

André Kieserling

Das Ende der guten Gesellschaft

Zusammenfassung: *Der Text unterscheidet zwei Möglichkeiten, die gute Gesellschaft von der bloßen Gesellschaft zu unterscheiden: Repräsentation und Gegenrepräsentation. Von Repräsentation kann man sprechen, wenn die gute Gesellschaft in Übereinstimmung mit der Differenzierungsform des Gesellschaftssystems identifiziert wird. In genau diesem Sinne hatte man, solange die Gesellschaft noch primär in Schichten differenziert war, die Interaktion in den oberen Schichten als die eigentliche und gute Gesellschaft bezeichnen können. Der Wechsel der Differenzierungsform im Übergang zur modernen Gesellschaft läßt diese Möglichkeit zerfallen. Die Gesellschaft ist nun primär in Funktionssysteme differenziert, von denen keines mehr die Gesellschaft in der Gesellschaft und für andere Funktionssysteme repräsentieren kann. Statt dessen wird die gute Gesellschaft nun in der Distanz zu den Funktionssystemen, wenn nicht im Protest gegen diese vermutet. Der Text verfolgt die Schwierigkeiten dieses Wechsels von Repräsentation zu Gegenrepräsentation zunächst an einigen frühmodernen Modellen für Interaktion unter Anwesenden und sodann an den heutigen Protestbewegungen.*

I.

Für das Verständnis von Begriffen ist das Verständnis ihrer Gegenbegriffe unerläßlich. Dies gilt auch für den Traditionsbegriff der guten Gesellschaft. Dem modernen Beobachter wird es naheliegen, hier sogleich den Gegenbegriff der schlechten Gesellschaft zu assoziieren. Die Zuständigkeit für das Thema läge dann bei der Gesellschaftskritik. Nimmt man dagegen die Tradition dieses Begriffs ernst, dann kommt als Gegenbegriff wohl nur die bloße Gesellschaft in Betracht: Von dieser sollte die gute Gesellschaft sich ungefähr so unterscheiden, wie das gute Leben der Menschen von ihrem bloßen Überleben sich unterscheiden sollte. Und so wie es dem Begriff des guten Lebens fernlag, das Überleben der Körper für etwas Schlechtes zu halten, das man negieren oder verhindern müßte, so ging es auch im Traditionsbegriff der guten Gesellschaft nicht um eine gesellschaftskritische oder gar moralische Dichotomisierung nach guten und schlechten Zuständen oder Handlungen, sondern eher um eine Bezeichnung für die Normalisierung von Unwahrscheinlichkeiten. Diese formale Entsprechung zur Semantik des guten Lebens läßt schon erkennen, daß der Begriff der guten Gesellschaft zu jenen Hinterlassenschaften des alt-europäischen Denkens gehört, von denen völlig ungewiß ist, ob und in welcher Form sie auch in der modernen Gesellschaft kontinuierlich sein können.

An dieser Unsicherheit nimmt auch die Soziologie teil. Sie versteht sich nicht als Wissenschaft von der *guten Gesellschaft*, sondern als Wissenschaft von der *Gesellschaft*. Gerade als solche aber muß sie zur Kenntnis nehmen, daß in der Gesellschaft auch über die gute Gesellschaft kommuniziert werden kann, sei im

Sinne einer Idealisierung der realisierten Zustände, sei es in der Form ihrer Kritik. Die dafür bereitgestellte Semantik bildet für die Soziologie mithin einen Aspekt an der Selbstbeschreibung ihres Gegenstandes. Das führt dann zu der weiteren Frage, ob die Soziologie sich nun auch ihrerseits mit dieser Schicht von Werten und Idealen identifizieren soll.

Der bloße Hinweis auf den Wert der Werte oder auf Idealität der Ideale ist dafür keine ausreichende Urteilsgrundlage. Nach der Ausdifferenzierung der Soziologie als Wissenschaft ist eine positive Antwort auf diese Frage vielmehr nur dann möglich, wenn man spezifisch soziologische Gründe für die Annahme sieht, daß die moderne Gesellschaft die für sie angemessene Semantik der Selbstbeschreibung schon gefunden hat (und also nicht etwa an einem *cultural lag* leidet). Aus der Kritik an der modernen Gesellschaft kann man die normative Kultur dieser Gesellschaft dann ausnehmen. Sie ist Prämisse, nicht Gegenstand der Kritik. Nimmt man dagegen an, daß die semantische Kultur der Moderne ihrerseits noch viel alteuropäisch gebaut ist und daß sie daher, wenn ernst genommen, nur zu einer Fehlsteuerung von Aufmerksamkeit und Kritik führen kann, dann wird man die wissenschaftliche und gesellschaftliche Verantwortung des Soziologen immer auch darin sehen, zu einer Auskühlung dieser Kultur beizutragen. Die Formel für diese zweite Option hat Niklas Luhmann gefunden: *Abklärung der Aufklärung*.

Mit der Ausdifferenzierung der Soziologie wird also eine *Umkehr der Negationsrichtung* im Verhältnis von Sozialstruktur und Semantik ermöglicht. Man kann nicht mehr nur die semantischen Idealisierungen nutzen, um die Sozialstruktur zu kritisieren. Man kann auch aus einer Analyse dieser Sozialstruktur den Schluß ziehen, daß jene Semantik ihrerseits obsolet ist. Im Bereich der soziologischen Gesellschaftstheorie werden derzeit *beide* Möglichkeiten genutzt, und das erklärt auch, warum die Stellungnahmen der Soziologie zum Thema der guten Gesellschaft alles andere als einmütig sind.

Ein deutlich positives Urteil findet man im Theoriewerk von Talcott Parsons (1981, 244ff.; 1999, 273ff.). Er geht davon aus, daß eine Approximationsidee der guten Gesellschaft in die normative Kultur der Moderne eingebaut ist und sich von dorther als Differenzminimierungsprogramm auswirkt. Die moderne Gesellschaft ist ihm zufolge eine Gesellschaft, die sich zu laufender Selbstverbesserung antreibt und die das dazu passende Wertmuster des instrumentellen Aktivismus fest institutionalisiert hat. Minimiert werden soll dabei der Abstand, der die bloße Gesellschaft von der guten Gesellschaft trennt. Zur Vorstellung, die moderne Gesellschaft sei eine schlechte Gesellschaft, komme es nur bei einer fundamentalistischen Interpretation ihrer Grundwerte.

Es ist bekannt, daß Parsons im Wertmuster des instrumentellen Aktivismus so etwas wie die Säkularform des Christentums und seiner Antriebethik der innerweltlichen Askese sieht. Das führt ihn nicht nur zu der These, daß keine Gesellschaft auf Erden „christlicher“ sei als die moderne (und insbesondere: die ameri-

kanische) Gesellschaft.¹ Es führt ihn auch zu einer immer erneuten Betonung von Kontinuitäten, die weit hinter die Epochenschwelle zurück reichen. In den Adelsgesellschaften des alten Europa hatte man aber, wie wir noch sehen werden, gleichwohl nicht denken können, wie Parsons es der modernen Gesellschaft unterstellt. Die Unterscheidung zwischen guter Gesellschaft und bloßer Gesellschaft bezeichnete hier noch die Struktur der Gesellschaft selbst, nämlich die Form ihrer Differenzierung, gesehen aus der Perspektive einer dadurch privilegierten Oberschicht, und ihre Minimierung wäre folglich nur in der Form einer Katastrophe, nicht aber unter positiven Vorzeichen vorstellbar gewesen.

Neben solchen Fragen der retrospektiven Angemessenheit kann man diese moderne Lesart der guten Gesellschaft aber auch mit der Frage nach ihrer Angemessenheit an die Strukturen der modernen Gesellschaft selbst befragen. Die Frage wäre dann, wie man zu Urteilen über Verbesserungen kommen will, die sich auf die Einheit dieser Gesellschaft beziehen (und nicht nur auf ausgewählte Subsysteme oder Einzelvariablen). Das Problem solcher Urteile liegt darin, daß sie zur Differenzierungsform der modernen Gesellschaft nicht ohne weiteres passen, und zwar gerade dann nicht, wenn man in Übereinstimmung mit Parsons von funktionaler Differenzierung ausgeht und daraus die Konsequenz zieht, daß dann auch der Begriff der Rationalität auf bestimmte Sektoren der Gesellschaft relativiert werden muß. Denn dann fehlt ja ein spezifizierbarer Begriff für gesamtgesellschaftliche Rationalität, den man bräuchte, um von einer Verbesserung der Gesellschaft im ganzen zu reden.²

Auch der Gesellschaftstheorie von Jürgen Habermas liegt ein im großen und ganzen positives Urteil über die normative Kultur der Moderne zugrunde. Als Selbstkodifikation einer Gesellschaft, die sich selbst als Projekt versteht, sei die Kultur der Moderne nach wie vor adäquat – allen postmodernen Anfechtungen zum Trotz. Einen Begriff der gesamtgesellschaftlichen Rationalität kann aber auch diese Theorie nicht spezifizieren, denn nach der Dekomposition des Rationalitätsbegriffs, mit der sie *anfängt*, fehlt für die rationale Beziehung zwischen den Dekomponenten jedes Kriterium.³

¹ Für Parsons war das, was Theologen als Säkularisierung beklagen, nur die Folge davon, daß die Beziehungen zwischen religiös grundlegender Kultur und säkularem Sozialsystem im Zuge der Modernisierung von *Hierarchie* auf *Interpenetration* umgestellt worden sind – so wie ja auch die Beziehung zwischen Eltern und Kindern der hierarchischen Form nicht länger bedarf, sobald die Verinnerlichung der von den Eltern repräsentierten Werte und Normen gesichert ist. Die Vergleichbarkeit von Säkularisierung und Verinnerlichung ergibt sich in der Theorie von Parsons daraus, daß er sowohl die Institutionalisierung der christlichen Kultur (im Sozialsystem der modernen Gesellschaft) als auch die Sozialisation der psychischen Systeme (in Richtung auf die gesellschaftsüblichen Wertmuster) als Interpenetration beschreiben kann. Niklas Luhmann (1981) betont die Einheit dieses Interpenetrationsbegriffs, ohne auf die funktionale Äquivalenz von Interpenetration und Hierarchie einzugehen.

² Wir folgen hier der Parsonskritik von Luhmann 1988.

³ Auch diese Kritik findet man bereits bei Luhmann, der sie freilich vor allem auf die „Theorie des kommunikativen Handelns“ (Habermas 1981) bezieht. Vgl. für eine entsprechende Lektüre von „Erkenntnis und Interesse“ (Habermas 1968) die Kommentare bei Kieserling 1999a; 2001.

Wenn diese knappe Skizze über prominente Theorieangebote zutrifft, dann spricht einiges dafür, dem Traditionsbegriff der guten Gesellschaft mit einer gewissen Vorsicht zu begegnen. Statt diesen Begriff sogleich mit einer Zivilreligion an der Spitze der kybernetischen Hierarchie zu verschmelzen oder ihn mit einem neben anderen Dekomponaten des Rationalitätsbegriffs zu assoziieren, sollte man ihn zunächst einmal einer wissenssoziologischen Untersuchung seines Werdegangs unterziehen. Änderungen in der neueren Entwicklung dieser Semantik müßten dann als Korrelat des Übergangs zur modernen Gesellschaft dargestellt werden. Die folgenden Überlegungen sollen zeigen, wie eine solche Darstellung aussieht, wenn man den Modernisierungsprozeß in doppelter Weise versteht: sozialtheoretisch als *Verstärkung der Differenzierung von Interaktion und Gesellschaft* und gesellschaftstheoretisch als *Verstärkung von funktionaler Differenzierung* (siehe dazu auch Luhmann 1997).

II.

Einen ersten Beleg für die Differenzierung von Interaktion und Gesellschaft wollen wir der heute gesprochenen Sprache entnehmen. Angenommen, man würde sich für die Frage interessieren, wie in den heutigen Gesprächen über die heutige Gesellschaft gesprochen wird: Viel spräche dann für die Hypothese, daß die Gesellschaft dabei in jedem Falle als etwas Abwesendes behandelt wird, daß also keines dieser Gespräche den Anspruch erhebt, die Gesellschaft durch die Gruppe der gerade Anwesenden repräsentieren zu können. Glaubt man den Gesprächen, die in ihr geführt werden, dann glänzt die moderne Gesellschaft durch Omniabsenz: Immer ist sie irgendwo anders und niemals kann man sie an den Anwesenden selber zur Rede stellen. Sicher würde niemand bestreiten, daß auch die Gespräche nur in der Gesellschaft geführt werden können – und nicht etwa in einem sozialen Vakuum. Aber offenbar fällt es schwer, die moderne Gesellschaft im ganzen nach einem Gesprächsmodell zu begreifen, so wie ja beispielsweise auch das Familienmodell der Gesellschaft entwertet ist. Dieser Sprachgebrauch wäre nicht weiter erstaunlich, könnte man ihn nur an den Unterschichten belegen. Das Privileg, sich selbst für die eigentliche Gesellschaft zu halten, war Gruppen in dieser Position noch niemals vergönnt. Der Sprachgebrauch ändert sich aber auch dann nicht, wenn die Anwesenden über politischen Einfluß verfügen, an wirtschaftlich folgenreichen Entscheidungen mitwirken oder aus sonst einem Grund prominent sind. Auch wenn die heutige Medienelite der Politiker, Wirtschaftsführer und Pornostars zu einer ihrer „Talkshows“ zusammenkommt, wird die Gesellschaft als abwesend behandelt. Die Anwesenden sprechen über die Gesellschaft, sie sprechen nicht in deren Namen. Und wenn sie sich „an die Gesellschaft“ wenden, dann handelt es um Appelle, die an eine unbestimmte Vielzahl von Abwesenden adressiert sind. Of-

fenbar haben wir uns daran gewöhnt, zwischen Gespräch und Gesellschaft zu unterscheiden, und offenbar halten wir diese Unterscheidung in jedem einzelnen Gespräch durch: Die Gesellschaft – das sind immer die Abwesenden.

Dieser Sprachgebrauch ist relativ neu. Bis weit ins achtzehnte Jahrhundert hinein hatte man keinen Grund, alle Gespräche von der Gesellschaft, in der sie doch stattfinden, zu unterscheiden. Im Französischen war *société* ein Wort, das nicht nur die umfassende Sozialordnung, sondern auch die Gespräche und sonstigen face-to-face-Interaktionen der Oberschicht bezeichnete,⁴ für die *society* der Briten gilt wenig anderes, und im Deutschen kann man noch heute von einer Abendgesellschaft reden, um eine gesellige Zusammenkunft in exklusivem Kreis zu bezeichnen. All dies sind Relikte eines vergangenen Sprachgebrauchs, die fremd und beziehungslos in eine Zeit hineinragen, deren eigene Semantik ganz anders gebaut ist.

Denn das Gesprächsmodell der Gesellschaft hat seine Plausibilität längst verloren. Spätestens seit dem neunzehnten Jahrhundert wird an der Gesellschaft gerade der Gegensatz zur Interaktion unter Anwesenden hervorgehoben. Der Gesellschaftsbegriff nimmt die Konnotationen des Fernen und Unansprechbaren, des Abstrakten und Unpersönlichen in sich auf.⁵ Man gewöhnt sich an den Gedanken, daß man die Gesellschaft nicht wahrnehmen kann, und man beginnt einzusehen, daß man der Unterstützung durch Theorien bedarf, wenn man sie gleichwohl bestimmen will. Wenig später wendet man sich an Intellektuelle in der Hoffnung, daß sie einem noch sagen können, was offenbar schon nicht mehr zu sehen ist, wenn man die Einheit der Gesellschaft als unanschauliche Einheit zu erfahren und zu begreifen hat. Spätestens seit dem Ende des neunzehnten Jahrhunderts unterliegt dann jede Aussage über die Gesellschaft dem Ideologieverdacht. Man mißtraut solchen Aussagen, gerade weil bekannt

⁴ Siehe dazu nur den Befund von Cassirer (1959, 359), wonach für die französischen Autoren des achtzehnten Jahrhunderts „der Begriff der *Gemeinschaft*, nach dem sie suchen, und um dessen Begründung und Rechtfertigung sie sich bemühen, nicht nur mit dem Begriff der *Gesellschaft*, sondern geradezu mit dem Begriff der *Geselligkeit* zusammenfällt. In dem französischen Ausdruck „*société*“ spielen beide Bedeutungen ständig ineinander über“; siehe ferner Schalk 1954, 8f.; Roth 1981, 30ff.

⁵ An dieser Umstellung der Semantik nehmen die unterschiedlichen Gruppen in unterschiedlichem Umfange teil. Einen guten Beleg dafür bietet der offizielle Werbetext für den letzten Soziologentag (Köln, 2000). Offenbar waren zur Vorbereitung auf das Tagungsthema der „guten Gesellschaft“ auch eine Reihe von soziologischen Laien befragt worden. An den Antworten von Handwerkern und Kleinunternehmern muß auffallen, daß sie mit sehr interaktionsnah formulierten Umschreibungen anfangen – und erst danach auf Strukturprobleme der modernen Gesellschaft zu sprechen kommen: Zunächst wird der Begriff der „guten Gesellschaft“ mit Aussichten auf privates Glück im Freundeskreis oder in der Kleinfamilie assoziiert – und erst danach geht es um breitenwirksam dramatisierte Schief lagen wie Arbeitslosigkeit oder Ausländerfeindschaft. Das Bewußtsein von der Differenz von Interaktion und Gesellschaft ist freilich auch an diesen Antworten zu erkennen, aber es drückt sich nur in der Form eines begrifflich unvermittelten Bruchs beim Übergang von der einen zur anderen Ebene aus, der dann nur noch sprachlich markiert werden kann. Typisch sind Formulierungen wie: „Sicher gehört es *auch* zu einer guten Gesellschaft, daß es nicht allzu viele Arbeitslose gibt.“

ist und immer erneut eingeschärft wird, daß man sie an der Interaktionserfahrung nicht überprüfen kann. Andererseits wird die Gesprächsinteraktion nunmehr als bloße Interaktion erfahren. Man kann ihre eigenen Formen sublimieren (und dann natürlich auch: entsublimieren), aber man weiß auch, daß man von hier aus nicht zur Gesellschaft kommt.

Eine wichtige Konsequenz dieses neueren Sprachgebrauchs ist leicht zu erkennen: Er erleichtert es den Gesprächsteilnehmern, die Gesellschaft zu kritisieren und abzulehnen. Denn ganz unabhängig davon, um welches Gespräch es sich handelt: Niemand unter den Anwesenden muß fürchten, er selbst werde mit abgelehnt, wenn in seiner Anwesenheit die Gesellschaft abgelehnt wird. Die Kritik an der Gesellschaft wird nicht mehr durch die Rücksicht auf Anwesende diszipliniert. Damit entfällt der Schutz gegen üble Nachrede, den die Gesellschaft genoß, solange man sich vorstellen konnte, sie lasse sich durch die Anwesenden repräsentieren. Daß von der modernen Gesellschaft vor allem im Modus der Negation und der Gesellschaftskritik gesprochen wird, ist insofern nicht weiter erstaunlich. Und auch wer den Konflikt mit Anwesenden scheut, kann sich an der Kritik der abwesenden Gesellschaft beteiligen: Gerade denjenigen Studenten, die sich bei der Kritik an der Gesellschaft kaum zurückhalten könnten, würde man notfalls auch weismachen können, daß der Mond aus grünem Käse gemacht ist, ohne ihren Widerspruch in der Situation fürchten zu müssen.

So wie der Begriff der schlechten (kapitalistischen, neoliberalen oder sonstwie ablehnungspflichtigen) Gesellschaft zu den Gewinnern des heutigen Sprachgebrauchs zählt, so gehört der Traditionsbegriff der guten Gesellschaft zu den Verlierern. Rasch ist er in den Strudel der Ideologisierung hineingeraten, und schon seit langem gilt er für uninterpretierbar. Heute sind es allenfalls noch die offiziellen und inoffiziellen Sprecher der politischen Parteien, die hin und wieder auf den appellativen Charme dieses alten Wortes hereinfliegen. Angestrengt unternehmen sie den Versuch, den Begriff der guten Gesellschaft mit dem eigenen Programm zu assoziieren. Der demokratische Gegner kann dann als Sprecher der schlechten Gesellschaft behandelt werden. Würde man dergleichen ernstnehmen, dann müßte man sich zu einer Auffassung verstehen, wonach es bei der politischen Wahl um die Entscheidung zwischen guter und schlechter Gesellschaft geht. Es fällt schwer zu glauben, daß irgend jemand tatsächlich so denkt, und zugunsten der Politiker, die so reden, sollte man unterstellen, daß auch sie diese Rede nicht ernst meinen, sondern politisch.

Ich habe nicht die Absicht, mich an dieser Diskussion zu beteiligen. Statt dessen geht um einen Beitrag zu ihrer Vorgeschichte, nämlich um eine Rekonstruktion dessen, was der Begriff der guten Gesellschaft besagte, als es noch eine Sozialstruktur gab, die man als Interpretationshilfe voraussetzen konnte. Und wir werden noch sehen, daß die Entbehrlichkeit einer klaren Unterscheidung von Unterscheidung von Interaktion und Gesellschaft ein wichtiges Moment dieser Sozialstruktur war (so schon Luhmann 1987, 68f.).

III.

Man sagt nichts Neues, wenn man daran erinnert, daß die Semantik der guten Gesellschaft aus den Adelsgesellschaften des alten Europa stammt. Gleichwohl mag die Erinnerung hilfreich sein, um jenen Abstand zu bezeichnen, der es heute so schwierig macht, auf diese Semantik zurückzukommen. In den Adelsgesellschaften mußte man nicht lange suchen, um die gute Gesellschaft von der Gesellschaft im übrigen zu unterscheiden, die damit zur bloßen Gesellschaft herabsank. Nur die Oberschicht dieser Gesellschaft, nur der Adel selbst kam dafür in Betracht. Keine politische Ideologie war erforderlich, um dies einzusehen, und keine Ideologiekritik hätte die Evidenz wegschaffen können, daß der allgemeine Sinn des gesellschaftlichen Lebens nur hier (und nicht etwa: unter den Bauern) seinen Kulminationspunkt erreicht. Die Ideologien und ihre Kritiker entstehen denn auch erst in der Moderne. Zuvor konnte sich die Repräsentation der Gesellschaft in Übereinstimmung mit der Differenzierungsform der Gesellschaft vollziehen. Das ist ein unschlagbarer Vorteil, den man gewinnt, wenn man Hierarchie als Struktur akzeptiert – und auf den man verzichten muß, wenn man auf Hierarchie verzichtet. Der moderne Hierarchieverzicht hat die Gesellschaft komplexer gemacht, aber er hat auch die Anhaltspunkte für Repräsentationsasymmetrien beseitigt.

Zugleich war der Adel in ganz besonderer Weise von Interaktion abhängig. Die ihm angehörten, waren durch ein dichtes Netzwerk von Kontakten miteinander verbunden. Zwar stand neben der mündlichen Kommunikation auch die schriftliche schon zur Verfügung, aber noch fehlte der Buchdruck bzw. die Gewöhnung an ihn, und noch konnte die Gesellschaft daher primär von der Interaktion her verstanden werden. Die Erziehung in Oberschichten war eine Erziehung für erfolgreiches Auftreten in der Interaktion. Sprachliche Eloquenz und körperliche Gewandtheit waren entscheidend, weil davon der Interaktionserfolg abhing, und auch etwaige Textkenntnisse wurden primär unter diesen Gesichtspunkt geschätzt – und nicht etwa als Voraussetzung für die Produktion weiterer Texte. Entsprechend bezieht sich der ursprüngliche Begriff der guten Gesellschaft nicht einfach nur auf die Oberschichten, sondern auf die Interaktion in diesen Kreisen. Zur guten Gesellschaft gehört, wer zu solchen Interaktionen zugelassen wird. Dabei kam es nicht natürlich auf den Erfolg in der Interaktion selbst an, also nicht darauf, daß man den anderen gefällt, denn sonst hätte man ja versuchsweise alle zulassen müssen, sondern auf die Umstände von Herkunft und Geburt.⁶

Entsprechend war die Oberschichteninteraktion nicht einfach bloße Interaktion. Vielmehr konnte man davon ausgehen, daß die hier Anwesenden die Ent-

⁶ Das Nachleben solcher askriptiven Kriterien am Rande von deutschen Sonderwegen beleuchtet die Studie von Norbert Elias (1989) über das Kaiserreich. Die exklusive Interaktion, um die es hier ging, war zunächst das Duell.

wicklung der Gesellschaft in maßgeblicher Weise bestimmen. Die Fürstenberatungsliteratur ist dafür ein deutlicher Indikator: Immer erneut wird daran erinnert, daß jede Interaktion mit dem Fürsten unabsehbare Konsequenzen für abwesende Dritte habe. Wenn der Berater den Fürsten enttäuscht, dann könne dieser in Melancholie verfallen und darüber vielleicht sogar zum Tyrannen werden.⁷ Überlegungen dieser Art entsprechen präzise dem Aufbau einer Gesellschaft, die nicht nur in ihren Entwicklungsmöglichkeiten, sondern auch in der Erhaltung schon erreichter Niveaus von Oberschichteninteraktion abhing.⁸ Der Begriff der Gesellschaft konnte hier noch nicht durch die Negation von Interaktionsprädikaten bestimmt werden. Er bezeichnete, *pars pro toto*, eine besondere Gruppe von Interaktionen und nicht etwa das Gegenteil von Interaktion überhaupt. Die Repräsentation der Gesellschaft in der Gesellschaft vollzog also sich nicht nur in Übereinstimmung mit der Differenzierungsform der Gesellschaft. Sie war auch auf der Ebene von Interaktion zugänglich. Beide Voraussetzungen zerfallen im Übergang zur Moderne.

Das liegt daran, daß die moderne Gesellschaft nicht mehr primär nach Schichten geordnet, sondern in Funktionssysteme wie Wirtschaft oder Politik, Wissenschaft oder Religion, Kunst oder Erziehung differenziert ist. Dieser Wechsel der Differenzierungsform hat zum einen zur Folge, daß Schichtung nur noch reproduziert, aber nicht mehr legitimiert werden kann. Die Differenz der Schichten wird zunehmend als kontingent erfahren. Sie gilt jedenfalls nicht mehr als Ordnungsgarantie, so wie es für geschichtete Gesellschaften obligatorisch wäre, sondern nur noch als Verteilungsproblem – und dann liegt es nahe, an Umverteilung zu denken. Die Vorstellung, daß die heutigen Oberschichten etwas realisierten, was nicht prinzipiell von jedermann realisiert werden könnte, hat ihre Überzeugungskraft eingebüßt: „Wenn sie einkaufen, kaufen sie so ein, wie jedermann einkaufen würde. Wenn sie lieben, lieben sie so, wie jedermann lieben würde. Nur geht es eben um teurere Objekte und schönere Partner“ (Luhmann 1985, 131).

Wichtiger dürfte sein, daß in der Adelsgesellschaft nur der Adel selbst etwas historisch Unwahrscheinliches realisiert hatte. Die meisten anderen lebten ungefähr so, wie man auch in Stammesgesellschaften gelebt hatte. Dies gilt vor allem dann, wenn die Differenz der Schichten nur im Zentrum der Gesellschaft erfahrbar war, während man an der Peripherie nach wie vor in einer *one-class society* existierte. Daß die Gesellschaft im ganzen sich von dieser ihrer eigenen

⁷ Siehe hierzu Uhlig 1973; Kiesel 1979; Kieserling 1999, 407ff.

⁸ Diesen Punkt betont Luhmann (1980, 74f.): „Oberschichten realisieren durchweg regional weiter streuende, sachlich vielfältigere Kontakte. Sie sind durchaus nicht in verstärktem Maße von Konsens getragen; aber Entscheidungen über Kooperation oder Konflikt, Verbündung oder Vernichtung, Verständigung oder Kontaktabbruch haben in diesem Teilsystem mehr Gewicht. Das heißt nicht: den Oberschichten pauschal Tüchtigkeit, Leistung und Erfolg zuzuschreiben. Aber die evolutionären Risiken der Erhaltung des Entwicklungsstandes konzentrieren sich im Kontaktnetz der Oberschicht. Hier sind Evolutionsbedingungen noch interaktionsfähig“. Vgl. hierzu auch Laslett 1967.

Vorgeschichte entfernt hatte, das wurde in dieser Gesellschaft nur an den Interaktionen der Oberschicht deutlich. Dasjenige, wodurch eine Schichtungsgesellschaft sich von einer Stammesgesellschaft unterscheidet, war an den verschiedenen Schichten durchaus nicht in gleichem Ausmaß präsent. Und auch damit war vorentschieden, wo die Gesellschaft in der Gesellschaft repräsentiert werden kann.

Man sieht an dieser Überlegung sofort, warum der Traditionsbegriff der guten Gesellschaft aufgegeben werden muß, wenn die Gesellschaft auf funktionale Differenzierung umgestellt wird. Die moderne Gesellschaft ist zur Normalisierung von Unwahrscheinlichkeiten nicht länger auf ein Zentrum oder auf eine Spitze angewiesen. Sie bringt dergleichen in jedem Funktionssystem hervor, und daher kann keines dieser Systeme eine Semantik vom Typus „gute Gesellschaft“ für sich monopolisieren. Sicher ist die Wissenschaft, so wie wir sie kennen, ist nur als Teilsystem der modernen Gesellschaft überhaupt möglich. Sie verdankt die Unwahrscheinlichkeit ihrer Weltsicht der Ausdifferenzierung ihrer Kommunikationen in der Gesellschaft. Es gibt Wissenschaft nur, wenn es daneben auch noch etwas anderes gibt. Eine komplette Gesellschaft könnte so nicht existieren. Dies formale Merkmal teilt die moderne Wissenschaft mit den Oberschichten von ehemals. Aber im Unterschied zur alten Ordnung könnte man dasselbe nun auch von allen anderen Teilsystemen sagen, und das ruiniert den Begriff der guten Gesellschaft. Auch die Wirtschaft, auch die Politik, auch die Erziehung können eigene Unwahrscheinlichkeiten normalisieren, auch sie setzen dafür die Differenz zur Gesellschaft im übrigen voraus. Keines dieser Teilsysteme kann den Anspruch erheben, die gute Gesellschaft zu sein, an der gemessen alles andere zur bloßen Gesellschaft herabsinkt. Oder umgekehrt: Jedes Teilsystem repräsentiert die moderne Gesellschaft, aber nur dann, wenn das Thema die eigene Zuständigkeit berührt.

IV.

Damit verliert die Semantik der Repräsentation und mit ihr auch der Begriff der guten Gesellschaft seinen Rückhalt in der Sozialstruktur. Was man statt dessen beobachten kann, das sind allenfalls *Gegenrepräsentationen*, nämlich Versuche, die gute und eigentliche Gesellschaft gegen die Funktionssysteme zu Geltung zu bringen. Der Unterschied zwischen Repräsentation und Gegenrepräsentation liegt darin, daß man im einen Falle in Übereinstimmung mit den Grundstrukturen der Gesellschaft geurteilt hatte, während die Gegenrepräsentation gerade aus der Ablehnung dieser Strukturen lebt: Nur in der bewußten Differenz zu den Grundstrukturen der Gesellschaft und nicht etwa durch Einordnung in deren Schema lasse sich das gesellschaftlich Allgemeine sei es realisieren, sei es bestimmen. Als Interpretationshilfe für die Differenz von bloßer

Gesellschaft und guter Gesellschaft wird die Differenz von Gesellschaft und Differenzierungsform der Gesellschaft benutzt. Wenn die Differenzierungsform nur noch Funktionssysteme erzeugt, von denen keines den Anspruch erheben kann, die Gesellschaft in der Gesellschaft zu repräsentieren, dann kann man die Semantik der Repräsentation nur halten, indem man zur Differenzierungsform selbst auf Distanz geht. Daß es dabei nicht mehr um die klassische Form der Gegenrepräsentation gehen kann, liegt auf der Hand, denn zusammen mit der Hierarchie der Teilsysteme ist auch der spielerischen Umkehrung dieser Hierarchie die Voraussetzung entzogen. Es geht also nicht um so etwas wie Karneval. Statt dessen scheint nun ein Typus von Gegenrepräsentation zu dominieren, der auf der Ablehnung von Ausdifferenzierung, Spezialistentum, Rollendifferenzierung usw. beruht. Man möchte in der Gesellschaft, aber außerhalb ihrer Funktionssysteme kommunizieren. Heute wird dies mit Formeln wie Lebenswelt, Alltag oder Zivilgesellschaft assoziiert, die soziologisch schwer interpretierbar sind (auch wenn man natürlich man erkennen kann, daß die Intellektuellen, wenn sie von Zivilgesellschaft reden, dabei bevorzugt an sich selbst und an die eigene Tagungsindustrie denken). Auch hier ist daher ein ideengeschichtlicher Rückblick von Nutzen.

Eine erste Welle von Gegenrepräsentationen ist schon im siebzehnten und achtzehnten Jahrhundert zu beobachten, und zwar immer noch auf der Grundlage eines Gesprächsmodells der Gesellschaft. Die Vorstellung einer repräsentativen Interaktion wird noch eine Zeitlang weitergeschleppt, wenn auch mit einer Umstellung von Repräsentation zu Gegenrepräsentation, ehe sie schließlich zusammenbricht (Luhmann 1980; Kieserling 1999, 391ff.). Ich denke hier vor allem an die drei Typen der geselligen, der geheimen und schließlich der öffentlichen Interaktion. Der enge zeitliche und sachliche Zusammenhang dieser Gesprächsformen ist oft registriert worden. Normalerweise wird er auf die Formel von der *Dialektik des Unpolitischen* gebracht. Danach führt die Konzession einer Privatsphäre, mit der das politische System auf die religiös ausgelösten Bürgerkriege reagiert, zu einer durchaus ironischen Konsequenz. Die Kommunikationen innerhalb dieser Privatsphäre halten sich nicht auf den dafür vorgezeichneten Bahnen, sondern bewegen sich auf einer Stufenleiter der abnehmenden Harmlosigkeit erneut in Richtung auf Politik zu. Die gesellige Interaktion habe sich noch als politikfernes Geschehen begriffen, die geheime Interaktion habe hinter geschlossenen Türen bereits an der Vorbereitung des gesellschaftlichen Umsturzes gearbeitet, und vollends die öffentliche Interaktion überziehe seit dem Ende des achtzehnten Jahrhunderts das politische System der Gesellschaft mit einer völlig neuartigen Form von Dauerkritik. Wie für dialektische Denkfiguren seit Hegel üblich, findet man auch hier eine rechte und eine linke Fassung. Den einen gilt als Hinweis auf die „Pathogenese der modernen Welt“ (Koselleck 1979), was die anderen als deren besten Teil festhalten wollen (Habermas 1962). Solche Deutungen verharren im Umkreis

der Unterscheidung von Staat und Gesellschaft, die soziologisch nicht recht überzeugt (Luhmann 1987; Göbel 1995).

Für unser Thema ist wichtiger, daß alle drei Typen von Interaktion auf dem Prinzip der Gegenrepräsentation aufruhen. Der Anspruch, die gute Gesellschaft gegen die bloße Gesellschaft zu repräsentieren, der sich mit ihnen verband, sollte nicht dadurch eingelöst werden, daß man sich einem und nur einem der großen gesellschaftlichen Teilsysteme zuordnet, sondern dadurch, daß man genau dies vermeidet. Gerade die gesellschaftliche Ortlosigkeit dieser Gespräche, gerade die Ablehnung jeder Anlehnung an die Makrostrukturen der Gesellschaft ist auffällig.⁹

Die Semantik der geselligen Interaktion, um mit ihr zu beginnen, erklärt alle ernsthaften Rollenengagements der Beteiligten zu deren Privatsache, auf die es unter den Gesprächsteilnehmern nicht ankommen soll. Das ermöglicht einerseits einen egalitären Stil der Gesprächsführung, der die überall sonst vorherrschende Faszination durch Rangdifferenzen geschickt überspielt. Andererseits müssen dann natürlich auch alle ernsthaften Themen vermieden werden, so daß die gesellige Konversation einen Zug ins Folgenlose bekommt: Entscheidungen über Krieg und Frieden werden hier nicht getroffen. Gleichwohl sieht man die gute Gesellschaft in diesen „Spielformen“ (Simmel 1917) repräsentiert, während die Welt der politischen oder wirtschaftlichen Entscheidungen zur bloßen Gesellschaft herabsinkt.

⁹ Siehe dazu nur den elegischen Rückblick auf die Geselligkeit, den die Brüder Goncourt 1862 publizierten: „Hier wurde die bedeutendste Institution der Zeit begründet, die einzige, die bis zur Revolution ihren Stolz bewahrte und bei Mißachtung aller sittlichen Gesetze die Autorität einer Regel aufrechterhielt: hier entstand, was man die vollkommen gute Gesellschaft nannte, d. h. eine Art von Vereinigung der beiden Geschlechter, deren Ziel war, sich von der schlechten Gesellschaft, von den vulgären Vereinigungen, von den provinziellen Gesellschaften zu unterscheiden, und zwar durch die Vollendung der gefälligen Formen, durch die Feinheit der Liebenswürdigkeit, die angenehmen Manieren, die Kunst der Rücksichten, der Freundlichkeit und der Lebensart, durch alle Bestrebungen und Verfeinerungen jenes gesellschaftlichen Geistes, den ein Buch der Zeit mit dem Geist der Nächstenliebe vergleicht. Das Aussehen und das Verhalten, das Gebaren und die Etikette des Äußeren wurde von der guten Gesellschaft fixiert; sie gab den Ton des Gesprächs an; sie lehrte ohne Abgeschmacktheit und Übertreibung loben, ein Lob zu beantworten, ohne es zu verschmähen oder anzunehmen, die anderen gelten zu lassen, ohne ihr Protektor zu scheinen; sie führte die Formen ein und ließ sie einführen, die sich in jenen tausend Feinheiten der Rede, der Wendung, des Gedankens und sogar des Empfindens entwickelten, die niemals eine Diskussion bis zum Streit kommen ließen, die alles in Leichtigkeit hüllten, sich nur auf ihren Geist verließen und dadurch verhinderten, daß üble Nachrede in schwärzeste Schlechtigkeit ausartete. Wenn sie nicht Bescheidenheit verlieh, Zurückhaltung, Güte, Nachsicht, Freundlichkeit und Vornehmheit der Gefühle, die Kraft, seinen Egoismus zu vergessen, so prägte sie wenigstens die Form dieser Tugenden ein, forderte den entsprechenden Schein, zeigte ihr Bild und erinnerte an ihre Pflichten“ (118). Die Wortwahl des Textes trifft die ambivalente Stellung der geselligen Interaktion: ihre *Regeln* beruhten auf der *Mißachtung aller sittlichen Gesetze*, verdankten sich also der Ausdifferenzierung der entsprechenden Interaktionssysteme, und alle Übereinstimmung mit diesen Regeln sei daher *Schein, Bild* oder bloße *Erinnerung* geblieben (was man von der Oberschichteninteraktion, ehe sie defunktionalisiert wurde, schwerlich hätte behaupten können). Gleichwohl soll dieses ausdifferenzierte Gebilde *die bedeutendste Institution der Zeit* begründet haben.

An die dadurch erwirkte Aufwertung von Privatheit kann die Semantik der öffentlichen Interaktion dann bereits anschließen (Mannheim 1933; Habermas 1962). Ihre Art von Gegenrepräsentation beruht darauf, daß es ausgerechnet die Privatleute sind, die zum Publikum der Politik zusammengefaßt werden. Gerade die Indifferenz gegen andere eigene Rollen soll die Diskutierenden zu vernünftigen Urteilen befähigen, die dann auch für unbeteiligte Dritte unter Einschluß der abwesenden Machthaber verbindlich sind. Auf die Ausdifferenzierung der repräsentativen Interaktion unter dem Gesichtspunkt von Vergnügen (*plaire*) folgt der Versuch ihrer Reintegration unter dem Gesichtspunkt von Vernunft.

Die geheime Interaktion, die zusammen mit den Freimaurerlogen an Verbreitung gewinnt, teilt mit der öffentlichen Interaktion diese nach außen gerichtete, vom bloßen Selbstgenuß der Geselligkeit schon unterschiedene Intention, pflegt aber andererseits Zweifel an ihrer gesamtgesellschaftlichen Realisierbarkeit (so auch die Deutung bei Luhmann 1980, 155ff.). Die externen Rollengagements der Beteiligten werden daher nicht nur zur Privatsache, sondern zum Geheimnis erklärt. Was in der Interaktion unter Anwesenden kommuniziert wird, mag an sich richtig sein, bleibt aber den Abwesenden gleichwohl verborgen und muß auch dann, wenn Teilnehmer der geheimen Interaktion sich in der normalen Welt wiedersehen, ignoriert werden.

Das historisch Neuartige dieser Interaktionen und ihrer Semantik ist leicht zu erkennen. Zum ersten Mal wird die Sonderstellung eines sozialen Systems nicht durch seine Positionierung innerhalb der gesellschaftlichen Systemdifferenzierung abgeleitet. Die Interaktion kommt vielmehr in Abweichung von diesem Schema in Gang. Sie will nicht reine Oberschichteninteraktion sein, und erst recht soll es nicht um irgendwelche spezifischen Funktionen gehen, die in der Sprache der Zeit allesamt als „einseitig“ (Fichte 1802) verworfen werden. Den sozialstrukturellen Hintergrund für den temporären Erfolg dieser Semantik kann man in einer stärkeren Differenzierung von Interaktion und Gesellschaft sehen, ihrerseits mit dem Übergang zur Moderne zusammenhängt. Der Buchdruck erzwingt eine Neubewertung der schriftlichen gegenüber der mündlichen Kommunikation. Und die wichtigen Funktionssysteme erreichen Größenordnungen, in denen sie nicht mehr durch Interaktion und auch nicht mehr durch Interaktionsketten kontrolliert werden können. Eine funktional differenzierte Gesellschaft ist vom Verlauf einzelner Interaktionen weniger abhängig als eine Schichtungsgesellschaft, die mindestens in ihrer Oberschicht immer auch durch laufende Kontakte von Angesicht zu Angesicht integriert werden mußte (Kieserling 1999, 213ff.). Damit wird es leichter, freie Interaktionen zu bilden. Die gesellige, die geheime und die öffentliche Interaktion machen davon Gebrauch. Aber genau die Differenzierung von Interaktion und Gesellschaft macht es dann auch schwierig und schließlich unmöglich, die Gesellschaft auf der Ebene von Interaktion zu repräsentieren.

V.

Keines dieser drei Sozialmodelle hat denn auch den vollständigen Übergang zur modernen Gesellschaft überstanden. Die semantische Emphase wurde zer-
setzt, und die Hochformen von damals haben einen Prozeß der Trivialisierung durchlaufen, von dem man nicht recht weiß, ob er sie bis zur Unkenntlichkeit entstellt hat oder nicht vielmehr zur Kenntlichkeit. Aus der Geselligkeit wurde die Party (Riesman/Potter/Watson 1960; Riesman 1966), an die Stelle der öffentlichen Interaktion trat das Funktionssystem der Massenmedien, und die Freimaurerloge von ehedem sank zu einer Art von „Trachtenverein“ (Adorno) ab. Ein gutes Gespräch ist ein gutes Gespräch – und als solches natürlich auch heute noch möglich. Nur ist nicht zu erkennen, wie dadurch die zahlreichen Probleme der modernen Gesellschaft gelöst werden könnten.

Niemand wird bei der Darstellung oder Herstellung der guten Gesellschaft an Interaktionen denken. Aber woran sonst ist gedacht? Kann man die gute Gesellschaft wenn nicht als Interaktion, dann als Organisation denken? Es gibt Ansätze in dieser Richtung. Oder vielleicht sollte man sagen: es gab sie. So wurden im Laufe des neunzehnten Jahrhunderts die Sozialutopien von Interaktion auf Organisation umgestellt.¹⁰ Aber spätestens seit dem Zusammenbruch der sozialistischen Organisationsgesellschaft, die alles daransetzte, diese Utopie zu verwirklichen, wird man darauf schwerlich zurückkommen können.

Die heute übliche Form von Gegenrepräsentation setzt nicht auf Interaktion und auch nicht auf Organisation. Sie setzt vielmehr auf die neuen sozialen Bewegungen.¹¹ Geblieben ist die Distanz zu den Funktionssystemen (Hellmann 1996). Man ist gegen das Spezialistentum, gegen den Experten, gegen die Technokratie usw. (Habermas 1981, Bd. 2, 575ff.; Luhmann 1986). Geblieben ist auch die Weigerung, sich an deren Kommunikation zu beteiligen. Man will weder Wissenschaft noch Recht noch Politik (im üblichen Sinne des Wortes) sein. Geblieben ist der Anspruch, gerade durch diese Distanz zu den Funktionssystemen die Gesellschaft in der Gesellschaft zu repräsentieren. Und geblieben ist auch die Frage, die den Beobachter umtreibt, wie man diese Art von Selbstmarginalisierung mit Rücksicht auf Realitäten vereinbaren kann.

Was sich geändert hat, das ist die Beziehung zur Interaktion. In den Gesprächen erkennt man Sprecher und Sympathisanten der Protestbewegungen daran, daß

¹⁰ Dieser Hinweis findet sich in einer älteren, nicht jedoch in der gedruckten Fassung von Luhmann 1997.

¹¹ Wir halten im Vorbeigehen fest, daß die Liste der Systemtypen, auf die wir im Zusammenhang mit Gegenrepräsentation gestoßen sind: Interaktion, Organisation, soziale Bewegung, genau dem entspricht, was man erwarten würde, wenn man von der Differenz zwischen der modernen Gesellschaft und ihrer Differenzierungsform ausgeht. Wer außerhalb von Funktionssystemen und doch innerhalb der Gesellschaft kommunizieren möchte, der muß sich mit einem dieser Systeme befreunden, denn nur auf diese Weise kann (nicht: muß) der Mitvollzug der von Funktionssystemen her dominierten Kommunikation suspendiert werden.

sie auf den Verlauf des Gesprächs wenig Rücksicht nehmen und auch sonst ziemlich unzivilisiert auftreten. Teils bildet die Protestbewegung eigene Großinteraktionen, die sich dann durch Aussicht auf Gewalt für Berichterstattung in den Medien qualifizieren. Teils werden andere Interaktionen unter Druck gesetzt, ihr eigenes Thema fallenzulassen und sich statt dessen mit dem Thema der Bewegung zu befassen (Kieserling 1999, 297ff.). Alles soll sich nach den Gesichtspunkten der ökologisch-feministisch-pazifistischen Gesamtkorrektheit richten. Der Anspruch, man könne die gute Gesellschaft gegen die bloße Gesellschaft repräsentieren, wird heute durch hartnäckiges Auftreten und durch überraschende Empfindlichkeiten bezeugt: Das „Kriegsspielzeug“ der Kinder gerät unter Verdacht, die Arbeiter sollen ihre Spindfotos abhängen, und noch die trivialsten Konsumgewohnheiten können jederzeit zu Menschenrechtsverstößen erklärt werden. Von der Angst, sich lächerlich zu machen, diesem eigentlichen Sanktionsmittel der guten Gesellschaft von ehemals (Luhmann 1984, 321), ist nicht mehr viel übrig geblieben.

Spätestens an diesem Punkt dürfte deutlich geworden sein, warum der Begriff der guten Gesellschaft sich für die Moderne nicht eignet. Gegenrepräsentation ist kein Substitut für Repräsentation. Und wenn schon klar ist, daß keine Interaktion die Gesellschaft mehr repräsentieren kann, dann gilt dies auch für die Störung der Interaktion durch die Eruptionen der Bewegungsmentalität. Kein Soziologe wird zögern, den Protestbewegungen zu bescheinigen, daß sie ein Gespür für die Folgeprobleme der modernen Gesellschaft haben, das man in den Funktionssystemen nicht würde voraussetzen können. Aber das zwingt die Soziologie nicht dazu, der Protestbewegung zu folgen, wenn sie sich selbst für die gute Gesellschaft hält. Einem Begriff wie dem der Zivilgesellschaft, der genau dazu ermuntert, sollte man daher mit größerer Distanz begegnen.

Literatur

- Cassirer, Ernst (1959): Philosophie der Aufklärung. Tübingen.
- Elias, Norbert (1989): Die satisfaktionsfähige Gesellschaft. S. 61-159 in: ders., Studien über die Deutschen: Machtkämpfe und Habitusentwicklung in 19. und 20. Jahrhundert. Frankfurt a.M.
- Fichte, Johann Gottlieb (1802): Vorlesungen über die Freimaurerei. S. 189-217 in: ders., Ausgewählte politische Schriften (hrsg. von Zwi Batscha/Richard Saage). Frankfurt a.M. 1977.
- Göbel, Andreas (1995): Paradigmatische Erschöpfung: Wissenssoziologische Bemerkungen zum Fall Carl Schmitt. S. 267-287 in: ders./Dirk van Laak/Ingeborg Villinger (Hg.), Metamorphosen des Politischen: Grundfragen politischer Einheitsbildung. Berlin.
- Goncourt, E./Goncourt, J. (1862): Die Frau im achtzehnten Jahrhundert. München 1986.
- Habermas, Jürgen (1962): Strukturwandel der Öffentlichkeit. Neuwied.
- Habermas, Jürgen (1968): Erkenntnis und Interesse. Frankfurt a.M.
- Habermas, Jürgen (1981): Theorie des kommunikativen Handelns. Frankfurt a.M.
- Hellmann, Kai-Uwe (1996): Systemtheorie und neue soziale Bewegungen. Opladen.
- Kiesel, H. (1979): „Bei Hof, bei Höll“: Untersuchungen zur literarischen Hofkritik von Sebastian Brandt bis Friedrich Schiller. Tübingen.

- Kieserling, André (1999): *Kommunikation unter Anwesenden: Studien über Interaktionssysteme*. Frankfurt a.M.
- Kieserling, André (1999a): Zwischen Soziologie und Philosophie: Jürgen Habermas zum Siebzigsten. *Soziale Systeme* 5, 239-251 (erweiterte Fassung: S. 23-42 in: Stefan Müller-Doohm (Hg.) (2000), *Das Interesse der Vernunft: Rückblicke auf das Werk von Jürgen Habermas seit „Erkenntnis und Interesse“*. Frankfurt a.M.).
- Kieserling, André (2001): *Bildung durch Wissenschaftskritik: Soziologische Deutungen der Universitätsidee in den sechziger Jahren*. Erscheint in: Uwe Schimank/Eberhard Stöltzing (Hg.), *Die Krise der Universitäten (Sonderheft des Leviathan)*. Opladen.
- Koselleck, Reinhard (1979): *Kritik und Krise: Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt (Orig. 1959)*. Frankfurt a.M.
- Laslett, Peter (1967): *The Face to Face Society*. S. 157-184 in: ders. (Hg.), *Philosophy, Politics and Society*. Oxford.
- Luhmann, Niklas (1980): *Interaktion in Oberschichten: zur Transformation ihrer Semantik im 17. und 18. Jahrhundert*. S. 72-162 in: ders., *Gesellschaftsstruktur und Semantik, Bd. 1*. Frankfurt a.M.
- Luhmann, Niklas (1981): *Interpenetration. Zum Verhältnis personaler und sozialer Systeme*. S. 151-169 in: ders., *Soziologische Aufklärung 3: Soziales System, Gesellschaft, Organisation*. Opladen.
- Luhmann, Niklas (1984): *Soziale Systeme: Grundriß einer allgemeinen Theorie*. Frankfurt a.M.
- Luhmann, Niklas (1985): *Zum Begriff der sozialen Klasse*. S. 119-163 in: ders. (Hg.), *Soziale Differenzierung: Zur Geschichte einer Idee*. Opladen.
- Luhmann, Niklas (1986): *Alternative ohne Alternative*. *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, Ausgabe vom 2. Juli 1986 (Neudruck in: Niklas Luhmann, *Protest: Systemtheorie und soziale Bewegungen* (hrsg. von Kai-Uwe Hellmann). Frankfurt a.M. 1996).
- Luhmann, Niklas (1987): *Die Unterscheidung von Staat und Gesellschaft*. S. 67-74 in: ders., *Soziologische Aufklärung 4: Beiträge zur funktionalen Differenzierung der Gesellschaft*. Opladen.
- Luhmann, Niklas (1988): *Warum AGIL?* *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 40, 127-139.
- Niklas, Luhmann (1997): *Die Gesellschaft der Gesellschaft*. Frankfurt a.M.
- Mannheim, Ernst (1933): *Die Träger der öffentlichen Meinung: Studien zur Soziologie der Öffentlichkeit*. Brunn (Neuausgabe u.d.T. „Aufklärung und öffentliche Meinung“ (hrsg. von Norbert Schindler). Stuttgart 1979).
- Parsons, Talcott (1981): *Über den Zusammenhang von Charakter und Gesellschaft*. S. 230-297 in: ders., *Sozialstruktur und Persönlichkeit*. Frankfurt a.M.
- Parsons Talcott (1999): *Youth in the Context of American Society*. S. 271-292 in: Bryan S. Turner (Hg.), *The Talcott-Parsons-Reader*. Oxford.
- Riesman, David/Potter, Robert J./Watson, Jeanne (1960): *The Vanishing Host*. *Human Organization* 19, 17-27.
- Riesman, David (1966): *Geselligkeit, Zwanglosigkeit, Egalität*. S. 115-149 in: ders., *Wohlstand wofür?* Frankfurt a.M.
- Roth, Oskar (1981): *Die Gesellschaft der Honnêtes Gens: Zur sozialetischen Grundlegung des honnêteté-Ideals bei La Rochefoucauld*. Heidelberg.
- Schalk, Fritz (1954): *Das Lächerliche in der französischen Literatur des Ancien Régime*. Köln.
- Simmel, Georg (1917): *Die Geselligkeit*. S. 48-68 in: ders., *Grundfragen der Soziologie*. Berlin.
- Uhlig, Klaus (1973): *Hofkritik im England des Mittelalters und der Renaissance: Studien zu einem Gemeinplatz der europäischen Moralistik*. Berlin.

Dr. André Kieserling, Institut für Soziologie, LMU München
Konradstr. 6, D-80801 München
andre.kieserling@soziologie.uni-muenchen.de