suche nach neuen Informationen. Diese Suche wird aber sofort wieder aufgegeben, wenn sie sich nicht weiter zu lohnen scheint. Und was zunächst „problematisch" und bedenkenswert erschien, wird alsbald wieder in den latenten Horizont der jetzt erneut „offenen" Möglichkeiten abgeschoben. Diese Gedanken werden in den späteren Teilen des Bandes u.a. dazu genutzt, eine „einheitliche" Theorie des Handelns zu entwickeln, in der der Gegensatz zwischen normativ-automatischem und interpretativ-rationalem Handeln aufgehoben ist. Was bei solchen Störungen genau geschieht und wie wenig „bewußt" den Menschen meist ist, was sie als fraglos selbst-„verständlich" unterstellen, hat Harold Garfinkel mit der von ihm entwickelten Ethnomethodologie gezeigt. Kapitel 4 berichtet darüber und handelt insbesondere davon, wie erfinderisch und flexibel die Menschen sind, wenn ihnen die subjektive Sicherheit darüber abhanden gekommen ist, daß alles (s)einen Sinn hat, und wie leicht es möglich ist, sie auch in die absurdesten subjektiven Welten zu überführen, in denen sie sich aber alsbald (wieder) mit traumwandlerischer Sicherheit bewegen und hinterher oft nicht wahrhaben wollen, daß sie es waren, die so sonderbar gedacht, empfunden und gehandelt haben.

Die vier beschriebenen soziologischen Perspektiven verstehen sich – nach wie vor – untereinander nicht gut. Jede hält sich für etwas Besonderes. Und mit der Theorie des „rationalen Handelns" und einer erklärenden Soziologie wollen sie allesamt nichts zu tun haben. In Teil A werden die Beiträge zu den vier „klassischen" Ansätzen daher jeweils auch möglichst werksgetreu wiedergegeben und (noch) ohne Versuch einer Einordnung in das Modell der soziologischen Erklärung. Darum geht es dann in Teil B mit dem Titel „Die Konstitution des Sinns". Ausgangspunkt ist eine naheliegende Frage: Wenn man nur etwas distanzierter und abstrahierender auf diese Ansätze schaut, dann geht es letztlich immer nur um das Folgende: Wie sieht eigentlich die „Interaktion" der materiellen Interessen der Menschen und der objektiven institutionellen Vorgaben des Handelns mit den symbolischen Konstruktionen der Kultur und den subjektiven Sinnwelten in ihren Köpfen bei der „Definition" einer Situation aus? Und dann: Wieviel „Sinn" legen die Menschen eigentlich in ihr Handeln, auch im Sinne, daß sie sich selbst über den – subjek-

tiven und sozialen – Sinn ihres Tuns noch einmal „reflexiv" vergewissern – oder aber es auch bleiben lassen? Und wie kann es kommen, daß sich die Akteure *gegenseitig* die Situation in der einen oder anderen Weise so „definieren", daß ihnen schließlich auch nicht der Hauch eines Zweifels bleibt, es könnte alles ganz anders sein.

Die Kapitel 5 bis 7 klären die für die kulturelle „Definition" der Situation wichtigen kognitiven und handlungstheoretischen Zusammenhänge, gerade auch vor dem Hintergrund der sich derzeit rasant entwickelnden kognitiven (Sozial-)Psychologie und Gehirnforschung. In Kapitel 5 geht es in diesem Zusammenhang unter dem Titel „Kognition und Orientierung" über die, zum großen Teil auch chemisch und biologisch vermittelte Prozesse, über die das Gehirn die eingehenden objektiven Sinnesreizungen in „Modelle" der Wahrnehmung überführt. Das gibt auch Anlaß zu einer Betrachtung über die Möglichkeit, daß gewisse Elemente der „kulturellen" Voreinstellungen des Gehirns schon angeboren sind und als „transzendentale Voraussetzungen" die erlebte Wirklichkeit immer schon und allgemein in bestimmter Weise „definieren", zum Beispiel als zeitlich, räumlich und kausal geordnete Strukturen. Kapitel 6 stellt die Verbindung zur sozialpsychologischen Einstellungsforschung her. Hier ist insbesondere die inzwischen erfolgte Integration der älteren Theorie der Einstellung, etwa im Anschluß an Gordon W. Allport, mit neueren Konzepten der Einstellung als „Intention" durch Martin Fishbein und Izek Ajzen von Interesse, wie sie von Russell H. Fazio entwickelt wurde. Dessen Ansatz erinnert in deutlicher Weise an den Vorschlag von Alfred Schütz: Menschen handeln solange „automatisch" nach eingelebten Einstellungen und Routinen, wie alles ist wie gewohnt. Erst wenn etwas Außergewöhnliches geschieht, fangen sie an mit dem „Interpretieren". Und „rational" nachdenken tun sie dann schließlich auch, allerdings nur, wenn ihnen das wichtig genug erscheint, wenn die Kosten dafür nicht zu hoch sind und, nicht zuletzt, wenn das in der Situation über-haupt möglich ist. Damit sind die wichtigsten Einzelheiten beisammen, zur Formulierung einer auch explizit *nomologischen* Erklärung der kulturellen „Definition" der Situation – was in den bis dahin dargestellten Ansätzen allenfalls andeutungsweise vorkam. Diese Erklärung der „Definition" der Situation wird in Kapitel 7 unter der Überschrift „Framing: Die Selektion des Bezugsrahmens" beschrieben und an einer Reihe spezieller und weit verstreuter Problembereiche sozusagen auf ihre Haltbarkeit „getestet". Der Kern des Framingkonzepts ist die Idee, daß die „Definition" der Situation aus der Aktivierung gewisser, im Gedächtnis gespeicherter „Modelle" für typische Situationen besteht und daß dabei *sowohl* der „Match" von (erwarteten) Symbolen und diesen Modellen, *wie auch* die Opportunitätskosten einer eventuell „falschen" Orientierung eine steuernde Rolle spielen.

Und dann kann es, unter denen im Framing-Konzept beschriebenen Bedingungen, auch zu einem Wechsel von einem „automatisch-spontanen" zu einem „reflektierend-kalkulierenden" Modus der Informationsverarbeitung kommen. Es sei hier schon hinzugefügt, daß die Modellierung dieses Vorgangs *formal* mit den Mitteln der bisher meist verwandten Wert-Erwartungstheorie erfolgt, daß die für diese Selektion angenommenen *inhaltlichen* Mechanismen aber keine sind, die zwingend eine „rationale Wahl" unterstellen. Es ist eine Theorie des Handelns, die ganz ausdrücklich von der, empirisch unabweisbaren, *begrenzten* Rationalität des Akteurs ausgeht und davon, daß sich ihm die objektive Umgebung immer nur in Form von kulturell vorgefertigten, mit Symbolen assoziierten, vereinfachenden gedanklichen „Modellen" vermittelt. Der Hintergrund ist der Versuch, eine *allgemeine* Theorie des Handelns für *alle* Gesellschaftswissenschaften zu entwickeln, die zum Beispiel erklären kann, wann es warum zu welchem „Typ" des Handelns kommt, wann also, etwa, nach dem Modell des homo sociologicus und wann nach dem des homo oeconomicus gehandelt wird. Wir glauben, daß dieser Versuch gelungen und damit ein wichtiger Schritt hin zu einer „General Theory of Action" getan ist, die gegenüber den anderen Ansätzen den Vorzug hat, sich nicht auf einen speziellen Aspekt zu beschränken – und dazu noch eine wirkliche „Erklärung" im Sinne des Hempel-Oppenheim-Schemas darstellt.

Das Framing-Konzept ist, wenn man so will, das Herzstück der hier vorgestellten „kultursoziologischen" Erweiterung oder auch Anreicherung (und damit: Verallgemeinerung) des „einfachen" Rational-Choice-Ansatzes. Insbesondere stellt es die kognitions- und handlungstheoretische Verbindung der Identität des Akteurs zum „strukturellen" Konzept der sozialen Produktionsfunktionen her, wie sie in Band 1, „Situationslogik und Handeln", dieser „Speziellen Grundlagen" ausführlich besprochen wurden: Die *kulturellen* Frames korrespondieren systematisch mit den *institutionell* definierten (und in ihrer Verfolgung auch *materiell* begrenzten) Oberzielen der sozialen Produktionsfunktionen, den primären Zwischengütern also, in den unterschiedlichen funktionalen Sphären, kulturellen Milieus und Norm- bzw. Devianzbereichen einer Gesellschaft. Die Frames bilden, anders ausgedrückt, den *Code* des – subjektiv wie sozial – sinnhaften Handelns in diesen Bereichen. Jeder Verstoß gegen diesen „Sinn" wäre ein Verstoß daher auch gegen die vitalen Interessen der Akteure, die sich in den betreffenden Bereichen bewegen. Und hieraus beziehen die – an sich zunächst einmal – recht harmlosen kulturellen Symbole ihre oft starke emotionale Komponente – bis hin zu dem – leider – nicht gerade selten zu beobachtenden Phänomen, daß man sich wegen einer Kopfbedeckung den Schädel einschlägt oder wegen ein paar Steinhaufen den Krieg erklärt.

Die restlichen Kapitel benutzen oder unterstellen das Konzept des Framing. Und das in zwei Richtungen: Erstens zur Erläuterung der Dimensionen und der Entstehung der Ausstattung der Akteure mit einem Satz von gedanklichen „Modellen" der Kultur einer Gesellschaft. Und zweitens in Hinsicht auf die Erklärung der „interaktiven" Genese dieser gedanklichen Modelle der kulturellen Orientierung. Das Kapitel 8 befaßt sich daher mit der „Identität" der Akteure, die man als den Satz der gespeicherten gedanklichen Modelle verstehen kann, in denen auch die Beziehungen des Akteurs zu seiner sozialen Umgebung für typische Situationen definiert sind. Und in Kapitel 9 kommen wir auf ein früher einmal mehr beachtetes Problemfeld der Soziologie, dem Prozeß der Sozialisation, zu sprechen, jenen Vorgang also, innerhalb dessen sich die Identität der Menschen ausbildet. Kapitel 10 behandelt dann den für die jeweilige Identität und das aktuelle Empfinden und Handeln der Menschen besonders wichtigen Bereich der Nahumwelt des Alltags, dem Jürgen Habermas, auch im Anschluß an Alfred Schütz, die Bezeichnung „Lebenswelt" gegeben hat. Das führt über zu einer ausführlichen Darstellung eines speziellen sozialen Systems, das gerade für die kulturelle Prägung der Akteure und für die vermittelnde „Definition" von Situationen von enormer, oft übersehener Bedeutung ist: die soziale Gruppe (von denen die „Lebenswelt" ein Spezialfall ist) als „Ort", an dem die individuellen Akteure ihren „Bezugsrahmen" finden und von dem sie die nachhaltigsten Anstöße zu ganz bestimmten Orientierungen erhalten – und durch ihr eigenes Handeln diese Leistung auch für die jeweils anderen Mitglieder vollbringen. An diesem wohl wichtigsten Fall des sozialen Systems vom Typ der „Assoziation" kann insbesondere deutlich gemacht werden, auf welche Weise sich die über *persönliche* Beziehungen und *persönliche* Interaktionen vollziehende *soziale* Konstitution der gesellschaftlichen Strukturen vollzieht – im Unterschied zur anonymen systemischen Konstitution über die Märkte einerseits bzw. die Organisationen andererseits. Das geschieht in Kapitel 11 noch recht nahe an den üblichen Darstellungen der Gruppensoziologie bzw. -(Sozial-) Psychologie. In Kapitel 12 wird der Vorgang der sozialen Konstitution schließlich explizit mit dem zuvor entwickelten Framing-Konzept verbunden und als „soziales Framing" rekonstruiert. Dieses Kapitel hat auch ein sozusagen pädagogisches Ziel: Es soll demonstrieren, daß sich das Modell der soziologischen Erklärung ohne weiteres auch dazu eignet, die interaktive *Genese* gemeinsam geteilter Muster und Modelle der Orientierung und Handelns zu erklären – und damit die *Entstehung* von Kultur und sozialem Sinn als *kollektiven* Phänomenen. Der – bis auf den Epilog – den ganzen Band 6 abschließende „Exkurs über einen ganz besonderen Fall der Bestimmungsleistung der Gruppe" wurde angefügt, um einigen besonders gängigen und gleichzeitig inzwischen besonders unverständlichen Einwänden

gegen die vorgestellte Perspektive auch in einer etwas deutlicher werdenden Diktion zu begegnen. Das müßte dann schon verstanden werden.

Der Band wird beschlossen durch einige Serviceleistungen für den Hauptzweck des Unternehmens. Es gibt ein Gesamtinhaltsverzeichnis und ein Gesamtregister für alle sechs Bände der „Speziellen Grundlagen". Und dann wird noch ein Vorschlag für eine Vorlesung „Grundzüge der Soziologie" gemacht, einschließlich von Text- und Leseempfehlungen für eine begleitende Übung. Die Vorlesung und die Übungen sind auf insgesamt 28 Lektionen für zwei Semester angelegt. Die Grundstruktur hat sich in Mannheim im Rahmen des Grundstudiums der Soziologie schon seit einer längeren Zeit sehr bewährt.

Dieser Band 6, „Sinn und Kultur", setzt mehr an Lektüre der vorangegangenen Bände der „Speziellen Grundlagen" voraus als die anderen, besonders aber wohl die des Bandes 1, „Situationslogik und Handeln", und des Bandes 2 über „Die Konstruktion der Gesellschaft". Manche der dort offen gebliebenen Fragen, wie die nach der Erklärung der „Definition der Situation", nach den „Typen" des Handelns oder der „Optimierung der Orientierung" oder nach dem genauen Vorgang der „sozialen Konstitution" konnten erst jetzt behandelt werden. Die vorherige Kenntnisnahme anderer Einzelheiten der (Allgemeinen wie der Speziellen) „Grundlagen" ist aber wohl auch vertretbar (und nötig), weil hier an besonders vielen Stellen und in mancher Hinsicht besonders weitreichend auch neue und für den „normalen", an den herkömmlichen Paradigmen klebenden, Soziologen ungewohnte Wege beschritten wurden, die nicht alle auf den ersten Blick evident erscheinen mögen. Der Band 6 über „Sinn und Kultur" ist zwar immer noch ein, hoffentlich gut verständliches und lesbares, „Lehrbuch", aber in besonderem Maße ist er auch ein deutlicher Schritt über das – nicht nur in der Soziologie – Übliche hinaus. Um Nachsicht und Geduld für evtl. noch verbliebene Undeutlichkeiten bei diesen neuen Wegen wird daher gebeten. Und, bitte, möglichst auch um die Vermeidung der üblichen Standardeinwände gegen den „Rational-Choice-Ansatz", wie sie inzwischen und schon seit einiger Zeit unter dem Titel der „Grenzen von Rational-Choice" immer wieder neu dahergebetet werden. Das Modell der soziologischen Erklärung, einschließlich der Idee von den sozialen Produktionsfunktionen und des (damit systematisch verbundenen) „kulturellen" Framing-Konzeptes, *ist* etwas Neues. Lassen Sie sich überzeugen!

Damit bleibt nur noch denen zu danken, die bis zum Schluß eines langen und so nicht immer geplanten Weges so tatkräftig und umsichtig geholfen haben, das gesamte Werk, sogar einigermaßen fristgerecht, zu Ende zu bringen. Insbesondere aber wieder Thorsten Kneip und Cornelia Schneider, die die „Speziellen Grundlagen" über die ganze Zeit begleitet haben, sowie Aline Freye, die die technische Betreuung speziell für den Band 6 übernommen hat. Ulrich Knevels, der an der Universität Essen eine Magisterarbeit zum Thema

„Die Reichweite des ‚rational-choice'-Ansatzes in den Sozialwissenschaften" geschrieben und mit mir darüber den e-mail-Kontakt gesucht hat, danke ich für die intelligente und verständige Hartnäckigkeit seiner Fragen, die mich, gerade noch rechtzeitig, dazu gebracht haben, bestimmte Einzelheiten des Framing-Konzeptes in Kapitel 7 noch deutlicher zu machen. Und Jan van Deth danke ich für seine kritische und sehr hilfreiche Kommentierung von Kapitel 7, vor allem aber der Rekonstruktion des Problems der Wertrationalität in Abschnitt 7.8.

Ich widme diesen abschließenden Band 6, „Sinn und Kultur", der „Speziellen Grundlagen" Hans Albert zu seinem 80. Geburtstag. Von ihm habe ich mich wohl am meisten in der Überzeugung leiten lassen, daß es sich lohnt und eigentlich ganz unumgänglich ist, sich um „reduzierende" und „korrigierende" Erklärungen und damit um die „Einheit der Gesellschaftswissenschaften" zu bemühen – und es eben nicht bei den üblichen bequemen Revierabgrenzungen oder gar beim rat- und rastlosen „Anything Goes" zu belassen, das nach wie vor viele Teile der Sozialwissenschaften zu beherrschen scheint. Das Problemfeld von „Sinn und Kultur" hat sich wie kaum ein anderes geeignet zu zeigen, daß es geht und daß es der Mühe wert ist.

Hartmut Esser Mannheim, im April 2001

Einführung

Was ist Kultur?
Oder: Vom Sinn der Grenzen und von den Grenzen des Sinns

Die in einer Situation vorhandenen „objektiven" Möglichkeiten und die „Geltung" der institutionellen Regeln des Handelns sind dem Akteur zunächst nur äußerlich. Sie berühren ihn innerlich nicht weiter. Oft kennt er sie noch nicht einmal. Eine Verbindung der äußeren Bedingungen der Situation zur inneren Welt seines subjektiven Empfindens, seiner Vorstellungen und Bewertungen gibt es nämlich so ohne weiteres nicht. Ohnehin wäre – ohne eine gewisse Vorstrukturierung – *jede* Situation für den Akteur viel zu komplex: Kein Mensch dieser Welt ist in der Lage, alle jeweils existenten Möglichkeiten und Regeln in einer Situation zu erkennen, in ihren Folgen zu bedenken, zu bewerten und daraus dann eine einigermaßen sinnvolle Entscheidung zu treffen. Das gilt für das Handeln in einfachen parametrischen Situationen schon. Um wieviel mehr dann aber für die besonderen Komplexitäten und Kontingenzen des sozialen Handelns! Die Situation muß, wie wir bereits aus den Kapiteln 1 und 2 von Band 1, „Situationslogik und Handeln", dieser „Speziellen Grundlagen" wissen, immer erst „definiert" werden. Und das heißt: Es muß immer erst ein *Bezugsrahmen* aktiviert werden, der einer „objektiven" und daher überkomplexen Situation die für das Handeln nötige Vereinfachung und subjektive Struktur gibt und die Situation auf diese Weise verläßlich mit einem typischen *Sinn* versieht.

Kultur

Bezugsrahmen sind gedankliche und von den Akteuren *kollektiv* geteilte *Modelle* des *sozial* „richtigen" Denkens, Fühlens und Handelns für typische Situationen. Die gedanklichen Modelle sind mit gewissen typischen „objektiven" und erkennbaren Merkmalen von Situationen, mit *Symbolen*, assoziiert. Die Gesamtheit aller in einer Gesellschaft vorkommenden und sozial geteilten

Bezugsrahmen und darauf bezogener Symbole, einschließlich der damit verbundenen Handlungen und der Artefakte, die daraus entstanden und ggf. in Museen ausgestellt sind, wird auch als *Kultur* bezeichnet. Die Kultur ist, sozusagen, der Vorrat, aus dem die Akteure schöpfen können (und müssen), wenn sie ihr Handeln mit Sinn versehen und „verstanden" werden wollen.

Die Vorstellung von der symbolischen Steuerung des Handelns und der sozialen Prozesse durch gedankliche und mit Emotionen verbundene Modelle, die die Akteure zuvor in ihrer Biographie erworben und in ihren Gedächtnissen verankert haben und die sie in einem Kollektiv untereinander teilen, ist so alt wie die Soziologie. Ihr Gründungsvater, Emile Durkheim, beispielsweise, beschrieb das folgendermaßen:

„Was uns lenkt, sind nicht die wenigen Ideen, die gegenwärtig unsere Aufmerksamkeit beanspruchen; es sind die Residuen, die unser bisheriges Leben hinterlassen hat. Die angenommenen Gewohnheiten, die Vorurteile und Bestrebungen sind es, die uns bewegen, ohne daß wir uns dessen bewußt wären ... ."[1]

Und in der „General Theory of Action", einer Art von Manifest für die Soziologie der damaligen Zeit, stellen Talcott Parsons und Edward Shils später fest:

„A shared symbolic system is a system of ‚ways of orienting' plus those ‚external symbols' which control these ways of orienting ... . Such a system, with its mutuality of normative orientation, is logically the most elementary form of *culture*."[2]

Die gedanklichen Modelle der sozial geteilten Kultur, die kollektiv verbreiteten „ways of orienting", steuern, nein: „kontrollieren" gar die Orientierungen also – und darüber das Handeln der Akteure und damit alle daran hängenden sozialen Prozesse. Und das geht über die in der Situation „extern" existierenden und von den Akteuren wahrgenommenen und ggf. noch zu „interpretierenden" Symbole. Gedankliche Modelle *und* Symbole machen die „Kultur" aus und sie „definieren", kurz gesagt, die Situation in einer typischen Weise.

---

[1] Emile Durkheim, Soziologie und Philosophie, Frankfurt/M. 1976a, S. 50f.

[2] Talcott Parsons, Edward A. Shils, Gordon W. Allport u.a., Some Fundamental Categories of the Theory of Action: A General Statement, in: Talcott Parsons und Edward A. Shils (Hrsg.), Toward a General Theory of Action, Cambridge, Mass., 1954, S. 16; Hervorhebung nicht im Original.

Sinn

Die „Definition" der Situation aber ist der Kern der Bedeutung des „Sinns" eines Handelns und der daran anschließenden sozialen Prozesse (vgl. zu den verschiedenen Bedeutungen des Begriffs „Sinn" in der Soziologie auch den „Exkurs über Sinn" schon in der „Soziologie. Allgemeine Grundlagen"). Die Festlegung des Sinns geschieht dabei in mehrfacher Hinsicht. Erstens wird damit der *soziale* Sinn festgelegt – die für die jeweilige Situation *kollektiv* „geltenden" Oberziele, Codierungen und Regeln. Jedes „sinnhafte" oder „sinnvolle" Handeln muß sich an diese Vorgaben halten; die anderen Akteure würden es sonst nicht „verstehen". Daraus ergibt sich dann zweitens sofort auch der *subjektive* Sinn des Handelns. Das ist die Angemessenheit des Tuns eines Akteurs vor dem Hintergrund seiner *eigenen* Motive und Absichten und seines Wissen über die in diesem Rahmen für die Erreichung seiner Ziele angemessenen Mittel. Das alles muß, wie man leicht sieht, immer auch, wenngleich nicht nur, an den Vorgaben des sozialen Sinns orientiert sein, weil dadurch ja vor allem die „soziale" Angemessenheit der Ziele und der Mittel festgelegt ist. Und die sollte gerade ein Akteur, der seine eigenen Ziele „rational" verfolgt, tunlichst beachten oder wenigstens im Auge halten. Und drittens wird über die kulturelle „Definition" der Situation auch der sog. *nomische* Sinn geschaffen. Das ist die von den Akteuren bei ihrem Tun (meist) fraglos vorausgesetzte gedankliche Ordnung in einer an sich leeren und chaotischen Welt. Diese gedankliche Ordnung gilt freilich stets immer nur: „bis auf weiteres", wie Alfred Schütz betont hat. Und jede Störung der latenten Erwartungen über das Auftreten von gewissen Hinweisen, Zeichen und Symbolen bringt den nomischen Sinn meist kräftig durcheinander.

Kultur und Sinn

Diese engen Verbindungen von Kultur und Sinn hat Hans-Georg Soeffner in einer ganz besonders treffenden Weise so ausgedrückt:

„Kultur als der unser Wahrnehmen, Deuten und Handeln umgebende, gedeutete und ausgeleuchtete Sinnhorizont ist nicht nur in unseren Lebensäußerungen allgegenwärtig, sondern auch der von uns allen – in je unterschiedlichen konkreten Rahmungen – berücksichtigte, aufrechterhaltene und immer wieder hergestellte Ordnungszusammenhang, der das Geordnete und Sinnhafte vom bloß Zufälligen und Sinnlosen abgrenzt."[3]

---

[3] Hans-Georg Soeffner, Kulturmythos und kulturelle Realität(en), in: Hans-Georg Soeffner, Gesellschaft ohne Baldachin. Über die Labilität von Ordnungskonstruktionen, Weilerswist 2000, S. 167f.

Die Kultur ist also der Schlüssel zum Sinn, den die Akteure mit ihrem Tun verbinden, und daher ist *jedes* „verstehende" Erklären des Handelns der Akteure an eine Untersuchung der „kulturellen Systeme" gebunden, die die Akteure als gedankliche Modelle miteinander teilen (vgl. zum Konzept des kulturellen Systems im Zusammenhang auch der Ko-Konstitution von kulturellen, psychischen und sozialen Systemen bereits Abschnitt 2.1 in Band 2, „Die Konstruktion der Gesellschaft", dieser „Speziellen Grundlagen"; siehe dazu auch noch Kapitel 12 unten in diesem Band). Es ist daher nicht zuletzt die „verstehende" Soziologie von Max Weber gewesen, die die Kultur eben nicht, wie später andere Zweige der Sozialwissenschaften, entweder ganz ignoriert haben oder bloß als einen speziellen Bereich der Gesellschaft ansehen konnten, etwa in der Form der Werte einer Gesellschaft oder der funktionalen Sphäre der „Kultur", beispielsweise in Gestalt der Welt des Theaters oder des Ressorts eines Kultusministers. Weber sah die Kultur vielmehr als einen *Grundzug* eines *jeden* Handelns und eines *jeden* sozialen Prozesses an, schon allein deshalb, weil jedes Handeln und jeder soziale Prozeß mit „Sinn" versehen ist und weil das Handeln und die sozialen Prozesse nur dann auch als „erklärt" gelten können, wenn dieser Sinn rekonstruiert ist.

Die Verankerung von Sinn und Kultur

Ein altes Problem ist die Frage nach der Verankerung der Kultur und des Sinns. Die Antwort darauf läßt sich mit Max Weber auch leicht geben. Eine kulturell definierte Situation ist für Weber zunächst nichts weiter als

„ein vom Standpunkt des *Menschen* aus mit Sinn und Bedeutung bedachter endlicher Ausschnitt aus der sinnlosen Unendlichkeit des Weltgeschehens."[4]

Dieser gedankliche Ausschnitt reproduziert sich dann – unter Umständen – durch das Handeln der Menschen, die mit ihrem Handeln die jeweiligen (Kultur-)Bedeutungen, an denen sie sich orientieren, immer wieder bekräftigen und sie darüber dann zu eigenständig erscheinenden sozialen Gebilden werden lassen, etwa als protestantische Ethik oder als Geist des Kapitalismus oder gar als ko-konstituierte Kombination von beidem. Kultur und Sinn haben – als „kulturelles System" – somit immer zunächst eine Verankerung in den *individuellen Akteuren*, lassen sich aber *gleichzeitig* stets auch immer nur den

[4] Max Weber, Die ‚Objektivität' sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis, in: Max Weber, Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. Herausgegeben von Johannes Winckelmann, 5. Aufl., Tübingen 1982 (zuerst: 1904), S. 180; Hervorhebung im Original.

Kollektiven und *sozialen Gebilden* zuordnen, denen die Menschen angehören und die sie durch ihr Handeln tragen. Das ist nichts geheimnisvolles: Der physische „Ort" der Kultur sind nur die Gedächtnisse der individuellen Menschen. Was denn sonst? Aber die darin gespeicherten gedanklichen Modelle sind erst dann „Kultur", wenn sie von den individuellen Akteuren *kollektiv* geteilt werden. Die sozial geteilten gedanklichen Modelle und Symbolisierungen, die kulturellen Systeme also, sind damit – sozusagen – das Scharnier zwischen den äußeren und den inneren, den objektiven und den subjektiven Bedingungen der Situation, aus denen sich das Handeln und die „dadurch" erzeugten Folgen ergeben. Einer Zusammenfassung des Kulturbegriffs von Max Weber durch Wolfgang Schluchter lassen sich die folgenden acht Punkte entnehmen, aus denen das noch einmal ganz deutlich wird:[5]

1. Kultur ist ein Zusammenhang von Zeichen und Symbolen, der sowohl ein *Modell* der Wirklichkeit wie ein *Modell* für die Wirklichkeit darstellt.
2. Dieser Zusammenhang von Zeichen und Symbolen hat kognitive, evaluative und expressive Komponenten. Diese können ausdifferenziert sein und werden von je eigenen *Codes* regiert.
3. Solche Codes wie wahr/falsch, schön/häßlich, gut/böse oder nützlich/schädlich *grenzen* Wertsphären voneinander *ab* und können in Lebensordnungen institutionalisiert sein.
4. Kultur *wirkt* und *reproduziert* sich über Prozesse der Institutionalisierung, der Internalisierung und der Interpretation.
5. Kultur besteht immer auch auf *Wissen*. Und es gibt zwei Arten von Wissen: Evaluatives Wissen in Form von Bewertungen und Motiven einerseits und kognitives Wissen in Form von Erwartungen und „theoretischem" Wissen über „praktische" Zusammenhänge andererseits.
6. Die „Träger" der Kultur sind sowohl die *Individuen* wie die *Kollektive*, die sie bilden.
7. Wegen dieser „Doppelnatur" der Kultur müssen die kulturellen Modelle immer auch öffentlich „repräsentiert" sein. Das geschieht vorzugsweise über *Rituale* und Zeremonien.
8. Das kulturell orientierte Handeln ist selbst immer wieder ein „welterrichtendes Handeln", das dazu führt, daß die Abläufe des äußerlich sichtbaren Tuns den Akteuren wiederum etwas „bedeuten" und zur „reflexiven" Bekräftigung oder einer anderen Veränderung des Zusammenhangs von sichtbarem Symbol und gedanklichem Modell bei den *Individuen* in einem *Kollektiv* führt.

In den Ritualen zeigt sich diese Doppelnatur der Kultur wohl am deutlichsten: Sie werden immer nur von *Individuen* ausgeführt. Das aber in *kollektiv* gleichförmiger Weise und auf der Grundlage *kollektiv* geteilter (und durch die Rituale darin auch immer wieder bekräftigter) gedanklicher Modelle, die oft einen Inhalt mit *kollektivem* Bezug aufweisen. Aber immer könnten die Individuen auch davon abweichen. Und manchmal geschieht das ja auch.

---

[5] Wolfgang Schluchter, Handlungs- und Strukturtheorie *nach* Max Weber, in: Wolfgang Schluchter, Individualismus, Verantwortungsethik und Vielfalt, Weilerswist 2000a, S. 98f.; Hervorhebungen so nicht im Original.

Sinn, Kultur und das Modell der soziologischen Erklärung

Die Kultur legt auch fest, welchen „Wert" die Akteure gewissen Sachverhalten zuweisen und welche „Erwartungen" sie mit bestimmten Umständen verbinden. Sie steuert, anders gesagt, die Präferenzen der Akteure und ihr Wissen, und zwar für typische soziale Situationen in jeweils typischer Weise. Darin allein schon zeigt sich, daß das bisher verwendete (handlungs-)theoretische Instrumentarium, die Wert-Erwartungstheorie, innerhalb des jeweiligen „Rahmens" einer kulturellen Definition der Situation problemlos anwendbar ist. Das gilt insbesondere auch deshalb, weil mit der kulturellen Festlegung des Wissens und der Werte deutliche Strukturen einer bestimmten „Logik" der Situation gegeben sind, die die Modellierung der „Logik der Situation" durch den Soziologen, die Formulierung von Brückenhypothesen also, leiten kann (und muß). Es bleibt allerdings ein Problem offen: Wie und nach welchen Regeln vollzieht sich die kulturelle Definition einer Situation? Denn das ist ohne Zweifel ja auch eine „Selektion" aus Alternativen, und zur Erklärung dieser Selektion müßte wieder eine (Selektions-)Regel eingesetzt werden können. Der folgende Band versucht insbesondere auf diese Frage eine Antwort zu geben. Er stützt sich dabei sowohl auf eine Reihe „klassischer" Ansätze" der Soziologie (Teil A) wie auf einige Ergebnisse der älteren wie der neueren (Sozial-)Psychologie, insbesondere zum Problem der Wahrnehmung und der „Orientierung" an gewissen „mentalen Modellen", Schemata und Skripten vor allem (Teil B). Die Lösung folgt jedoch wiederum dem Grundansatz des Konzepts der soziologischen Erklärung: Auch die „Definition" der Situation kann als eine „Selektion" zwischen Alternativen modelliert werden, bei der wiederum Bewertungen und Erwartungen, bzw. die Beobachtung der aktuellen Situation und der Vergleich mit gewissen Erwartungen, eine systematische Rolle spielen. Und die Erklärung der Stabilisierung bestimmter „kollektiver" Definitionen der Situation ist auch nichts anderes als ein Spezialfall einer soziologischen Erklärung: „Kultur" ist keine statische oder feste Größe, die sich den Akteuren irgendwie blind auferlegt und mit der sie sonst nichts zu tun hätten, sondern sie ist – wie andere soziale Prozesse und Gebilde auch – das oft so nicht intendierte Ergebnis des (kulturell) orientierten Handelns von Akteuren, etwa auch als strategisch erzeugter „Kompromiß" in einem „Kulturkampf".

Anschlüsse

Mit dieser Einordnung der Begriffe „Sinn" und „Kultur" in das Konzept der soziologischen Erklärung eröffnen sich deutliche Möglichkeiten zur Anknüpfung der herkömmlichen, sich von den „erklärenden" Sozialwissenschaften meist deutlich absondernden „kultur"-soziologischen Sichtweise an die anderen Gesellschaftswissenschaften, an die neuere (Institutionen-)Ökonomie etwa und an die aktuelle (Sozial-)Psychologie: Die kulturelle „Definition" der Situation ist als Ergebnis gewisser kognitiver „Selektionen" von Akteuren und deren aggregierter Folgen rekonstruierbar, unter Umständen sogar von Prozessen der strategischen Interaktion, wie sie sich mit den Mitteln der Spieltheorie modellieren läßt. Diese Sicht der Einordnung der Kultursoziologie in den Rahmen der „Einheit der Gesellschaftswissenschaften" mag zunächst als etwas sehr ungewöhnlich und gewagt erscheinen. Das ist sie aber nicht. Inzwischen gibt es beispielsweise eine deutliche Konvergenz des „Begriffs" der Kultur in der neueren Kulturanthropologie und dem Konzept des gedanklichen Modells in der neueren kognitiven (Sozial-)Psychologie. Die Kultur ist in dieser Sicht beispielsweise nichts anderes als

„ ... an extensive and heterogeneous collection of ‚models', models that exist both as public artifacts ‚in the world' and as cognitive constructs ‚in the mind' of members of a community."[6]

Und der Kulturanthropologe Andreas Wimmer schlägt für die theoretische Bearbeitung von Phänomenen des kulturellen Wandels vor, das bisherige Konzept des kulturell „übersozialisierten Individuums" durch das eines „*strategisch* handelnden Menschen" zu ersetzen. Er beruft sich in dieser Deutung ausdrücklich auch auf Pierre Bourdieu und dessen Begriffe des Habitus und der auch strategisch eingesetzten „Distinktion", die er dann ebenso explizit „mit der Schematheorie in Verbindung" bringt, „die in der neueren kognitiven Ethnologie eine große Rolle spielt".[7] Von daher ist es auch nicht weit bis zur Spieltheorie und den diversen Modellen von Verhandlung und Tausch in der Ökonomie, insbesondere dann, wenn man das Konzept des kulturellen *Kapitals* mit einbezieht und sich daran erinnert, daß das alles andere als eine unschuldige, nicht-materielle Größe ist (vgl. dazu auch schon Kapitel 2 und Abschnitt 3.2 in Band 2, „Die Konstruktion der Gesellschaft", und Abschnitt 8.3

---

[6] Bradd Shore, Culture in Mind. Cognition, Culture, and the Problem of Meaning, New York und Oxford 1996, S. 44.

[7] Andreas Wimmer, Kultur. Zur Reformulierung eines sozialanthropologischen Grundbegriffs, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, 48, 1996, S. 407.

von Band 4, „Opportunitäten und Restriktionen" dieser „Speziellen Grundlagen", sowie insbesondere auch noch Kapitel 7 unten in diesem Band).[8] Und außerdem: So gänzlich neu sind diese Perspektiven selbst in der herkömmlichen Kultursoziologie nicht. George Herbert Mead, beispielsweise, faßte die „Interpretation" von Symbolen – zumindest: auch – als einen „bewußten", und das heißt auch: „berechnenden", Vorgang auf, bei dem die Akteure versuchen, eine Handlungslinie zu finden, die (auch) ihren Interessen entspricht. Erving Goffman ist später noch viel weiter in genau diese Richtung gegangen: Menschen nutzen die kulturellen Vorgaben oft höchst geschickt und in strategischer Absicht, nämlich als Hinweise für das jeweils angemessene Tun, für den besten Weg zur Erhaltung eines positiven Selbstbildes und zur absichtsvollen und für sie möglichst zuträglichen „Definition" der Situation angesichts dessen, was gerade symbolisch oder gestisch „angesagt" erscheint. Alfred Schütz schließlich hat gezeigt, wie „ökonomisch" die Menschen mit einem ganz besonders knappen Gut, dem der Aufmerksamkeit nämlich, umgehen und wie geschickt sie dabei Routinen und Relevanzstrukturen, die „Kultur" ihrer alltäglichen Lebenswelt also, nutzen. Und von Harold Garfinkel kann man vor allem lernen, wie brüchig die oft so fest erscheinenden kulturellen Konstruktionen sind – und wie findig die Menschen darin sind, sich gleich wieder ein festes Dach der Orientierung zu bauen, damit sie in ihren Alltagsgeschäften alsbald ungestört weitermachen können (vgl. dazu u.a. schon Kapitel 8 in Band 5, „Institutionen", dieser „Speziellen Grundlagen", sowie noch die Kapitel 2 bis 4 unten in diesem Band).

Soziale Konstitution

Wie immer man aber die Konzepte von Sinn und Kultur theoretisch einordnen mag: Die damit in Verbindung gebrachten Vorgänge lassen sich deutlich beschreiben. Zwei Prozesse sind theoretisch auseinander zu halten: Die kulturelle „Rahmung" einer *momentanen* Situation durch einen *individuellen* Akteur und den „interaktiven" Prozeß einer *kollektiven* „Definition" der Situation. Ersteres wird im Folgenden als *Orientierung* (bzw. als Framing) bezeichnet, letzteres als *soziale Konstitution* (vgl. dazu aber auch schon Kapitel 5 in Band 1, „Situationslogik und Handeln", dieser „Speziellen Grundlagen"ausführlich). Die Orientierung legt fest, mit welchem „Blick" die Akteure eine Situation sehen und worum es ihnen zuallererst geht. Beispielsweise wird

---

[8] Siehe dazu auch: Eric H. Rambo, Interests and Meaningful Purposes: Conceiving Rational Choice as Cultural Theory, in: Rationality and Society, 11, 1999, S. 317-342.

darüber bestimmt, um welches Oberziel, um welchen Code also, sich das Geschehen jeweils dreht, um die Wahrheit in der Wissenschaft etwa oder um die Wählerstimmen in der Politik, ob die Akteure egoistisch oder altruistisch handeln (sollen) oder wie viel sie jeweils nachdenken und reflektieren (müssen). An dieser Stelle verbindet sich das Konzept der Kultur bzw. des Sinns systematisch mit dem Konzept der sozialen Produktionsfunktionen und erhält damit eine materielle und institutionelle Fundierung (vgl. dazu auch schon Kapitel 3 in Band 1, „Situationslogik und Handeln", dieser „Speziellen Grundlagen" ausführlich). Das an einem kulturellen Bezugsrahmen orientierte Handeln hat für die Akteure dann sofort auch wieder „symbolische" Wirkungen und steuert deren momentane Orientierungen. Wenn man es denn so ausdrükken will: Es ist ein Prozeß der kollektiven Festlegung und Verbreitung kultureller Orientierungen, der oben genannte Vorgang der sozialen Konstitution von Sinn und Kultur also. Es ist die kollektive „Konstruktion" der gedanklichen Modelle, die die Kultur ausmachen und das soziale Geschehen mit Sinn versehen.

Das Zusammenspiel von materiellen Opportunitäten, institutionellen Regeln und kulturellen Bezugsrahmen

Ein einmal aktivierter Bezugsrahmen kann alle „rationalen" Überlegungen über gewisse Folgen des Handelns komplett außer Kraft setzen. Das Handeln unter einem Bezugsrahmen ist *nicht* zwingend in einem irgendwie „kalkulierenden" Sinne „erfolgsorientiert", sondern folgt oft ganz spontan und automatisch dem spezifischen Code des Bezugsrahmens. Kultur ist zwar sicher *nicht* bloß belangloser „Überbau". Sie ist aber auch nicht alles, was wichtig ist. Keine Kultur gedanklicher Modelle kann die objektiven Widerständigkeiten und Knappheiten aus der Welt schaffen. Und kein spezifischer Sinn eines Bezugsrahmens kann die grundlegende Orientierung des menschlichen Handelns völlig überstrahlen: die effiziente Produktion des Nutzens und die Reproduktion des Alltags. Wichtig bleibt daher, daß bei der Erklärung des Handelns in Situationen und dessen Folgen alle *drei* Elemente der Situation – materielle Opportunitäten und Knappheiten, institutionelle Regeln *und* kulturelle Bezugsrahmen – jeweils *gleichzeitig* berücksichtigt werden. Kurz: Jeder Sinn hat seine Grenzen, und das im mehrfachen Sinn sogar. Und auch die (materiellen und institutionellen) Grenzen schaffen zuweilen einen ganz besonderen Sinn, den Sinn einer festen Orientierung an gewissen Oberzielen und Maximen, oft noch fester und nachhaltiger als das irgendeine kulturelle Vorstellung leisten könnte. Zur Einstimmung auf diese Probleme, um die es in diesem, die „So-

ziologie" abschließenden Band 6, „Sinn und Kultur", dieser „Speziellen Grundlagen" geht, seien einige Beispiele dazu, nicht nur aus der soziologischen Literatur, geschildert.

Fall 1:
Einstweilen wird es Mittag

In einer der mit Recht berühmtesten Studien der Soziologie haben Marie Jahoda, Hans Zeisel und Paul F. Lazarsfeld zu Beginn der 30er Jahre in dem Dörfchen Marienthal in Niederösterreich untersucht, welche Folgen die erzwungene Arbeitslosigkeit für die Menschen und das soziale Leben einer Gemeinde hat.[9] In Marienthal gab es eine Tuchfabrik, die das wirtschaftliche Leben des Ortes weitgehend bestimmte. Sie wurde als Folge auch der Weltwirtschaftskrise im Sommer 1929 geschlossen. Schon bald nach der Stillegung der Fabrik änderte sich im Ort – ganz abgesehen von den wirtschaftlichen Dingen – viel: Das Vereinsleben brach zusammen, die politischen Parteien verzeichneten einen beträchtlichen Rückgang ihres Mitgliederbestandes, und nicht nur das Bibliotheksbuch der Marienthaler Arbeiterbibliothek zeugte vom „Einschrumpfen der Lebensäußerungen" (ebd., S. 57) insgesamt. Besondere Folgen zeigten sich im Umgang mit der Zeit. Hier einige Auszüge aus dem Kapitel „Die Zeit" aus der Studie (Jahoda, Zeisel und Lazarsfeld 1975, S. 83-92; die engzeiligen Passagen im Text sind Zitate aus diesem Kapitel).

Viele Stunden stehen die Männer auf der Straße herum, einzeln oder in kleinen Gruppen; sie lehnen an der Hauswand, am Brückengeländer. Wenn ein Wagen durch den Ort fährt, drehen sie den Kopf ein wenig; mancher raucht eine Pfeife. Langsame Gespräche werden geführt, für die man unbegrenzt Zeit hat. Nichts mehr muß schnell geschehen, die Menschen haben verlernt, sich zu beeilen.

...

Doppelt verläuft die Zeit in Marienthal, anders den Frauen und anders den Männern. Für die letzteren hat die Stundeneinteilung längst ihren Sinn verloren. Aufstehen – Mittagessen – Schlafengehen sind die Orientierungspunkte im Tag, die übriggeblieben sind. Zwischendurch vergeht die Zeit, ohne daß man recht weiß, was geschehen ist. Die Zeitverwendungsbogen zeigen das drastisch. Ein 33jähriger Arbeitsloser schreibt:

6-½7 stehe ich auf,
7-8 wecke ich die Buben auf, da sie in die Schule gehen müssen,
8-9 wenn sie fort sind, gehe ich in den Schuppen, bringe Holz und Wasser herauf,

---

[9] Marie Jahoda, Paul F. Lazarsfeld und Hans Zeisel, Die Arbeitslosen von Marienthal. Ein soziographischer Versuch über die Wirkungen langandauernder Arbeitslosigkeit. Mit einem Anhang zur Geschichte der Soziographie, Frankfurt/M. 1975 (zuerst: 1933).

9-10 wenn ich hinaufkomme, fragt mich immer meine Frau, was sie kochen soll; um dieser Frage zu entgehen, gehe ich in die Au,
10-11 einstweilen wird es Mittag,
11-12 (leer)
12-13 1 Uhr wird gegessen, da die Kinder erst aus der Schule kommen,
13-14 nach dem Essen wird die Zeitung durchgesehen,
14-15 bin ich hinunter gegangen,
15-16 zum Treer (Name des Kaufmanns, HE) gegangen,
16-17 beim Baumfällen im Park zugeschaut, schade um den Park,
17-18 nach Hause gegangen,
18-19 dann nachtmahlten wir, Nudeln in Grieß geröstet,
19-20 schlafen gehen.

Das Aufwecken der Kinder hat gewiß keine volle Stunde in Anspruch genommen. Der Kaufmann Treer (15-16) ist 3 Minuten vom Wohnort dieses Arbeiters entfernt, und der Weg vom Park nach Hause, den er zwischen 17-18 zurücklegt, ist 300 Schritte lang. Was ist also in der fehlenden Zeit geschehen? Und so wie dieser Bogen sind alle ausgefüllt.

Die Frauen, die fast alle vorher auch in der Fabrik beschäftigt waren und dabei nur mit größter Mühe Haushalt und Beruf miteinander verbinden konnten, sind auch arbeitslos geworden. Über den Verlauf von deren „Zeit" wird das Folgende berichtet:

Das alles gilt aber nur für die Männer, denn die Frauen sind nur verdienstlos, nicht arbeitslos im strengsten Wortsinn geworden. Sie haben den Haushalt zu führen, der ihren Tag ausfüllt. Ihre Arbeit ist in einem festen Sinnzusammenhang, mit vielen Orientierungspunkten, Funktionen und Verpflichtungen zur Regelmäßigkeit. Wie anders der Tag der Frauen verläuft als der der Männer, zeigt folgende Übersicht über die Hauptbeschäftigung von 100 Frauen:

	Vormittag	Nachmittag
Haushalt	74	42
Wäsche	10	8
Kinderpflege	6	12
Kleine Haushaltsbeschäftigungen (Nähen, Kinder) und Nichtstun	9	38
	100	100

Der typische Zeitverwendungsbogen einer Frau sieht so aus:

6-7 ankleiden, einheizen, Frühstück herrichten,
7-8 waschen, frisieren, Kinder ankleiden und zur Schule begleiten,
8-9 Geschirr abwaschen und einkaufen gehen,
9-10 Zimmer aufräumen,
10-11 Kochen herrichten,
11-12 fertig kochen und essen,
12-13 Geschirr abwaschen, Küche zusammenräumen,
13-14 Kinder in das Heim begleiten,
14-15 stopfen und nähen,

15-16 stopfen und nähen,
16-17 stopfen und nähen,
17-18 Kinder abholen,
18-19 Nachtmahl essen,
19-20 Kinder auskleiden und waschen und schlafen legen,
20-21 nähen,
21-22 nähen,
22-23 schlafen gehen.

So ist der Tag für die Frauen von Arbeit erfüllt: Sie kochen und scheuern, sie flicken und versorgen die Kinder, sie rechnen und überlegen und haben nur wenig Muße neben ihrer Hausarbeit, die in dieser Zeit eingeschränkter Unterhaltsmittel doppelt schwierig ist. Man vergleiche damit die oben angeführte Tabelle für die Männer.

Die Männer in Marienthal *haben* also viel Zeit – und können sie nicht einhalten. Nicht nur eine Frau beklagt sich dann auch so:

Wir haben jetzt regelmäßig Krach beim Mittagessen, weil mein Mann nie pünktlich da sein kann, obwohl er doch früher die Uhr selbst war.

Was des Abends geschah, wo die Männer schon gegen sieben ins Bett gehen, die Frauen aber noch bis elf beim Nähen sitzen, wird nicht weiter berichtet. Man kann es sich aber leicht vorstellen.

Fall 2:
Die Zufriedenheit der Nigerianer

Geld alleine macht nicht glücklich, das ist gewiß. Aber wenn es fehlt, ist das auch kein Grund zum Jubeln. In einer Untersuchung des American Institute of Public Opinion Poll aus dem Jahre 1970 fand sich der folgende, nicht unplausible Zusammenhang zwischen dem Einkommen und der Zufriedenheit (Tabelle 0.1):[10]

[10] Vgl. Robert H. Frank, Choosing the Right Pond. Human Behavior and the Quest for Status, New York und Oxford 1985, S. 26ff. Die Daten entstammen: Richard A. Easterlin, Does Economic Growth Improve the Human Lot? Some Empirical Evidence, in: Paul A. David und Melvin W. Reder (Hrsg.), Nations and Households in Economic Growth. Essays in Honor of Moses Abramovits, New York und London, 1974, S. 100 ff.

Tabelle 0.1: Der Zusammenhang zwischen Einkommen und Zufriedenheit in den USA im Jahre 1970

Einkommen (in 1000$)	Zufriedenheit (Anteil „very happy")
15+	56
10-15	49
7-10	47
5-7	38
3-5	33
unter3	29

Es sieht also in der Tat so aus, als ob das Einkommen das Glück beeinflußt. Zwischen 1946 und 1970 war das Pro-Kopf-Einkommen in den USA nicht unbeträchtlich gestiegen: von 2500 $ auf 3850 $. Die Zufriedenheiten insgesamt änderten sich in dieser Zeit, glaubt man den regelmäßig veröffentlichten Umfragedaten, wie folgt (Tabelle 0.2):

Tabelle 0.2: Die Veränderung der Zufriedenheit in den USA zwischen 1946 und 1970

Jahr	Zufriedenheit (Anteil „very happy")
1946	39
1947	42
1948	43
1952	47
1956	52
1957	53
1963	47
1966	49
1970	43

Und was sieht man: Die Zufriedenheit folgt nun keineswegs der Höhe des Einkommens. Es scheint also, wenn genügend Zeit verstreicht, eine Art von

Anpassung an die stetig verbesserte Situation derart zu geben, daß das Anspruchsniveau schrittweise mit dem Wohlstand ansteigt und somit die Zufriedenheit auf einem konstanten Niveau verbleibt (vgl. dazu auch schon Abschnitt 3.3 in Band 5, „Institutionen", dieser „Speziellen Grundlagen").

Noch erheblichere Unterschiede im Einkommen als im Zeitvergleich für die USA lassen sich im Vergleich zwischen den westlichen Industriegesellschaften und den Ländern der Dritten Welt beobachten. So betrug beispielsweise das Bruttosozialprodukt pro Kopf der Bevölkerung im Jahre 1973 in Nigeria nur etwa 130 $, in West-Deutschland jedoch ca. 1800 $ und in den USA ca. 2800 $ im Monat. Die Einschätzungen der persönlichen Zufriedenheit verteilten sich aber so (Abbildung 0.1):

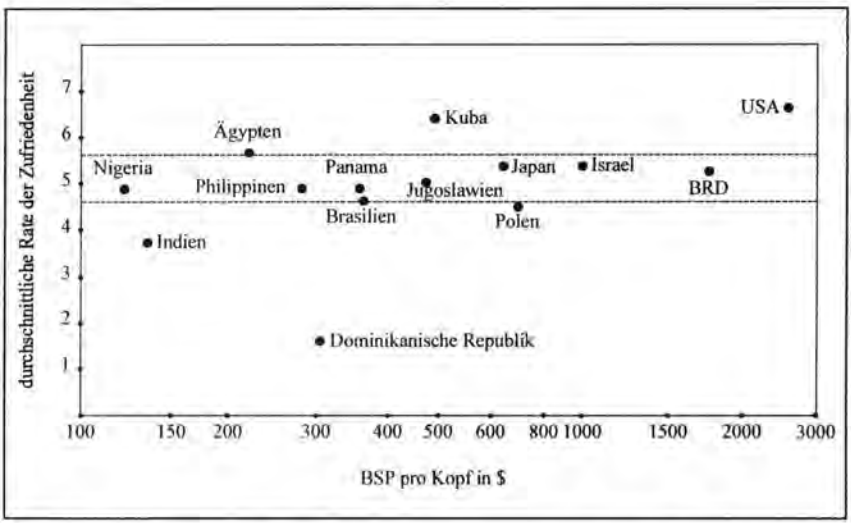

Abb. 0.1: Der Zusammenhang von ökonomischer Situation und Zufriedenheit im internationalen Vergleich

Und wieder stellen wir fest: Im Vergleich zwischen (räumlich und kulturell) weiter entfernten Kontexten verschwindet die Kovariation von Einkommen und Glück: Die Nigerianer sind mit ihrem 130 $ pro Monat offenbar genauso glücklich wie die (West-)Deutschen mit fast 14 mal so viel. Sie haben wohl einen anderen Bezugsrahmen, an dem sie ihre Zufriedenheit messen, als die Bürger in den materiell wohlhabenderen Gesellschaften.

Fall 3:
Der anomische Selbstmord

In seiner Studie über den „Selbstmord" kommt Emile Durkheim einem im Vergleich zum Beispiel gerade eben noch seltsameren empirischen Zusammenhang auf die Spur:[1] Er stellt fest, daß die Selbstmorde nicht nur, wie zu erwarten, in den Zeiten der wirtschaftlichen Krise zunehmen, sondern, fast mehr noch, in Perioden und Ländern des wirtschaftlichen Aufschwungs und Wohlstands. Das wird beispielsweise in der folgenden Aufstellung deutlich. Sie setzt die Selbstmordrate in verschiedenen Departements Frankreichs zwischen 1878 und 1887 mit dem Anteil der Personen dort in Beziehung, die nicht arbeiten müssen, sondern nur von ihren Zinsen leben können (vgl. Tabelle 0.3, etwas modifiziert nach Durkheim 1973, S. 278).

Tabelle 0.3: Zusammenhang von Selbstmordraten und Anteil der Couponschneider an der Bevölkerung

Selbstmorde pro 100.000 Einwohner	Zahl der betrachteten Departements	Mittelwert der Personen, die von ihren Zinsen leben, pro 100.000 Einwohner
43-48	5	127
31-38	6	73
24-30	6	69
18-23	15	59
13-17	18	49
8-12	26	49
7-13	10	42

Durkheim hat diesen empirischen Zusammenhang kausal gedeutet: Reichtum erzeuge eine höhere Neigung zum Selbstmord und die Armut sei ein wirksamer Schutzwall dagegen (ebd., S. 278): Die weitaus niedrigsten Selbstmordraten haben in seiner Aufstellung die ärmsten Länder Europas – Irland, Kalabrien, Spanien und die ärmsten Provinzen in Frankreich (vgl. die Aufstellung der geographischen Verteilung ebd., S. 511). Durkheims Erklärung ist einfach und klingt uns inzwischen wohlvertraut (etwa aus Abschnitt 1.2 von Band 5,

[1] Emile Durkheim, Der Selbstmord, Neuwied und Berlin 1973, Kapitel 4, S. 242-272.

„Institutionen", dieser „Speziellen Grundlagen" über die Funktion von Institutionen): Menschen sind – anders als die genetisch-biologisch festgelegten Tiere – ohne eine gesellschaftliche Stütze *nicht* in der Lage, Ordnung in ihre subjektive Befindlichkeit zu bringen. Insbesondere können Menschen nicht aus sich heraus festlegen, welches ihre Ziele sind und mit welchem Grad an Bedürfnisbefriedigung es ihnen genug ist:

„Die unterschiedlichen Grenzen, von denen wir gesprochen haben und die für die einzelnen erforderlich sind, können also nicht mit seiner Natur gesetzt sein. ... . Wenn aber von draußen keine mäßigenden Wirkungen zu uns durchdringen, dann kann sie nur eine Quelle von Qualen sein. Denn unbegrenzte Wünsche sind ex definitione nicht zu befriedigen; ... . Es ist also nichts da, was sie beschwichtigen könnte. Ein unstillbarer Durst ist ein immerwährendes Strafgericht." (Ebd., S. 281)

Zum Glück gibt es die nötigen Grenzen normalerweise. Das können Grenzen der materiellen Not, aber auch definierende Regeln und kollektive „Meinungen" sein, die in einer gesellschaftlichen Gruppe festlegen, welche Ziele als erreichbar und erlaubt und welche als unerreichbar und verboten gelten:

„Unter dem Druck dieser Meinungen macht sich jeder in seiner Lebenssphäre ein ungefähres Bild davon, wie weit sein Ehrgeiz gehen kann, und er trachtet nach nichts, was darüber hinausgeht. ... . Damit sind seinen Begierden Ziel und Grenze gesetzt. ... . Das Gleichgewicht seines Glückes ist stabil, weil es begrenzt ist, und einige Enttäuschungen können es nicht erschüttern." (Ebd., S. 284f.)

Jede nachhaltige Veränderung bedroht dieses Gleichgewicht, sicher auch eine drastische Verschlechterung der Lage. Aber

„ ... die Dinge liegen gar nicht anders, wenn die Krise durch ein plötzliches *Anwachsen* von Macht und Reichtum entsteht." (Ebd., S. 288; Hervorhebung nicht im Original)

In Zeiten des wirtschaftlichen Aufbruchs und bei Personen, denen keine materiellen Schranken gesetzt sind, brechen die Grenzen der Mäßigung also bald auf. Nun werden die Wünsche uferlos, und das Streben unbegrenzt. Es ist mit keinem denkbaren Ergebnis zufrieden zu stellen:

„Man weiß nicht mehr, was möglich ist und was nicht, was noch und was nicht mehr angemessen erscheint, welche Ansprüche und Erwartungen erlaubt sind und welche über das Maß hinausgehen. Es gibt dann nichts mehr, worauf man *nicht* Anspruch erhebt." (Ebd., Hervorhebung nicht im Original)

Durkheim nennt die Form des Selbstmordes, die er auf diese Maßlosigkeit zurückführt, den *anomischen* Selbstmord (ebd., S. 296) – den Typ eines Selbstmordes, der auf einer Störung des gesellschaftlichen Gleichgewichts beruht und die Menschen in Anomie und Orientierungslosigkeit mit ihren Wünschen und Möglichkeiten alleine läßt.

Den anomischen Selbstmord unterscheidet Durkheim dann bekanntlich noch vom egoistischen Selbstmord, der aus der sozialen Isolation der Menschen entsteht, und vom altruistischen Selbstmord, der nichts anderes ist als ein Selbstopfer für das Wohl einer Gemeinschaft (Durkheim 1973, S. 162ff., S. 242ff.). Bestimmte Berufsgruppen seien – so Durkheim – für den anomischen Selbstmord besonders anfällig: der Handel und die Industrie, auch die freien Berufe, deutlich weniger jedoch die Landwirtschaft. Aber auch das Junggesellendasein ist unter diesem Gesichtspunkt nicht ohne Gefahr. Der getreue Ehegatte fühlt sich, weil er nicht anders kann, in einem kommoden, wenngleich etwas engen Gleichgewicht der Gefühle:

„Seine Freuden sind zwar beschränkt, aber auch garantiert, und diese Gewißheit konsolidiert seine geistige Grundhaltung." (Ebd., S. 311)

Ganz anders der Junggeselle:

„Da er frei jede Bindung eingehen kann, die ihm gefällt, will er alles haben und nichts befriedigt ihn. ... . Sobald man von nichts in Grenzen gehalten wird, kann man selbst keine Grenzen einhalten. Über das Vergnügen hinaus, das man erlebt hat, stellt man sich weitere vor und will sie haben. Wenn man fast den ganzen Bereich der Möglichkeiten ausgekostet hat, träumt man vom Unmöglichen; man hat Verlangen nach etwas, das es nicht gibt. ... . Fortlaufend tauchen neue Hoffnungen auf, die dann enttäuscht werden und ein Gefühl des Überdrusses und der Ernüchterung zurücklassen. Wie könnte die Begierde denn je ein festes Ziel finden, wenn sie nicht sicher ist, das zu behalten, was sie anzieht? ... . Die Ungewißheit über die Zukunft, die mit seiner eigenen Entschlußlosigkeit verbunden ist, verurteilt ihn zu einer nicht endenden Geschäftigkeit. Das alles zusammen schafft einen Zustand von Unruhe, Erregung und Unzufriedenheit, durch den die Möglichkeit eines Selbstmordes realer wird." (Ebd., S. 311 f.)

Merkt Euch das, Raver, bevor Ihr demnächst wieder zur Love Parade nach Berlin aufbrecht!

Fall 4:
Die Macht der Worte (I)

Das vierte Beispiel haben wir bereits in den Abschnitten 7.2 und 8.3 von Band 1, „Situationslogik und Handeln", dieser „Speziellen Grundlagen" behandelt. Es ist das bekannte „Framing"-Experiment von Amos Tversky und Daniel Kahneman.[12] Wenn von „Bezugsrahmen" die Rede ist, *muß* es erwähnt werden. Kein anderes empirische Ergebnis hat die Ökonomen derart beeindruckt

[12] Amos Tversky und Daniel Kahneman, The Framing of Decisions and the Psychology of Choice, in: Science, 211, 1981, S. 453-458.

und manche von ihnen auch davon überzeugt, daß die Opportunitäten, Nutzen und Kosten und die statistischen Erwartungen eben nicht alles sind, wenn es gilt, das Handeln der Menschen zu erklären.

Zur Erinnerung: Es ging darum, ein Programm gegen eine drohende Grippeepidemie zu empfehlen. Die objektive Wirksamkeit war bei beiden Programmen exakt die gleiche. Sie unterschieden sich aber darin, ob die Wirkung entweder mit Sicherheit oder mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit auftrat. Die Aufgabe wurde nun in zwei verschiedenen *sprachlichen* Formen dargeboten. Eigentlich hätte dies auf die Entscheidung keine Auswirkung haben dürfen, weil die „objektiven" Folgen ja jeweils gleich waren. Das Ergebnis war aber eindeutig: War von „retten" die Rede, dann wurde mit großer Mehrheit das sichere Programm empfohlen; hieß es in der Vorgabe dagegen, daß Menschen „sterben" würden, dann bevorzugten die meisten das riskante Programm. Anders gesagt: Die sprachliche Rahmung bestimmte die Entscheidung – und eben nicht die objektiven Auszahlungen in Form des Erwartungswertes von Überlebenden.

Noch immer wird weithin darüber gerätselt, warum die sprachliche Rahmung der Entscheidungsaufgabe diese deutliche Wirkung hatte. Eine Erklärung dafür haben wir in Abschnitt 8.3 von Band 1, „Situationslogik und Handeln", dieser „Speziellen Grundlagen" schon gegeben. Sie ließ von dem sprachlichen Effekt der Rahmung nicht viel mehr übrig. Lesen Sie das am besten selbst noch einmal nach! Es geht also manchmal auch ohne den Bezug auf das Konzept des Bezugsrahmens.

Ein anderes Ergebnis der Experimente ist dagegen bis heute nicht geklärt: Meist wird – auch wenn von „retten" die Rede ist – die riskante Alternative mit Mehrheit bevorzugt, und diese Mehrheit wächst dann noch, wenn das Wort „sterben" fällt. Eine Vermutung zur Erklärung dieser Schiefverteilung zugunsten des riskanten Programms ist die, daß mit der Aufgabe insgesamt weit verbreitete Normen aktiviert werden: Wenn es um Menschenleben geht, will niemand den Herrn über Leben und Tod spielen. Jeder soll, so denken offenbar jedenfalls Studenten, eine faire „zufällige" Chance haben, wenn es denn schon um Leben und Tod geht, und eben nicht schon von vornherein verdammt oder erwählt sein. Und das besonders dann, wenn man ja selbst unter Umständen betroffen sein könnte und die Entscheidung über das Programm doch vor einem sehr dichten Schleier der Ungewißheit zu treffen hätte, angesichts dessen man nie wissen kann, auf welcher Seite man sich befindet.

Studenten höheren Semesters und solche, die Statistik und Entscheidungstheorie gehört haben, fallen übrigens normalerweise auf das sprachliche Framing und auf die normative Gewichtung der Alternativen nicht herein – trotz aller Normen der Fairneß, die auch sie wohl teilen.[13]

---

[13] Vgl. dazu ausführlich Volker Stocké, Form oder Inhalt? Die unterschiedlichen Ursachen für Framing-Effekte. Eine theoretische und empirische Untersuchung der Einflüsse der Informationsverarbeitung am Beispiel des „Asian Disease Problem", München 2001.

Fall 5:
Die Macht der Worte (II)

Hitler hatte zahllose willige Helfer bei seinen Verbrechen an den Juden, aber es gab weitaus mehr, die nicht unmittelbar beteiligt waren, wohl aber ahnten, was geschah, gleichwohl weggesehen und das Ungeheuerliche verdrängt haben. Was hätte man auch tun können? – so fragte man sich und andere später beschwichtigend. Das galt selbst, wie man verstehen kann, für die Bevölkerung in den von den Deutschen besetzten Gebieten. Immerhin aber wird auch von einer ganzen Reihe von Menschen berichtet, die, obwohl sie wohl wußten, was auf dem Spiele stand, Juden vor dem sicheren Tod gerettet haben. Einem davon, Oskar Schindler, hat Steven Spielberg ein filmisches Denkmal gesetzt. Der hatte aber, wie durchaus bekannt war, auch ganz handfeste Gründe für seine Heldentat: Er brauchte die Juden für seine Fabrik, und die stellte kriegswichtige Dinge her – und das haben die Nazis, die mit Schindler sozusagen kollaborierten, vielleicht auch wieder gewußt und stillschweigend berücksichtigt.

Der Fall Schindler mit seinen unverkennbar auch „ökonomischen" Motiven war ohne Zweifel eine Ausnahme unter den Ausnahmefällen jener Zeit, daß Juden überhaupt gerettet wurden. Aber was waren dann die Gründe für jenen durchaus lebensgefährlichen und (auch daher) nicht allzu verbreiteten Altruismus der Bevölkerung der besetzten Gebiete? Die – raren – Untersuchungen zu dem Thema hinterlassen eine gewisse Ratlosigkeit: Es gibt anscheinend keine systematisch benennbaren „Faktoren", wie etwa: Bildung, bestimmte Werte, Möglichkeiten, etwa die Verfügbarkeit eines Verstecks, oder gewisse Persönlichkeitsstrukturen, die schlüssig erklären können, warum der eine einen Juden gerettet hat und der andere nicht. Das schlechte Gewissen oder eine bestimmte moralische Vorstellung waren es, folgt man diesen Studien, wohl auch nicht. Das Helfen – auch unter großer Gefahr – scheint vielmehr die Folge einer höchst „persönlichen" und „individuellen" Ansprache gewesen zu sein. Die Ukrainerin Jean Kowalyk Berger, die in einem Dorf nahe an einem deutschen Arbeitslager mit Juden lebte und einen davon versteckt hat, drückte es so aus:

„When I saw people being molested, my religious heart whispered to me, ‚Do not kill. Love others as you love yourself'."[14]

---

[14] Gay Block und Malka Drucker, Rescuers: Protraits of Moral Courage in the Holocaust, New York 1992, S. 237.

Aber das alleine reichte *nicht*. Erst als ein jüdischer Arzt, den sie kannte, eines Nachts bei ihr anklopfte und dringend um Hilfe bettelte, konnte sie die Schwelle überwinden. Und sie half dann wirklich. Als das einmal geschehen war, wurde die Sache für andere leichter, und es entstand so etwas wie ein Schneeball-Effekt des Helfens in der ganzen Nachbarschaft, nachdem sie damit begonnen hatte.

Das war ein Einzelfall, und die meisten Studien zu dem Thema sind derartige „narrative" Einzelfallstudien gewesen. Federico Varese und Meir Yaish haben diesen Vorgang neuerdings jedoch auf der Grundlage einer soliden Datenbasis untersucht.[15] Verglichen wurde ein Sample von „rescuers", identifiziert vor allem aus der Yad Vashem-Liste der „Gerechten der Welt", und eine Kontrollgruppe von „non-rescuers", (nicht-deutsche) Personen in den von den Nazis besetzten Gebieten, die nicht an Rettungsaktionen beteiligt waren (vgl. zu den technischen Einzelheiten der Stichprobenbestimmung: Varese und Yaish 2000, S. 313ff.). Erfaßt waren, außer dem „Verhalten", eine Reihe von unabhängigen Variablen: Alter, Bildung, Religiosität, Geschlecht, ökonomische Situation, die Wohnsituation, einschließlich der Verfügbarkeit von Versteckmöglichkeiten, die Wohnortgröße, Anzahl von jüdischen und nichtjüdischen Nachbarn und die Zugehörigkeit zum Widerstand gegen die Nazis, wie etwa die Resistance. Erhoben worden ist aber auch, ob sie von jemandem um Hilfe *persönlich* gefragt wurden. Schon in der bivariaten Betrachtung zeigt sich ein deutliches Ergebnis (Tabelle 0.4):

Tabelle 0.4: Rettungsverhalten und persönliche Ansprache

	Ansprache		
Rettung	Ja	Nein	
Ja	237 (96.0%)	122 (60.1%)	359
Nein	10 (4.0%)	81 (39.9%)	203
n.N	247 (100%)	203 (100%)	450

[14] Federico Varese und Mair Yaish, The Importance of Being Asked: The Rescue of Jews in Nazi Europe, in: Rationality and Society, 12, 2000, S. 307-334.

Das ist ein beachtlicher Zusammenhang: Zwar halfen immerhin knapp 40% auch ohne persönliche Ansprache, aber von denjenigen, die gefragt wurden, haben sich nur 4% (!) verweigert. Die multivariate Analyse bestätigt diesen Zusammenhang dann in beeindruckender Weise (vgl. Tabelle = 0.5):

Tabelle 0.5: Faktoren des Rettungshandelns (logistische Regression)

Unabhängige Variablen	Modell 1	Modell 2
Alter (im Jahr 1940)	0.078**	0.109**
Geschlecht	-0.959**	-1.890**
Höhere Bildung	-0.196	0.229
Religiosität	0.468**	0.501*
Viele Nachbarn	-0.890	-1.153
Keller im Haus	-0.723	-0.061
Zimmerzahl	0.295	0.261
Stadt	-1.087	-0.979
Widerstand	10.203	11.378
Ansprache		2.847**

Das Modell 1 enthält die genannten Faktoren – ohne den der persönlichen Ansprache, das Modell 2 dann auch die persönliche Ansprache. Das Ergebnis ist eindeutig:[16] Es ist vor allem die *persönliche* Kommunikation, die die Schwelle überwinden hilft. Zwar spielen auch das Alter und das Geschlecht eine Rolle: Ältere und Frauen helfen eher. Und auch die Anzahl der Zimmer als räumliche Bedingung des Helfens ist wichtig. Aber alles andere, auch die Zugehörigkeit zum Widerstand, ist – buchstäblich wie statistisch – nicht-signifikant. „Signifikant" ist insbesondere die sprachliche Geste, die – wie auch immer – dazu beiträgt, daß alle Bedenken in den Hintergrund treten. Sie erhöht die Bereitschaft zur Hilfe um das 17-fache (exp(2.847)=17.235).

Der Effekt der Religiösität ist im übrigen etwas unerwartet. Der Koeffizient ist in beiden Fällen positiv, und man sollte annehmen, daß eine höhere Religiösität zu einem höheren Altruismus führt, wie das das Beispiel von Jean

[16] Die Koeffizienten geben, vereinfacht gesagt, die Änderungen der Wahrscheinlichkeit einer Rettungshandlung wieder. Die Sternchen bezeichnen die statistisch signifikanten Ergebnisse.

Kowalyk Berger ja auch zu belegen scheint. Das Gegenteil ist der Fall: In der Studie ist die höchste Religiosität mit 1 und die niedrigste mit 4 kodiert. Es gibt also einen *negativen* Einfluß der Religiosität auf das Rettungshandeln den Juden gegenüber. Varese und Yaish kommentieren das so:

„A plausible explanation for this negative effect is that a very religious person might be more receptive to anti-Semitism." (Varese und Yaish 2000, S. 320)

Es kommt also, wie man sieht, auch auf den *Inhalt* an, den eine Moral verkörpert.

Fall 6:
Hi, Ray!

Der amerikanische Sozialpsychologe Harold Garfinkel, auf den wir schon in Abschnitt 8.2 von Band 5, „Institutionen", dieser „Speziellen Grundlagen" mit der netten Geschichte vom Professor als Kellner gestoßen waren, hat eine ganze Serie von Experimenten durchgeführt, in denen er es mit ganz einfachen Mitteln schaffte, in kürzester Zeit für Erstaunen, Verwirrung und – oft genug – großen Ärger zu sorgen. Eines dieser Experimente ging folgendermaßen: Eine Versuchsperson S trifft einen von Garfinkel instruierten Bekannten E. S beginnt die Begegnung mit einer der üblichen Floskeln. Darauf reagiert E nicht eigentlich unhöflich, unverständlich oder falsch, aber irgendwie höchst sonderbar. Das Gespräch verlief so:[17]

(S) Hi, Ray. How is your girl friend feeling?
(E) What do you mean, ‚How is your girl friend feeling?' Do you mean physical or mental?
(S) I mean how is she feeling? What's the matter with you? (He looked peeved.)
(E) Nothing. Just explain a little clearer what do you mean?
(S) Skip it. How are your Med School applications coming?
(E) What do you mean, ‚How are they?'
(S) You know what I mean.
(E) I really don't.
(S) What's the matter with you? Are you sick?

Der weitere Fortgang des Gesprächs ist nicht überliefert. Es gehört aber nicht viel Phantasie dazu, sich vorzustellen, was geschah. Jedenfalls reagieren in *allen* von Garfinkel durchgeführten Experimenten ähnlicher Art die Opfer auf eine ähnliche Weise wie hier: Sie sind irritiert, können es nicht glauben und halten den anderen – und schließlich auch sich selbst – für etwas verrückt.

[17] Harold Garfinkel, Studies on the Routine Grounds of Everyday Activities, in: Harold Garfinkel, Studies in Ethnomethodology, Englewood Cliffs, N.J., 1967a, S. 42f.

Alle sind sie froh, wenn der Spuk vorbei ist. Manche sind so erschüttert, daß sie sich auch Tage danach noch nicht beruhigen können. Und einige sind so erbost, daß sie sich gegen weitere Belästigungen dieser Art massiv zur Wehr setzen. Besonders aus Familien, in denen Studenten im Auftrag von Garfinkel ähnliche Experimente mit ihren Eltern versuchten, wird diese Reaktion berichtet. Lassen Sie es also besser!

Fall 7:
Jenningers Rede

Am 10. November 1988 hat der damalige Bundestagspräsident Philipp Jenninger eine denkwürdige Rede zum 50. Jahrestag der sog. Reichskristallnacht gehalten. Das Bild ging um die Welt: Die Schauspielerin Ida Ehre, die gerade vorher die „Todesfuge" von Paul Celan rezitiert hatte, sitzt zusammengesunken und, wie es scheint, auf das höchste bedrückt auf der Bundesratsbank neben dem tapfer dahinredenden Jenninger.

Was war geschehen? Jenninger war dabei, eine Rede zu halten, in der viele Dinge enthalten waren, die ohne Zweifel dem puren Inhalt nach richtig waren, wie etwa der berauschende Eindruck, den die Deutschen ganz offensichtlich von den innen- und außenpolitischen Erfolgen Hitlers während der ersten Jahre der Naziherrschaft hatten. Sebastian Haffner und Joachim Fest haben das vorher ganz ähnlich beschrieben und bewertet, ohne daß sich jemand sonderlich aufgeregt hätte. Aber die gesprochene Rede Jenningers „paßte" irgendwie nicht zum Anlaß und zum erwarteten Stil des Zeremoniells. Der Wendepunkt war das Wort vom „Faszinosum" für die Triumphe der Nazis, das Jenninger in einem Ton aussprach, als wäre er selbst innerlich noch ganz begeistert von dieser „großen" Zeit Deutschlands. Weite andere Teile der Rede, gespickt auch mit zitierenden Vokabeln aus dem rassistischen Wortschatz der Nazis, wurden von Jenninger auch so vorgetragen, daß nicht immer deutlich war, von welcher Warte aus er sprach. Sogar die schwere Kindheit Hitlers wurde bemüht, um dessen Judenhaß zu erklären. Und alles das geschah in einem Rahmen, vor dem der Duktus und der Stil von fast allen als mindestens ungeschickt und von vielen als auf eine atemberaubende Weise unpassend angesehen wurde. Sebastian Haffner hat die Sache später besonders treffend auf den Punkt gebracht: „Wenn ein Mensch ermordet worden ist, spricht man am Grab nicht von der interessanten Persönlichkeit des Mörders." Zahlreiche Abgeordnete verließen irritiert und empört den Plenarsaal, und Phillip Jenninger trat wenig später als Bundestagspräsident zurück.

Ein Jahr später hat Ignatz Bubis, als Vorsitzender des Zentralrats der Juden in Deutschland, in der Westend-Synagoge in Frankfurt/M. eine Rede zur 51. Wiederkehr des Tages der Synagogenzerstörungen gehalten – und dabei, ganz bewußt, in weiten Teilen Passagen aus der Jenninger-Rede entnommen, unter anderem die folgende:

„Waren die Juden in früheren Zeiten für Seuchen und Katastrophen, später für wirtschaftliche Not und ‚undeutsche' Umtriebe verantwortlich gemacht worden, so sah Hitler in ihnen die Schuldigen für schlechthin alle Übel: Sie standen hinter den ‚Novemberverbrechern' des Jahres 1918, den ‚Blutsaugern' und ‚Kapitalisten', den ‚Bolschewisten' und ‚Freimaurern', den ‚Liberalen' und ‚Demokraten', den ‚Kulturschändern' und ‚Sittenverderbern', kurz, sie waren die eigentlichen Drahtzieher und Verursacher allen militärischen, politischen, wirtschaftlichen und sozialen Unglücks, das angeblich Deutschland heimgesucht hatte."[18]

Diesmal geschah nichts. Erst im November 1995 kam die Sache, eher zufällig, heraus und sorgte natürlich für großes Aufsehen. Was war geschehen? Diesmal „stimmte" offenbar der Rahmen: Niemand konnte auch nur den Hauch eines Zweifels haben, daß Ignatz Bubis die zitierte Passage nicht klammheimlich womöglich als eigene Meinung teilen würde, während das offenbar für manche Abgeordnete bei Jenninger nicht ganz so selbstverständlich gewesen ist – und der eine oder andere wohl auch klammheimlich manches daran fand, ihn in eine schwierige Situation zu bringen.

Ida Ehre ließ übrigens später verlauten, sie habe ihren Kopf vor Erschöpfung in die Hand gelegt, und sie habe von der Rede Jenningers so gut wie nichts mitbekommen. Und die FAZ feierte die entstandene Irritation, die Bubis etwas hintersinnig erzeugt hatte, ausgiebig auf eine selbst recht irritierende, letztlich aber auch wiederum kaum überraschende Weise.

Fall 8:
Tobias Schneebaum

Der amerikanische Maler Tobias Schneebaum unternahm im Jahre 1955 in Verfolgung seiner künstlerischen Interessen eine Reise in den Dschungel von Peru. Während dieser Reise verliert er mehr und mehr das Interesse an seiner Kunst. Er sah sich vielmehr immer tiefer in das eigenartige Leben der Akaramas, einem dort lebenden steinzeitähnlichen Stamm, hineingezogen. Über sei-

[18] Vgl. Deutscher Bundestag, 11. Wahlperiode, 10. November, Bonn 1988, S. 7273; Ignatz Bubis, Ansprache anläßlich der Gedenkstunde der 51. Wiederkehr der Synagogenzerstörungen 1938 in Deutschland am 09. November 1989 in der Westend-Synagoge in Frankfurt/M., S. 4f.

ne Erlebnisse hat er später ein Buch geschrieben.[19] Die beiden amerikanischen Sozialpsychologen Hugh Mehan und Houston Wood haben es benutzt, um zu zeigen, wie es möglich ist, daß Menschen sich in eine subjektive Welt hineinbegeben können, von der sie weder vorher noch nachher auch nur haben denken können, daß *sie* es gewesen sind, denen das passierte.

Wir übernehmen zur Beschreibung des Falles eine Passage aus dem Artikel von Hugh Mehan und Houston Wood, einschließlich eines Zitates aus dem Buch von Tobias Schneebaum.[20] Erst beschreiben Mehan und Wood den Prozeß der allmählichen Übernahme der Bräuche und des Zeitgefühls der Akaramas bei Tobias Schneebaum und das Aufkeimen des Gefühls, daß seine ursprüngliche eigene subjektive Welt immer mehr in den Hintergrund zu treten beginnt. Und dann passiert das Folgende (Mehan und Wood 1976, S. 55f.):

„Eines Tages bricht er (Tobias Schneebaum; HE) mit seinen Schlafgefährten wie gewöhnlich zu einem Jagdzug auf. An diesem Tag gehen sie jedoch weiter als je zuvor. Sie bemalen sich auf eine neue Art und Weise und wiederholen neue Gesänge. Schließlich erreichen sie ein fremdes Dorf. Sie überfallen es, stoßen religiöse Rufe aus und töten alle Männer, die sie fangen können, schlitzen ihnen die Bäuche auf und enthaupten sie an Ort und Stelle; auch Schneebaum macht mit. Sie brennen alle Hütten nieder und entführen gewaltsam Frauen und Kinder. Ohne anzuhalten wandern sie dann eine ganze Nacht hindurch zu ihrem eigenen Dorf zurück. Zuhause wird ein neuer Tanz begonnen. Das Fleisch der Männer, die sie ermordet und das sie mitgebracht haben, wird gekocht. Mit dem Einsetzen eines neuen Bewegungsablaufs des Tanzes wird dieses Fleisch genüßlich gegessen. Schließlich erschöpft, stolpern sie übereinander auf den Boden. Dann wird der Rest des Fleisches für ein Zeremoniell verwendet:

, ... wir saßen oder lagen um das Feuer herum, aßen, summten Lieder, schwankten vorwärts und rückwärts, bewegten uns aus der Hüfte vorwärts und rückwärts. Ruhe und Stille kam über uns, über alle Männer. Vier von ihnen standen auf, einer nahm ein Herz aus der Glut, und sie gingen in den Wald. Andere kleine Gruppen erwachten, wählten ein Stück Fleisch aus und verschwanden in andere Richtungen. Wir drei waren allein, bis Ihuene, Baaldore und Reindude vor uns standen und Reindude in seiner Hand das Herz des Wesens umfaßt hielt, das wir von so weit hergetragen hatten, das Herz dessen, der in jener Hütte gelebt hatte, die wir betreten hatten, um ihn zu töten. Wir streckten uns flach auf dem Boden aus und legten uns nebeneinander, so daß sich unsere Schultern berührten. Michii schaute zum Mond auf und zeigte ihn dem Herzen. Er biß hinein, als ob es ein Apfel wäre, nahm einen großen Biß, es war fast die Hälfte, und kaute es einige Male, spuckte es in eine Hand, trennte das Fleisch in sechs Teile und legte ein Stück in den Mund eines jeden von uns. Wir kauten und schluckten. Mit der anderen Hälfte des Herzens machte er dasselbe. Er drehte Darinimbiak auf seinen Bauch und hob seine Hüften hoch, so daß er auf allen Vieren kroch. Darinimbiak knurrte, Mayaariii-ha!, Michii knurrte, Mayaariii-ha!, bückte sich, um sich auf Darinimbiaks Rücken zu legen und drang in ihn ein.' (Schneebaum 1969, S. 106f.)

---

[19] Tobias Schneebaum, Keep the River on Your Right, New York 1969.

[20] Hugh Mehan und Houston Wood, Fünf Merkmale der Realität, in: Elmar Weingarten, Fritz Sack und Jim Schenkein (Hrsg.), Ethnomethodologie. Beiträge zu einer Soziologie des Alltagshandelns, Frankfurt/M. 1976, S. 54ff.

Massenmord, Zerstörung eines ganzen Dorfes, Diebstahl aller wertvollen Güter, Kannibalismus, rituelles Verspeisen eines Herzens vor dem öffentlichen Ausführen homosexueller Handlungen sind einige der Geschehnisse, an denen Schneebaum teilnahm. Er hätte das nicht an seinem ersten Tag im Dschungel tun können. Aber nach seiner schrittweisen Übernahme der Realität der Akaramas sind diese Handlungen selbstverständlich geworden. Es wäre für ihn ebenso unmoralisch gewesen, sich zu weigern, an dem Beutezug seiner Brüder und an der Siegesfeier teilzunehmen, wie es für ihn unmoralisch gewesen wäre, dieselben Handlungen in einer westlichen Gemeinschaft zu vollziehen. Seine Realität hatte sich gewandelt. Die moralischen Tatbestände waren andere."

Tobias Schneebaum konnte später alles dies selbst kaum glauben. Trotz aller Durchdringung seiner subjektiven Welt von der neuen Wirklichkeit der Akarama-Kultur vergaß er seine alte Identität und Wirklichkeit – den Maler Tobias Schneebaum aus New York – jedoch nicht. Und als er merkte, daß es wohl auch bald kein Zurück mehr dorthin geben könnte, wenn er der neuen Wirklichkeit gestatten würde, sich seiner noch mehr zu bemächtigen, verließ er die Akaramas. Die vermißten ihn übrigens nicht. Für die Akaramas existieren Lebewesen einfach nicht, die von ihnen getrennt sind.

Fall 9:
Bischof Dyba und der Besuch der alten Dame

Im Feuilleton der Süddeutschen Zeitung stand zu Ostern 1998 die folgende Zusammenfassung von Dürrenmatts „Besuch der alten Dame" des Journalisten Christian Nürnberger zu lesen:

„Güllen, eine Kleinstadt irgendwo in Mitteleuropa, steht vor dem Ruin. Die Leute sind arm, arbeitslos und ohne Hoffnung. Doch plötzlich naht die Rettung. Die Ölmilliardärin Claire Zachanassian, die selbst aus Güllen stammt, hat ihren Besuch angekündigt. Alle sind sicher: Sie wird uns helfen. Das will sie auch. Doch die alte Dame stellt eine Bedingung. Sie fordert Gerechtigkeit. Ihre Gerechtigkeit. Die Kleinstädter sollen den Krämer Alfred Ill ermorden. Das ist die Rache dafür, daß der Krämer vor 45 Jahren seine damalige Freundin Claire verleugnet hatte, als sie ein Kind von ihm erwartete und sie deshalb die Stadt verlassen und sich fern ihrer Heimat prostituieren mußte, um sich und ihr Kind durchzubringen. Später wurde sie dann reich durch Heirat, und diesen Reichtum setzt sie nun ein, um ihr Verständnis von Gerechtigkeit durchzusetzen.

Natürlich weisen die braven Bürger von Güllen das Ansinnen der alten Dame entrüstet zurück, können sich aber nicht dazu durchringen, die Dame aus der Stadt zu jagen. Zu groß ist die Not, und zu groß die Hoffnung, daß sich vielleicht doch etwas arrangieren ließe. So ernst wird sie es mit ihrer Forderung ja wohl nicht meinen, denken sie sich, und sie beginnen, auf großem Fuß zu leben, machen Schulden.

Aber die alte Dame beharrt darauf: Alfred Ill muß sterben. Und da kippt die Stimmung in der Stadt. Nicht zu Lasten der unmenschlichen Alten, nein, zu Lasten ihres Mitbürgers Ill. Hat er sich sein Schicksal nicht selbst zuzuschreiben? fragen die Bürger plötzlich. War sein Verhalten nicht schweinisch? Hat das gedemütigte Mädchen von damals nicht einen Anspruch auf Sühne? Die Bürger von Güllen wühlen in der großen Kiste der Rechtfertigungs –

Schablonen, finden Fertigteile wie „Willen zur Gerechtigkeit" oder „notwendiges Opfer für die Allgemeinheit". Und da bringen sie ihren Mitbürger während einer Ratsfeier um, denn sie wissen, es wird weder Kläger noch Richter geben. „Tod durch Herzschlag" diagnostiziert der Arzt. „Tod aus Freude" schlagzeilt die Lokalzeitung. Und die Bürger von Güllen lebten in Wohlstand bis an ihr Lebensende."[21]

Die Überschrift des Beitrags lautete „Mord am Sonntag" und hatte den Untertitel: „Wer Werte zur Disposition stellt, hat sie schon aufgegeben." Was das mit dem „Besuch der alten Dame" zu tun hat, erläutert der Autor, Christian Nürnberger, mit einem Hinweis auf den Philosophen Robert Spaemann, der dieses Stück vor einiger Zeit aufgegriffen hatte, um auf die inzwischen kaum mehr gestellten Fragen hinzuweisen, die mit der immer einmal wieder geforderten Abschaffung des Sonntags zusammenhängen mögen: Wer auch nur fragt, so Spaemann, „Was kostet uns der Sonntag", hat den Sonntag bereits „zum Abschuß" freigegeben, und diese Frage wirke exakt so, wie der Besuch der alten Dame in Güllen. Das aber störe, so wundert und empört sich Christian Nürnberger, gerade jene CSU und jenen Bischof Dyba kaum, die doch kurz vorher noch einen heiligen Kreuzzug für das Kruzifix in den Schulen angeführt hätten:

„Wäre die CSU tatsächlich so christlich, wie sich ihre Repräsentanten bei ihrer Demo für das Kruzifix in Schulen gefeiert haben, dann müßte der Sonntag – auch als Chiffre für christlich-abendländische Werte – für die CSU *unantastbar* sein, Bischof Dyba in Fulda müßte die Kirchenglocken läuten und mit der CSU die Frage stellen: Wie lösen wir unsere Produktionsprobleme unter der Voraussetzung, daß bestimmte Werte unserer Kultur nun einmal *nicht* zur Disposition stehen?" (Ebd.)

Die beiden Hervorhebungen stehen im übrigen nicht im Original. Da steht zum Schluß nur noch, was wohl geschehen mag, wenn einmal wirklich bloß noch der Markt die Werte der Gesellschaft bestimmen würde, und daß jetzt eigentlich „die Politiker mit dem C im Firmenschild, und auch die Politiker mit dem S für sozial und dem D für demokratisch" diese „Moral der Mafia" erkennen und bekämpfen müßten. Denn: „Wenn wir uns die (die Moral der Mafia; HE) zu eigen machen – wozu feiern wir dann noch Ostern?" So „unbedingt", wie sie das doch eigentlich sollten, gelten die Werte des Christentums, der sozialen Gerechtigkeit und der Demokratie offenkundig wohl nicht, wenn es an die Produktivitäten und an die Gewinne geht. Offenbar schon gar nicht bei Bischof Dyba, Gott habe ihn selig, beileibe aber auch nicht nur bei ihm.

---

[21] Mord am Sonntag. Wer Werte zur Disposition stellt, hat sie schon aufgegeben, in: Süddeutsche Zeitung, Nr. 83, 1998, S.13.

Fall 10:
Mauvaise foi

Damit Institutionen „gelten", müssen sie einen *unmittelbaren* Bezug zur Wissens- und Gefühlswelt, zur Identität des Akteurs bekommen. Das ist der Grund für die Wichtigkeit der Sozialisation und der Vermittlung einer besonderen Einstellung der Legitimität einer Institution: Die Akteure müssen eine innere Einstellung entwickeln, die sie – sofern die Situation mit ihrer typischen Symbolik gegeben ist – auch mit ihren Emotionen ganz fraglos erfaßt und sie ohne weiteres Überlegen handeln läßt, so wie es die Regeln vorsehen. So können auch soziale Rollen und soziale Drehbücher, das haben wir in den Kapiteln 7 und 8 von Band 5, „Institutionen", dieser „Speziellen Grundlagen", ja auch schon gesehen, den Menschen voll und ganz erfassen. Für das, was sie tun, fühlen sie dann oft genug auch keine besondere moralische Verantwortung als „individuelle" Person. Es war ja nur die Pflicht, die rief, und die Rolle, die das betreffende Tun verlangte.

Die fraglose Erfassung durch den Bezugsrahmen von Rollen und sozialen Drehbüchern geschieht am ehesten noch bei den vielen kleinen Routinehandlungen des Alltags. Wenn es jedoch plötzlich um etwas Belangvolleres geht, melden sich bei *jedem* gewisse Bedenken, ob denn das alles seine Richtigkeit hat. Beispielsweise: Ein Richter, der nicht wie üblich bloß den kleinen Parksünder zu verurteilen hat, sondern gerade dabei ist, über jemanden das Todesurteil zu verhängen, wird sicher doch einmal, wennzwar vielleicht nur kurz, ins Grübeln kommen. Etwas anders gesagt: Wenn die Opportunitätskosten für die Rollenausübung deutlich steigen, kommt auch der fragloseste Bezugsrahmen ins Wanken. Was aber nun? Abweichendes Verhalten? Etwa aus Mitleid? Bei einem Richter? Was ist mit der Karriere? Und was mit der Pension? Also: Ausgeschlossen! Aber es nagen dennoch die Bedenken. Und wieder zeigen sich die besonderen Fähigkeiten der Menschen: Sie *können* die Situation umdeuten, die entstehende Spannung auflösen und schließlich ganz beruhigt im Programm der Rollenausübung fortfahren.

Und das geht so: Es wird innerlich das als notwendig definiert, was tatsächlich immer noch eine freie Wahl gewesen wäre. Peter L. Berger, dem wir auch bei der Besprechung des Problems der Legitimation von Institutionen in Abschnitt 11.1 von Band 5, „Institutionen", dieser „Speziellen Grundlagen" begegnet sind, bezeichnet diesen Trick mit einem Ausdruck von Jean Paul Sartre als *mauvaise foi*:

„Mauvaise foi ist, wenn man als notwendig ausgibt, was tatsächlich im eigenen Belieben steht, Flucht vor der Freiheit also, feiges Kneifen vor der ‚Agonie der Wahl'."[22]

Das Leben, das gewöhnliche wie das ungewöhnliche, ist voll davon:

„Der Kellner, der im Cafehaus durch sein Revier schlurft, hat mauvaise foi, wenn er sich einbildet, die Kellnerrolle wäre sein ganzes Sein und er *sei*, wenn auch nur in seinen Dienststunden, der Kellner. Die Frau, die ihren Körper Glied für Glied hingibt und sich dabei unschuldsvoll mit dem Verführer unterhält, ist in mauvaise foi befangen, wenn sie vorgibt, was mit ihrem Körper geschehe, sei außer ihrer Kontrolle. Der Terrorist, der seine Morde damit entschuldigt, er habe keine andere Wahl gehabt, weil die Partei ihn sonst hätte töten lassen, hat mauvaise foi, denn er tut so, als wäre sein Leben ohne Ausweg an die Partei gebunden." (Ebd.; Hervorhebung im Original)

Rollen und soziale Drehbücher, stereotype Zuschreibungen und soziale Identitäten ganz allgemein erzeugen als Bezugsrahmen eine ganz eigene subjektive Welt, in der die absonderlichsten Hirngespinste und Konstruktionen zur Wirklichkeit *werden*. Und es gibt immer ganze Bündel von, oftmals selbst stereotypisierten, Interpretationshilfen um sie herum, die das mauvaise foi dabei unterstützen. Der Antisemitismus und die Konzentrationslager der Nazis waren ein besonders drastisches Beispiel dafür, aber bei weitem nicht das einzige:

„Man liebt und haßt und mordet in einer mythischen Welt, in der alle Menschen ihre gesellschaftlichen Kennzeichnungen *sind*. In solcher Welt *ist* ein SS-Mann, was seine Abzeichen sagen, und ein Jude *ist* das Inbild der Verächtlichkeit, die seine KZ-Lumpen bedeuten sollen." (Ebd., S. 159; Hervorhebungen im Original)

Rollen und soziale Drehbücher sind ohne Zweifel wichtige Hilfen zur Herstellung der sozialen Ordnung, zur Unterstützung von Kooperation und darüber zur Produktion der für ein menschliches Leben benötigten Ressourcen. Die Auferlegtheit eines Bezugsrahmens ist sicher eine auch wichtige und gute Stütze gegen alle opportunistischen Versuchungen, die es sonst noch geben mag. Es gibt wohl auch vorgefertigte Entschuldigungen und innere Hilfen für jemanden, der sich für andere opfert und ganz „objektiv" eigentlich der Dumme wäre. Berger betrachtet in seiner ihm eigenen Perspektive den Mechanismus aber bewußt einmal von der anderen Seite: die Verbindung von Auferlegtheit, Entfremdung, mauvaise foi und – wie er sagt – Unmenschlichkeit:

---

[22] Peter L. Berger, Einladung zur Soziologie. Eine humanistische Perspektive, München 1971 (zuerst: 1963), S. 157.

„Die Todesstrafe ist ein Paradebeispiel für den Teufelspakt von mauvaise foi und Unmenschlichkeit. Jeder einzelne Schritt dieser monströsen Prozedur ... ist ein Akt von mauvaise foi, wobei gesellschaftlich kontrollierte Rollen als Alibis für individuelle Feigheit und Grausamkeit herhalten müssen. Ankläger, Richter und Schöffen unterdrücken angeblich ihr persönliches Mitgefühl, um eine harte Pflicht zu erfüllen. Im Drama einer Gerichtsverhandlung über ein Kapitalverbrechen ist jeder einzelne, der zur Hinrichtung des Angeklagten beiträgt, in mauvaise foi befangen: jene Täuschung, daß er nicht als Person, sondern als Träger einer Rolle fungiert, die im Räderwerk legaler Fiktionen auf ihn zukommt. Bis zum dramatischen Schluß, der Vollstreckung des Urteils, wird die Vermeintlichkeit durchgehalten. Alle, die das Töten anordnen, überwachen oder ausführen, sind vor persönlicher Verantwortung durch die Fiktion geschützt, daß nicht sie selbst es seien, die alles das tun, sondern anonyme Wesen, ‚Repräsentanten' des Rechts, des Staates oder des Volkswillens. Die Ausstrahlung dieser Fiktionen ist so stark, daß die Leute sogar mit den armen Wächtern und Henkern sympathisieren, die in Erfüllung ihrer harten Pflicht so grausame Dinge tun ‚müssen'." (Ebd., S. 174)

Peter L. Berger hat seine Anklage des mauvaise foi vor allem in humanistischer Absicht geführt. Er wollte damit auch der Soziologie eine humanistische Funktion zuweisen, weil sie in einem ganz besonderen Maße in der Lage sei, das mauvaise foi zu entlarven. Die für uns wichtige *theoretische* Botschaft nennt Berger aber auch: Menschen sind in ihrer Weltoffenheit eben keine Tiere, die in ihrem Tun biologisch festgelegt sind. Ihre Weltoffenheit und Handlungsfreiheit verlieren sie grundsätzlich auch angesichts der Geltung mächtiger Institutionen nicht. Menschen haben *immer* die Wahl (ebd., S. 156f.). Auch der stärkste Bezugsrahmen und die eingeschliffenste Routine schalten den Verstand nicht gänzlich aus. Und man kann auch einen Bezugsrahmen wechseln, wenn man das will und für sinnvoll hält und darauf kommt, daß er ganz und gar nicht „unbedingt" gelten muß.

* * *

Was lernen wir aus den Beispielen? Zunächst wohl dies: Menschen verbinden mit ihrem Handeln immer einen Sinn oder könnten es zumindest tun. Meist denken sie über den Sinn ihres Tuns nicht sonderlich nach, sondern sind in ihm mehr oder weniger gefangen. Aber diese Geltung hängt an einer gewissen „Unbedingtheit": Wer anfängt nachzudenken oder zu „rechnen", hat die Unschuld schon verloren.

Woher aber kommen der Sinn des Handelns und die Unbedingtheit der Orientierungen dabei? Gewiß nicht von den einzelnen Menschen selbst. Er kommt – so lehrt uns die Soziologie seit Durkheims Zeiten – nur von einem sinnstiftenden Rahmen, der ihnen *vorgegeben* ist, der sie *sicher* in ihren Zielen begrenzt und der dem Denken, Fühlen und Handeln einen *unbedingten* Bezug, eine feste Richtung und eine fraglose Plausibilität gibt. Ihre orientierende Kraft erhalten die Modelle der Bezugsrahmen durch feste äußere Grenzen:

durch schiere Unmöglichkeiten, große zeitliche, räumliche, kulturelle Distanzen, unbefragte Alltagsroutinen, zentrale Oberziele und eindeutige Interessen.

Jeder derartige Bezugsrahmen errichtet selbst wiederum Grenzen: die Grenzen des jeweiligen Sinns. Das Denken, Fühlen und Handeln ist nur innerhalb dieser Sinngrenzen nachvollziehbar und vernünftig, oft genug moralisch geboten und gar nicht anders denkbar. Jenseits der Grenze der betreffenden Sinnsphäre wäre das gleiche Handeln, Denken und Fühlen sinnlos, unverständlich, unmoralisch, undenkbar. Diese Grenzen gelten aber auch immer nur begrenzt. Und das in zweierlei Hinsicht.

Erstens: Kein Bezugsrahmen ist gänzlich sicher. Immer kann es *Störungen* geben, weil etwas Unerwartetes geschieht. Immer können Zweifel aufkommen, ob der Rahmen noch stimmt. Im Grunde weiß das jeder, auch der überzeugteste Fundamentalist: Hinter dem Horizont des Selbstverständlichen und hinter jeder noch so festen „Unbedingtheit" ist im Grunde alles möglich. Und wenn etwas geschieht, was eigentlich auf keinen Fall geschehen dürfte, dann weiß man plötzlich nicht mehr, ob man selbst oder der andere den Verstand verloren hat, und ob die Welt noch die gleiche ist wie noch bis kurz vorher. Und zweitens: Kein Bezugsrahmen kann die *Kosten* des Handelns und die materielle Realität ganz verdrängen. Die harte Welt der „wirklichen" Wirklichkeit und der zu treibende Aufwand bilden stets eine Quelle der Störung eines nur bis zu einer gewissen Grenze konstruierbaren Sinns. Solange sich alles im grünen Bereich des Üblichen bewegt, irritieren empirische Gegenevidenzen und hohe (Opportunitäts) Kosten und Risiken des Tuns nicht besonders. Wenn aber plötzlich sehr viel auf dem Spiele steht und alles davon abhängt, ob der Rahmen auch *wirklich* gilt und das Handeln darin auch *wirklich* erfolgreich ist, dann gerät auch der sicherste Bezugsrahmen an die Grenze seiner Fraglosigkeit und Unbedingtheit.

Die Grenzen des Sinns zeigen sich im normalen Alltag – gottlob – nur selten. Störungen des Selbstverständlichen schrecken dafür umso nachhaltiger aus der unreflektierten Routine der unbedingten Geltung eines Bezugsrahmens auf. Sie geben eine drohende Ahnung davon, was hinter dem Horizont des Bezugsrahmens steht: das Grauen der Anomie und der Sinnlosigkeit. Und dann unternehmen die Menschen alles, um den verlorenen Sinn wiederzugewinnen – von der Erfindung der Religion bis zur kollektiven Selbstaufgabe an einen charismatischen Führer, vom Verleugnen der Wirklichkeit bis zum mauvaise foi der erniedrigenden und auch unmenschlichen alltäglichen und außeralltäglichen Rituale der Rollenausübung, von der Heirat bis zum Sprung in die Unerbittlichkeit der Tiefe – wenngleich einstweilen vorsichtshalber noch am Bunjee-Seil.

Teil A
Orientierung und Interpretation

Kapitel 1

Das System der normativen Orientierung

Kaum eine Vorstellung steht enger mit der Entstehung und der Betonung wissenschaftlicher Eigenständigkeit der Soziologie in Verbindung als jene, wonach das Handeln der Menschen ohne jede kulturelle oder normative Orientierung undenkbar wäre. Den Ausgangspunkt der Überlegung haben wir in der Einführung oben im Beispiel vom anomischen Selbstmord bei Emile Durkheim und bei seiner Kritik an Herbert Spencer über die Möglichkeit einer „mutualistischen" sozialen Ordnung in Abschnitt 5.1 von Band 3, „Soziales Handeln", dieser „Speziellen Grundlagen" bereits kennengelernt: Die bloße Nutzenorientierung läßt den Menschen in Ziellosigkeit und die Gesellschaft in Unordnung zurück. Nur mit einem übergeordneten, der Entscheidung des Menschen entzogenen, *normativen* Bezugsrahmen können die schwankenden Psychen der Menschen ihren Halt und das soziale Handeln seine Ordnung finden.

Talcott Parsons insbesondere war es, der beginnend mit seiner epochemachenden Arbeit über „The Structure of Social Action" (SSA) von 1937[1] diesen Standpunkt genauer begründet, entwickelt und ausgebaut hat. Im nun folgenden Kapitel wollen wir die wichtigsten Einzelheiten seines Konzeptes darstellen. Zwei zentrale Grundlagen hat das Konzept. Das ist erstens die Annahme, daß die Akteure in ihrem *Handeln* zwar durchaus Ziele verfolgen und dabei nach Maßgabe der Bedingungen der Situation auch in zweckgerechter Weise Mittel einsetzen, daß sie sich dabei aber *immer* auch an gewissen übergreifenden *Normen* orientieren – auch beim „rationalen" Handeln. Im abschließenden Kapitel XIX des zweiten Bandes der „Structure of Social Ac-

---

[1] Talcott Parsons, The Structure of Social Action. A Study in Social Theory with Special Reference to a Group of Recent European Writers, Band 1, New York und London 1937a; Band 2, New York und London 1937b. Vgl. zu den handlungstheoretischen Überlegungen von Parsons zu dieser Phase seiner Arbeiten insbesondere noch: Talcott Parsons, Aktor, Situation und normative Muster: ein Essay zur Theorie sozialen Handelns, Frankfurt/M. 1986. Es ist die deutsche Übersetzung eines Manuskriptes, das Parsons im Jahr 1939 beendete und noch vor der Fertigstellung von „The Structure of Social Action" begann.

tion" verweist Talcott Parsons auf die Vorrangigkeit der normativen Orientierung bei der Selektion des Handelns ganz unmißverständlich:

„As process, action is, in fact, the process of alteration of the conditional elements in the direction of *conformity with norms*. Elimination of the normative aspect altogether *eliminates* the concept of action *itself*... ." (Parsons 1937b, S. 732; Hervorhebungen nicht im Original)

Diese Position ist mit dem zweiten, daran anschließenden Gedanken eng verknüpft: Die Elemente des Handelns bilden stets ein *System*. Und das ist selbst – als „Handlungssystem" – immer auch Teil weiterer, übergreifender systemischer Zusammenhänge: Die orientierenden Normen, das dadurch gesteuerte Handeln, die „Persönlichkeiten" der Akteure und ihre organismischen Bedürfnisse sind aufeinander bezogen und begrenzen und ermöglichen sich wechselseitig. Die „Handlungs"-Theorie ist daher, so Parsons, notwendigerweise immer gleichzeitig auch eine „System"-Theorie.

Wegen der Betonung der Normen für *jedes* Handeln und jeden sozialen Prozeß wurde Talcott Parsons der Begründer des sog. *normativen Paradigmas* in der Soziologie. Dieses Etikett ist zwar – wie alle Etiketten – etwas einseitig, weil Parsons in seiner Theorie des Handelns immer auch die Bedeutung der „Bedingungen" in der Situation und der daran orientierten Zweck-Mittel-Wahl betont hat (siehe dazu noch unten bzw. bereits Kapitel 1 in Band 1, „Situationslogik und Handeln", dieser „Speziellen Grundlagen"). Das Etikett ist aber insofern nicht falsch, weil er in der Tat letztlich doch den *normativen* Orientierungen die Priorität für die Selektion des Handelns und für die Erklärung der Entstehung sozialer Ordnung eingeräumt hat.

Die Theorie von Talcott Parsons ist also beides: eine *Theorie des Handelns* wie eine Theorie der Einbettung des Handelns in soziale Zusammenhänge und der „Konstitution" dieser Einbettung, eine *Systemtheorie* also. Wir beginnen die Zusammenfassung der Theorie mit dem eher handlungstheoretischen Teil und gehen dann schrittweise auf die systemtheoretische Perspektive über. Das entspricht in groben Zügen auch der Entstehung des Theoriegebäudes von Talcott Parsons über einen Zeitraum von etwa 40 Jahren hinweg.

1.1 Das Dilemma des Utilitarismus

Der Ausgangspunkt der Überlegungen ist das von Parsons so genannte utilitarian dilemma, das Dilemma des Utilitarismus. Damit ist gemeint, daß weder die Frage nach der Ordnung des Handelns noch die nach der sozialen Ordnung mit einer „utilitaristischen" Nutzentheorie beantwortet werden könne. Und zwar: aus *grundsätzlichen* Problemen dieser Theorie heraus. Im Hintergrund steht eine Untersuchung des Vorschlags, den der wohl wichtigste Vertreter der utilitaristischen Auffassung gemacht hat: Thomas Hobbes. Talcott Parsons behandelt des-

sen Position unter der Überschrift „Hobbes and the Problem of Order" (Parsons 1937a, S. 89ff.). Er beginnt seine Kritik am Utilitarismus mit einer Darstellung der Überlegungen von Hobbes zu den „Leidenschaften" und zum „Verhalten der Menschen" und zu den „natürlichen Bedingungen des Menschseins" in dessen Werk über den „Leviathan".[2] Schon Hobbes gibt – so Parsons – zu den beiden Problemen, der Ordnung des Handelns und der sozialen Ordnung, eigentlich eine eindeutige Antwort. Nämlich: Auf der Grundlage des Utilitarismus sind beide Probleme grundsätzlich *nicht* lösbar. Und wir hatten ja – in Kapitel 5 und 7 von Band 3, „Soziales Handeln", dieser „Speziellen Grundlagen" – gesehen: Das stimmt für große Gesellschaften und für instabile Situationen mit einem kurzen Schatten der Zukunft sogar.

Wir wollen das Argument von Thomas Hobbes hier nur noch einmal kurz wiederholen (vgl. Abschnitt 5.2 von Band 3, „Soziales Handeln" dieser „Speziellen Grundlagen" bereits dazu): Die Menschen sind von einer Vielzahl von Begierden, Leidenschaften und Neigungen erfüllt. Es gibt *keine* Regel und *keine* Grundlage, die diesen vielen Begierden, Leidenschaften und Neigungen irgendeine Dauerhaftigkeit verleihen kann. Die Ziele sind von „Natur" aus *nicht* begrenzt und variieren daher „at random". Die Menschen haben eigentlich nur einen einzigen Antrieb: den Hunger nach Macht. Dieser unstillbare Hunger der Menschen nach Macht ist zwar kein dem Menschen eigenes Bedürfnis, wird aber durch die besondere Situation fortwährend erzeugt, in der sie sich befinden: Da schon die bloße Möglichkeit ausreicht, von irgendeinem anderen übervorteilt zu werden, muß ein jeder, auch derjenige, der selbst nicht arglistig sein will, auf der Hut sein, will er nicht den eigenen Untergang riskieren. Thomas Hobbes sieht die Lösung im Leviathan: die Abgabe der individuellen Souveränität an den Staat. Leider funktioniert diese Lösung von alleine und spontan nicht.

Talcott Parsons zieht aus diesen Schwierigkeiten einen weitreichenden Schluß: Im Rahmen der Annahmen des Utilitarismus ist das Problem der sozialen Ordnung *grundsätzlich* nicht lösbar. Rationale Egoisten *können* zur Ordnung nicht finden.

„Lösungen"

Talcott Parsons beläßt es nicht dabei, lediglich die Position von Thomas Hobbes und die beiden Probleme der Ordnung darzustellen und in ihrer eigenen Logik für sich sprechen zu lassen. Er versucht die innere Widersprüchlichkeit eines *jeden* Versuches zu *beweisen*, die allen utilitaristischen Lösungen des Problems

---

[2] Thomas Hobbes, Leviathan oder Wesen, Form und Gewalt des kirchlichen und bürgerlichen Staates, Reinbek 1965 (zuerst: 1651), S. 37ff., S. 76ff., S. 96ff.

der Ordnung des Handelns anhaftet. Das Dilemma des Utilitarismus[3] besteht danach darin, daß er entweder *erstens* die Willensfreiheit der Menschen annehmen muß, dann aber keine Lösung des Problems der zufälligen Variation der Ziele finden kann. *Oder* aber es wird *zweitens* akzeptiert, daß empirisch die Ziele nicht variieren. Dann findet der Utilitarismus aber innerhalb seiner Annahmen keinen Ort mehr, von wo eine „freie" Selektion des Handelns ausgehen könnte.

Die Widerlegung der *ersten* Lösung setzt an der Grunddoktrin des Utilitarismus von der Subjektivität der Wünsche an (vgl. Parsons 1937a, S. 344). Subjektiv seien die Wünsche dabei in doppelter Hinsicht: Es sind Kreationen der Akteure selbst, und sie rangieren damit außerhalb jeder Determination von außen. Sie sind die ganz und gar privaten Angelegenheiten der Akteure, woraus sich ergibt, daß die anderen Akteure stets nur als „Mittel" oder als „Bedingungen" für die eigene Zielerreichung denkbar sind. Genau dies führe aber zur völligen Zufälligkeit der Wünsche. Eine „Wahl" unter zufälligen Zielen mache aber keinerlei Sinn. Einigermaßen verständig selegieren kann man nur unter hinreichend stabilen, und das heißt: strukturierten, Alternativen. Subjektivität und eine Freiheit der Wahl gibt es – nur scheinbar paradoxerweise – nur dann, wenn diese Wahl sich an strukturierten und begrenzten Alternativen orientieren kann. Dies aber schließt der Utilitarismus gerade aus.

Wenn die erste Lösung an einem inneren Widerspruch scheitert, wird die Überprüfung der *zweiten* Lösung, die den Utilitarismus retten könnte, umso wichtiger: die Akzeptanz externer Begrenzungen der Handlungsziele. Zwei prinzipielle Arten einer solchen Lösung gebe es im Rahmen des utilitaristischen Denkens: Die Ziele sind entweder selbst an die externen Bedingungen optimal *angeglichen*. Oder die Ziele werden einer Situation optimal *angepaßt* und – gewissermaßen – von den Akteuren auf der Grundlage der Situation selbst „gewählt" – und zwar dann wieder nach dem Kriterium der Optimierung.

Beide Lösungen des zweiten Vorschlags hält Parsons für unhaltbar. Die erste Lösung dieses zweiten Vorschlags – die Anpassung der Ziele an die Situation etwa durch Vererbung oder durch Milieueinflüsse (Parsons 1937a, S. 345) – scheitert daran, daß nun die Ziele ja keine subjektiven Hervorbringungen der Akteure mehr sind und das Handeln dann nicht mehr als utilitaristische „Wahl" stattfindet. Es ist dann nichts als ein kausal-deterministischer Vorgang, der mit den Prämissen des Utilitarismus – Subjektivität und nutzenmaximierende Wahlhandlung – nicht zu vereinbaren ist. Die zweite Lösung des zweiten Vorschlags setzt dann wieder voraus, daß die Akteure ihre Wahl „ ... auf optimaler Kenntnis der Handlungsbedingungen und Handlungsmittel" (Joas 1992, S. 25) treffen. Denn: Nun sind die Ziele ja gewissermaßen die Mittel der Nutzenmaximierung. Eine Abweichung der empirischen Handlungsziele – als

[3] Vgl. Parsons 1937a, S. 344f. Wir orientieren uns in der Zusammenfassung der Argumente an der gut verständlichen Darstellung der Position von Talcott Parsons bei Hans Joas, Die Kreativität des Handelns, Frankfurt/M. 1992, S. 24ff.

„Mittel" – vom Ideal der optimalen Situationsanpassung kann dann aber nur auf Unwissenheit und Irrtum beruhen. Der Utilitarismus macht nun aber in seinen Grundannahmen die Annahme der perfekten Information. Und dies steht im Widerspruch zur Möglichkeit, daß sich ein Akteur über die Optimalität seiner Ziele in einer Situation irrt (vgl. dazu auch noch Abschnitt 1.2).

Kurz: Die utilitaristische Theorie ist „in sich unstabil" (Joas 1992, S. 26), da sie immer nur durch das Verdrängen mindestens einer ihrer Prämissen – die Willensfreiheit oder die perfekte Information – bei dem Versuch gerettet werden kann, die Ordnung des Handelns zu erklären.

Faktische Ordnung

So gibt es im Rahmen des utilitaristischen Denkens nur zwei Arten der Erklärung einer faktisch vorliegenden sozialen Ordnung: Ordnung durch *Vertrag* und freien *Tausch* einerseits und die Ordnung, die sich durch eine übergeordnete *Zentralgewalt* einstellt, andererseits. Aber auch diese beiden Varianten lassen sich – so Talcott Parsons – im Rahmen der Annahmen des Utilitarismus nicht erklären: Verträge können ohne externe Sicherungen und ohne innere Bindungen jederzeit gebrochen werden. Und einen Vertrag zur Gründung einer zentralen Ordnungsmacht gibt es genau deshalb nicht, weil alle die Brechung dieses Vertrags schon vorab befürchten müssen. Das Fazit lautet damit für ihn:

„A purely utilitarian society is chaotic and unstable, because in the absence of limitations on the use of means, particularly force and fraud, it must, in the *nature* of the case, resolve itself into an unlimited struggle for power ... ." (Parsons 1937a, S. 93f.; Hervorhebung nicht im Original)

Der Utilitarismus ist nach Parsons also bereits von seiner inneren Logik her widersprüchlich. Das Entstehen sozialer Ordnung kann er deshalb grundsätzlich nicht erklären.

Nun *gibt* es aber in der sozialen Welt keineswegs nur Chaos, sondern zuweilen ganz beeindruckend stabile und vielfältige Formen der sozialen Ordnung. Und es stellt sich dann die Frage: Wenn es soziale Ordnung *faktisch* gibt und wenn der Utilitarismus sie *nicht* erklären *kann*, welche Theorie (des Handelns der Menschen) ist dann dazu in der Lage? Die voluntaristische Theorie des Handelns ist die erste Antwort von Talcott Parsons auf das utilitaristische Dilemma.

1.2 Die voluntaristische Theorie des Handelns

Die voluntaristische Theorie des Handelns (VTA von „Voluntaristic Theory of Action") ist der Ausgangspunkt und Kern aller theoretischen Überlegungen von Talcott Parsons gewesen. Manche seiner Interpreten sehen die späteren, auf den ersten Blick immer weniger „handlungs"-theoretischen und immer stärker „system"-theoretischen Entwicklungen auch nicht als Bruch in seinem Werk, sondern als den Ausbau und die konsequente Weiterführung der ursprünglichen Idee der VTA. Dies ist keine unbegründete Interpretation – wie man rasch feststellen kann, wenn man sich die VTA einmal genauer ansieht.

Der Ausgangspunkt der voluntaristischen Theorie des Handelns und aller weiteren auch systemtheoretischen Überlegungen ist das Kapitel II der „Structure of Social Action" (Parsons 1937a, S. 43ff.). Die Grundlage ist das Konzept des *unit act*. Darauf haben wir bereits bei der Bestimmung des Begriffs der Situation in Kapitel 1 von Band 1, „Situationslogik und Handeln", dieser „Speziellen Grundlagen", verwiesen. Das Konzept sei hier im Zusammenhang des Problems nicht der Logik der Situation (wie in Kapitel 1 von Band 1, „Situationslogik und Handeln", dieser „Speziellen Grundlagen"), sondern der *handlungs*theoretischen Frage nach der Logik der *Selektion* etwas ausführlicher dargestellt.

Der unit act

Von einem „‚unit' act" spricht Parsons bei seinem Konzept der Handlung („act") deshalb, weil er dieses Konzept als *Einheit* bestimmter unaufgebbarer, den Begriff erst konstituierender Elemente einführen will. So wie in der klassischen Mechanik die Partikel *nur* in bestimmten *Kombinationen* von festgelegten Eigenschaften – wie Masse, Geschwindigkeit, Raum und Zeit – definiert seien, so treffe das auch für das Basiskonzept der Handlung zu. Die Eigenschaften, deren Kombination in Analogie dazu dann das Konzept des „acts" konstituieren, nennt Parsons den *frame of reference* seiner Handlungstheorie – den Bezugsrahmen aller seiner weiteren Überlegungen. In diesem Sinne besteht eine Handlung – wie Parsons sagt: „logically" – aus vier Elementen. Wir zitieren die Stelle am besten komplett. Das vermeidet Mißverständnisse und macht mit einer wirklich klassischen Formulierung der Soziologie bekannt. Also:

„In this sense then, an ‚act' involves logically the following: (1) It implies an agent, an ‚*actor*'. (2) For purposes of definition the act must have an ‚*end*', a future state of affairs toward which the process of action is oriented. (3) It must be initiated in a ‚*situation*' of which the trends of development differ in one or more important respects from the state of affairs to

which the action is oriented, the end. This situation is in turn analyzable into two elements: those over which the actor has no control, that is which he cannot alter, or prevent from being altered, in conformity with his end, and those over which he has such control. The former may be termed the ‚*conditions*' of action, the latter the ‚*means*'. Finally (4) there is inherent in the conception of this unit, in its analytical uses, a certain mode of relationship between these elements. That is, in the choice of alternative means to the end, in so far as the situation allows alternatives, there is a ‚*normative orientation*' of action." (Parsons 1937a, S. 44; Hervorhebungen nicht im Original)

Gänzlich ungewöhnlich erscheint das Konzept des unit act selbst vor dem Hintergrund der ökonomischen Nutzentheorie zunächst nicht. Auch dort wird ja von Akteuren, von Zielen, von Bedingungen und von Mitteln gesprochen. Denn was ist die Maximierung des Nutzens bzw. die optimierende Bedienung der Präferenzen anderes als die Verfolgung eines „Zieles"? Die „Bedingungen" bezeichnen die externen Restriktionen in Gestalt der Budgetrestriktion aus Einkommen und Preisen, auf die der Akteur unmittelbar ja keinen Einfluß hat. Und die „Mittel" sind nichts weiter als das verfügbare Einkommen, das der Akteur für seine „Ziele" einsetzen kann.

Den zentralen Unterschied zwischen allen Theorien mit dem Kriterium der Optimierung und seiner Theorie des Handelns nennt Parsons dann aber sofort: die *normative Orientierung*, das vierte Element seines unit act, die die Ziele, die Mittel und die Bedingungen erst „definieren" und den Maßstab für jede weitere Selektion oder Wahl einer Handlung bilden. Dieses normative Element hält Parsons für „essentiell", für unaufgebbar also:

„What is *essential* to the concept of action is that there should be a normative orientation, not that this should be of any particular type. As will be seen, the discrimination of various possible modes of normative orientation is one of the *most* important questions with which this study will be confronted." (Ebd., S. 45; Hervorhebungen nicht im Original)

Handeln können die Menschen danach also *nur*, wenn die Elemente „Akteur, Ziele, Bedingungen und Mittel" in eine *Beziehung* gebracht sind. Das muß keine „bestimmte" Beziehung eines „particular type" sein. Aber es ist notwendig, daß die gesamte Situation unter den *Rahmen* eines bestimmten „mode" des Handelns durch eine *normative* Orientierung gestellt ist.

Sechs Implikationen

Talcott Parsons nennt insgesamt sechs Implikationen seines Konzepts des Handelns (Parsons 1937a, S. 45ff.). Zum Teil sind sie uns bereits in Kapitel 6 bei der Behandlung des Begriffs des Handelns begegnet.

1. Zukunftsbezug

Jedes Handeln ist ein „process in time". Ziele sind nicht präsente Zustände, die ohne ein Tun des Akteurs nicht eintreten würden. Der Prozeß dahin wird auch als Zielverwirklichung bezeichnet („attainment", „realization", „achievement"; ebd., S. 45).

2. Irrtum

Über seine Möglichkeiten, sowohl was die Ziele wie die Mittel angeht, können die Akteure sich, auch in Kombination mit der normativen Orientierung, irren. Dies bezieht sich insbesondere auf das Verfehlen eines Zieles und auf den Irrtum in der Wahl der „richtigen" Mittel.

3. Subjektivität

Der Rahmen des Handelns ist dem Akteur subjektiv präsent und nur so handlungswirksam. Die Elemente – Ziele, Bedingungen, Mittel, normative Orientierung – sind nur bedeutsam, „ ... as they appear from point of view of the actor" (ebd., S. 46). Daraus ergeben sich zwei Konsequenzen, die die Sozialwissenschaften von allen Naturwissenschaften trennt: Die subjektive Sicht der Akteure und die „objektive" Sicht des Sozialwissenschaftlers können auseinanderfallen, aber der Sozialwissenschaftler hat die subjektive Sicht der Akteure als sein Ausgangsmaterial zu nehmen. Dieses Problem war uns unter der Bezeichnung „doppelte Hermeneutik" in den Abschnitten 6.5 von Band 1, „Situationslogik und Handeln" und in Abschnitt 3.2 von Band 5, „Institutionen" dieser „Speziellen Grundlagen", bereits begegnet. Die zweite Konsequenz betrifft die Beziehung des Akteurs zu sich selbst in der Situation. Die sonst – etwa in der Biologie – noch relativ einfache Unterscheidung von Organismus und Umwelt ist bei menschlichen Akteuren wegen ihrer Subjektivität nicht möglich: Organismus und Identität, Körper und Geist sind für ihn stets sowohl (interne wie externe) Bedingung wie ein durch ihn selbst einsetzbares Mittel gleichzeitig.

4. Der unit act als kleinste Einheit

Das Schema der Theorie des Handelns bezieht sich auch auf physische und biologische Sachverhalte. Muß deshalb aber „ ... the student of action, then, become a physicist, chemist, biologist in order to understand his subject?" (Ebd., S. 47) Die Antwort ist für Talcott Parsons eindeutig: nein. Der unit act mit seinen Grundelementen – „end, means, conditions and guiding norms" (ebd., S. 48) – ist die kleinste denkbare Einheit, in der sinnvollerweise über „Handeln" gesprochen werden kann. Vertiefungen oder „Reduktionen" auf „darunter" liegende Vorgänge sind nur insoweit relevant wie sie sich auf die Elemente des unit act dann wieder beziehen lassen.

5. Das Konkrete und das Abstrakte

Ein wichtiger Bestandteil aller Überlegungen von Talcott Parsons war seine Unterscheidung von konkreten empirischen Sachverhalten und theoretisch unterscheidbaren abstrakten Aspekten dabei. Die vielen empirischen Dinge dieser Welt müssen vom Wissenschaftler in theoretische, nur „analytisch" unterscheidbare, Kategorien eingeordnet werden. Beispielsweise: Eine konkrete Schreibmaschine ist ein „Mittel" für einen Studenten, der eine Seminararbeit anfertigt und dabei das „Ziel" des Examens anstrebt. Die Schreibmaschine alleine hat

keinerlei „theoretische" Bedeutung. Der Hintergrund ist eine wichtige methodologische Grundeinstellung, die letztlich auf die Erkenntnistheorie von Immanuel Kant zurückgeht: Sinnvolle Beobachtungen von empirischen Daten kann es nur vor der Folie von bereits vorliegenden theoretischen Konzepten geben. Unmittelbare, an der direkten Anschauung der „positiv" gegebenen Dinge gewonnene Erkenntnis ist grundsätzlich nicht möglich. Die Elemente des unit act bilden für Parsons einen solchen theoretischen frame of reference, der erst die Einordnung der konkreten Dinge der sozialen Welt ermöglicht, dabei aber auch kein wichtiges Element ausläßt.

6. Totale Handlungssysteme

Die Unterscheidung von konkreten Dingen und abstrakten Kategorien benutzt Parsons schließlich zur Präzisierung einiger wichtiger Differenzierungen, die ansonsten dem „fallacy of misplaced concreteness" zum Opfer gefallen wären. Er nennt die Trennung der normativen und der nicht-normativen Elemente beim Handeln als Beispiel und die Präzisierung des Begriffs des Zieles als „*difference* between the *anticipated* future state of affairs *and* that which could have been predicted would ensue from the initial situation *without* the agency of the actor having intervened." (Ebd., S. 49; Hervorhebungen so nicht im Original) Diese Differenzen *können* nur in den Blick kommen, wenn man das Schema des Handelns insgesamt als *theoretische* Kategorisierung vor Augen hat. Eine weitere Unterscheidung spricht Parsons schließlich noch an: die zwischen dem Handeln eines konkreten Akteurs in einer konkreten Situation und den – wie Parsons sie nennt – „total systems of action" (ebd., S. 50). An dieser Stelle kündigt sich die *system*theoretische Wende bei Parsons deutlich an: „This problem of the relation between the analysis of the action of a particular concrete *actor* in a concrete, partly social environment, and that of a total *action system* including a plurality of actors will be of cardinal importance in later discussion." (Ebd., S. 50f.)

Auch die sechs Implikationen sind uns nicht unvertraut: Zukunftsbezug, Irrtumsmöglichkeit und Subjektivität sind ein Grundzug des Begriffs des Handelns bei Max Weber. Und auch die Betonung der Wichtigkeit theoretischer Konzepte für jede „konkrete" Analyse ist nicht ungewöhnlich. Aber es gibt auch eine ganz neue – und im Rahmen der üblichen Überlegungen zur Theorie des Handelns ganz ungewöhnliche – Implikation: die Idee des Handelns als eines „totalen" Systems, als eines Handlungs*systems* also.

Systeme des Handelns

Die Konzeption des Handlungssystems bezieht sich in der VTA auf zwei Ebenen: das dem *einzelnen* Akteur präsente „System" der *Logik der Situation*; und die Ebene eines systemischen *Gleichgewichtes* des abgestimmten Handelns eines *Kollektivs* von Akteuren (vgl. dazu noch die Abschnitte 1.3 bis 1.5 näher gleich unten in diesem Band).

Der *unit act* ist das theoretische Konzept für das „System" der *Logik der Situation* aus der Sicht des einzelnen Akteurs (!) für ein bestimmtes Handeln zu

einem bestimmten Zeitpunkt: Die Ziele, die Situation und die normative Orientierung sind *gegeben*. Und nun handelt der Akteur auf dieser Grundlage. Dies ist das bisher behandelte und übliche Konzept des Handelns aufgrund einer bestimmten Logik der Situation – mit der Besonderheit gegenüber der Nutzentheorie, daß die subjektive Logik der Situation zu einem System der normativen Orientierung zusammengeschlossen ist. Dieses „System" befindet sich als normatives bzw. kulturelles *Modell* der Situation im Kopf der Akteure.

Das Konzept des *total action system* geht über die Einzelsituation, über das System einer normativen Orientierung des Akteurs und über den Einzelakt hinaus. Hier wird – aus der Sicht des Beobachters (!) und für eine Pluralität von Akteuren – untersucht, welche kollektiven *Folgen* deren Handeln schließlich in einem „System" von aneinander anschließenden Handlungen und der so stattfindenden permanenten Neukonstitution dieses Systems hat.

Der Unterschied zwischen den beiden Betrachtungsweisen ist also nichts anderes, als der zwischen manifesten und latenten Funktionen und der Logik der Situation allein aus der Sicht des Akteurs und einer kompletten Situationslogik auch der Rückwirkungen des Handelns auf die Situation. Und ganz ohne Zweifel sind dies interessante und wichtige Aspekte des Handelns, der davon erzeugten Folgen, die dann wieder das Handeln strukturieren ... und so weiter – bis ein Gleichgewicht eines „Handlungssystems" entstanden ist. In diesem Zusammenhang wird auch die typisierende Beschreibung solcher kompletter Handlungssysteme mit ihren typischen normativen Vorgaben und den entsprechenden normativen Orientierungen der Akteure zu einer wichtigen Aufgabe der Soziologie. Beispielsweise die Beschreibung des Handlungssystems der Wirtschaft mit ihrer normativen Verpflichtung der Akteure auf den Rahmen der Zweckrationalität. Oder die des Handlungssystems der Interaktion zwischen Gästen, Kellnern und Köchen in einem Restaurant. Dazu zählt auch die Untersuchung etwa der „funktionalen" Bedeutung bestimmter normativer Orientierungen für die Stabilisierung bestimmter Handlungssysteme – sagen wir: die Orientierung auf die protestantische innerweltliche Askese in ihrer Bedeutung für die Entstehung des Kapitalismus; oder die Funktion der Orientierung eines Chefarztes an einem Stil der patriarchalischen Jovialität, wenn er bei einem Patzer des Assistenzarztes am Operationstisch den notwendigen Verweis in eine Form packt, die das Gelingen der Operation nicht sofort gefährdet.

Anders gesagt: Ein total action system ist ein System der *Reproduktion* eines sozialen Systems als fortdauernde und zu einem Gleichgewicht konvergierende Sequenz von Situation, Handeln, kollektiven Folgen, neuer Situation, neuem Handeln, neuen kollektiven Folgen ... und so weiter bis zu einem dann immer wieder reproduzierten Gleichgewicht. Eine Gesellschaft besteht aus lauter solchen, miteinander auch verbundenen Systemen, und sie ist selbst ein derartiges total action system (vgl. dazu auch schon Kapitel 20 der „Soziologie. Allgemeine Grundlagen", sowie Kapitel 2 von Band 2, „Die Konstruktion der Gesellschaft", dieser „Speziellen Grundlagen").

Die VTA als „formales" Schema

Der Anspruch der VTA ist es, ein *komplettes* Modell der für die Selektion des Handelns wichtigen Elemente abzugeben. Talcott Parsons entwickelt es vor dem Hintergrund anderer handlungstheoretischer Perspektiven: dem sog. *Utilitarismus*, der alleine die Nutzenmaximierung isolierter Akteure kenne, dem sog. *Positivismus*, der nur von dem objektiven Wissen als alleiniger Grundlage der Orientierung der Akteure ausgehe, und dem sog. *Idealismus*, der sich um die externen Bedingungen der Situation nicht kümmere und das Handeln als einen bloßen Ausfluß von geistigen Kräften sehe, die über den Akteuren schweben. Alle diese Konzepte seien in typischer Weise einseitig, und diese Einseitigkeiten überwinde die VTA.

Der „unit act"

Um das zu belegen, „formalisiert" Parsons den unit act (Parsons 1937a, S. 77ff.). Der unit act wird mit A bezeichnet. Er besteht dann erstens aus einer *Situation* S, und die wiederum aus den folgenden Elementen:

C – die Bedingungen
M – die Mittel
I – die normativen Elemente
i_e – die symbolischen Ausdrücke der normativen Elemente.

Die symbolischen Ausdrücke i_e führt Parsons an dieser Stelle etwas versteckt ein. Auf sie wird sich das sog. interpretative Paradigma in der Nachfolge von Überlegungen bei George Herbert Mead besonders stützen (vgl. Kapitel 2 gleich unten in diesem Band, siehe auch schon Kapitel 1 in Band 1 „Situationslogik und Handeln", dieser „Speziellen Grundlagen"). So wie sie an der betreffenden Stelle benannt sind, haben sie die gleiche Funktion wie bei Mead: Es sind die symbolischen Markierungen der Situation, an denen die Akteure erkennen können, welcher Typ von normativ definierter Situation gerade gilt.

Zweitens benennt Parsons die *Beziehungen* des Akteurs zur Situation. Diese bestehen aus seinem subjektiven *Wissen* über die Bedingungen und über die Mittel. Dieses Wissen gliedert Parsons so auf:

T – wissenschaftlich verifizierbares Wissen; dieses besteht selbst wiederum aus:

F – Aussagen über verifizierbare Fakten;
L – logisch korrekte Ableitungen aus F;

t – Wissenselemente, die nicht in Übereinstimmung mit wissenschaftlich gesichertem Wissen stehen. Dazu zählen:

f – fälschliche Tatsachenaussagen
l – logische Fehlschlüsse
i_g – Nichtwissen.

Hinzu treten Zufallselemente r des Wissens relativ zu den Formulierungen in T und t.

Zum unit act zählen dann weiterhin noch das Ziel E und die normative Orientierung N der selektiven Standards, die das Ziel E und die Situation S miteinander verbinden.

Das „system of action"

Das wäre die Beschreibung der Elemente der Logik der Situation, aus der sich das Handeln in einer einzelnen Situation ableitet: Ziele, subjektives Wissen über Bedingungen und Mittel, die normativen Orientierungen. An dieser Stelle führt Parsons dann die für ihn so wichtige Idee des Handlungs*systems* ein. Ein solches „system of action" bezeichnet er mit Z. Z besteht aus einer Menge von unit acts A_1, A_2, A_3 ... A_n und drei Arten von Relationen darüber. Diese sind:

R_{el} – elementare Relationen von unit acts, die das betreffende Handlungssystem konstituieren, etwa die für das Handlungssystem eines Abendessens in einem Restaurant zusammengehörenden Einzelakte – Plazierung, Bestellung, Einnehmen des Mahles, Bezahlen und Gehen zum Beispiel. R_{el} bezeichnet also nichts anderes als ein soziales Drehbuch.

R_1 – Relationen von unit acts, die sich auf „organized units called individuals or actors" beziehen. Es sind – gewissermaßen – die an den menschlichen Organismen hängenden Mengen von unit acts. Sie werden in der Soziologie auch als „Rollensatz" bezeichnet (vgl. Abschnitt 7.1 in Band 5, „Institutionen", dieser „Speziellen Grundlagen").

R_2 – Beziehungen der Akteure untereinander als Mitglieder von sog. „collectivities". Soziale Systeme also. Organisationen, Gruppen, Versammlungen, Teams, ganze Gesellschaften sind Beispiele dafür (vgl. Kapitel 2 in Band 2, „Die Konstruktion der Gesellschaft dieser „Speziellen Grundlagen")

In seiner allgemeinsten Form läßt sich das System des Handelns dann so beschreiben:

A = S(M manifestiert in T,t,r +
C manifestiert in T,t,r +
i_e manifestiert in T,t,r) +