

Symposium

Körperindividuum oder Bewusstseinsindividuum? Der Mensch der funktional differenzierten Weltgesellschaft

Symposiumsbeitrag zu: **Gesa Lindemann**, Strukturnotwendige Kritik. Theorie der modernen Gesellschaft. Band 1. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft 2018, 456 S., kt., 25,00 €

Besprochen von **Prof. Dr. Rudolf Stichweh**: Forum Internationale Wissenschaft, Universität Bonn, E-Mail: rstichweh@yahoo.de

<https://doi.org/10.1515/srsr-2020-0023>

Schlüsselwörter: Individualität, Bewusstsein, funktionale Differenzierung, Menschenwürde

Gesa Lindemanns Buch ist der Anfang eines geplanten dreibändigen Werkes, das eine Theorie der modernen Gesellschaft vorlegen will. Sie beginnt mit der in der Systemtheorie eingeführten Unterscheidung von Sozialtheorie und Gesellschaftstheorie. Während die Systemtheorie den Systembegriff, die System/Umwelt-Unterscheidung und den Kommunikationsbegriff in das Zentrum der Sozialtheorie stellt, ist für Lindemann die Leib/Umwelt-Unterscheidung die Leitunterscheidung ihrer Sozialtheorie (14). Das ist eine auffällige Entscheidung. ‚Leib‘ ist zunächst ein theologischer Begriff. Wir reden vom Körper des Menschen, aber vom Leib ‚Christi‘. Und die hauptsächliche Leistung des theologischen Leibbegriffs ist es, die Differenz von Körper und Seele zu übergreifen. Nun spielt zwar der Begriff der Seele in den historischen Analysen von Lindemanns Buch eine große Rolle. Aber der Begriff des Leibes verschwindet nach den einleitenden Bemerkungen weitgehend aus dem Buch (er ist auch nicht im Register, was erstaunlich ist; man stelle sich einmal ein Buch von Luhmann vor, in dem der Systembegriff nicht vorkommt). An die Stelle des Leibbegriffs tritt in diesem Buch weitgehend der des Körpers. Der wichtigste Akteur in Lindemanns gesellschaftsgeschichtlicher Narration, der Mensch in seiner modernen Form als Individuum, wird konsequent immer ein ‚Körperindividuum‘ genannt. ‚Körperindividuum/-individualismus‘ ist vermutlich der am häufigsten vorkommende Begriff des Buches (60 Einträge im Register). Das ist bemerkenswert, aber wahrscheinlich auch falsch: Der moderne

Mensch ist weit mehr ein ‚Bewusstseinsindividuum‘, als dass er ein ‚Körperindividuum‘ wäre, und dass dieser Begriff des Bewusstseins und die Sachverhalte, die er bezeichnet, und die immens bedeutsamen historischen Prozesse, in denen sich die modernen Formen des menschlichen Bewusstseins (des Selbstbewusstseins und des Bewusstseins vom Anderen) herausbilden, in diesem Buch einfach gar nicht vorkommen, war für diesen Leser die größte Überraschung.

Man kann Lindemanns Theorie vom Leib und Körper des Menschen sinnvoll eine anthropologische Theorie nennen. Der theoriegeschichtliche Hintergrund ist nicht ganz klar, aber in dem Buch ist leicht festzustellen, dass der Theoretiker, der am auffälligsten positiv genannt wird, Helmuth Plessner ist und insofern darf man Lindemanns Theorie wohl als eine Fortsetzung der philosophischen/soziologischen Anthropologie verbuchen. Was sind die wichtigsten Prämissen dieser anthropologischen Sozialtheorie? Zu nennen sind hier erstens die Frage der Grenzziehung zwischen Menschen und anderen tierischen und geistigen Wesenheiten und eine in der Gesellschaftsgeschichte sich vollziehende Reduktion von Gesellschaft auf den Menschen als die Entität, die allein Zugehörigkeit und Mitgliedschaft in den Sozialsystemen der Gesellschaft reklamieren kann. Lindemann neigt zu der These, dass die moderne Gesellschaft die erste Gesellschaft ist, die tatsächlich nur aus Menschen besteht. Zweitens geht es um Vorstellungen über die Leiblichkeit und Körperlichkeit des Menschen und ihre Verbindung mit Ideen über eine unsterbliche Seele des Menschen, die für mehr als eintausend Jahre christlich bestimmter Vergesellschaftung in Europa von großer Bedeutung waren, weil sie die Gesellschaft der Lebenden fest mit Entitäten verbanden (den Seelen der Verstorbenen), die keine körperliche Existenzform mehr besaßen. Drittens die Frage der Gewalt als einem ‚Medium‘, das für die Konstitution von Gesellschaft dauerhaft bestimmend sein soll. Viertens die Frage der Individualisierung des Menschen und der Gegenbegriff der Individualisierung, der Situationen meint, in denen die Individualität des Einzelnen im Wesentlichen durch soziale Zugehörigkeiten und daraus folgende Festlegungen absorbiert wird. Fünftens die These der dreifachen Bestimmung des Menschen durch Natur, Kultur und Moral, bei der die Unterscheidung von Kultur und Moral überrascht, weil Moralen doch offensichtlich in der Evolution von Kulturen entstehen. Sechstens das sogenannte anthropologische Quadrat, das den Menschen durch vier Grenzziehungen charakterisiert sieht, am Lebensanfang, am Lebensende, im Verhältnis zu Tieren und im Verhältnis zu Maschinen.

Die gesellschaftstheoretischen Überlegungen Lindemanns werden in den drei Kapiteln, aus denen dieses Buch besteht, entwickelt. Das erste dieser Kapitel heißt „Die Entstehung des menschlichen Körperindividuums in den Grenzen des anthropologischen Quadrats“. Einmal mehr bestätigt diese Themenwahl die absolute Zentralität der These des Körperindividuums als der eigentlich modernen

Form. Die Argumentation stellt zunächst den Weg von der Dividualisierung zur Individualisierung des modernen Menschen vor. Dieser Teil I, schließt mit einer ‚Gesellschaftstheoretischen These I‘, die die Verkörperung des Individuums einmal mehr als ein Ereignis erst des 18. Jahrhunderts identifiziert. Im Übrigen folgt auf diese These I nie wieder eine weitere These II oder III, was ein Indiz für eine überhastete Konzipierung des Buches sein mag.

Ein zweiter Teil dieses ersten Kapitels sind die Überlegungen zum spätmittelalterlichen/frühneuzeitlichen Individuum als einem Seelenindividuum, dessen Seele als unsterblich gedacht wird und das erst durch die Taufe als wichtigste Statuspassage in ein unmittelbares Verhältnis zu seinem Gott gesetzt und von der Last des Sündenfalls partiell freigesprochen wird. Für die unsterbliche Seele ist auch nach dem physischen Tod des einzelnen Menschen Sorge zu tragen (z.B. durch das Lesen von Seelenmessen für jeden einzelnen) und dieser Sachverhalt wirkt in die Strukturbildung einer jeden Gesellschaft hinein, die so gedacht hat, und das getaufte Seelenindividuum steht für eine Form der Inklusion in Religion, von der egalisierende Einflüsse ausgehen, lange bevor sich ähnliche Entwicklungen auch in anderen Funktionssystemen vollziehen. Nach dem Ende des Seelenindividuum, d.h. zu dem Zeitpunkt, an dem zuerst als eine Folge der Reformation und dann in der Aufklärung die Annahme eines unsterblichen Individuums nicht mehr in die gesellschaftliche Strukturbildung eingreift, sieht die Autorin die moderne Gestalt der Individualität entstehen, die sie so kennzeichnet, dass der Mensch jetzt „nur noch ein körperliches Leben hat“ (118). Dies scheint mir, wie oben schon angedeutet, eine signifikante Fehldiagnose, da die Seele offensichtlich nicht einfach verlorengeht und der Mensch danach ein seelenloser Körper ist, vielmehr aus der Seele die „Psyche“ und das „Bewusstsein“ des modernen Individuums hervorgehen, das zuallererst ein mit einer Psyche und einem Bewusstsein ausgestattetes und nicht ein Körperindividuum ist. Die Psyche des Menschen erlangt dann in jenem im 17. und 18. Jahrhundert ablaufenden Prozess, der oft eine „sentimentale Revolution“¹ genannt worden ist, eine vorher unfassbare Komplexität und wird mit Leistungserwartungen hinsichtlich Affektivität, Sympathie und Empathie und schließlich Identität ausgestattet, die weit mehr als die Körperlichkeit eine spezifische Signatur der Moderne sind. Die ‚Erfahrungs-seelenkunde‘ der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts und die Psychologie des 19.-21. Jahrhunderts werden in der Folge jene Wissenschaften, die diese emergente Systembildung des Systems ‚Psyche‘ (Bewusstes/Unbewusstes) studieren und

¹ Geoffroy Atkinson, *The Sentimental Revolution. French Writers of 1690–1740*; University of Washington Press: Seattle and London, 1965; Philippe Ariès, *The Sentimental Revolution. The Wilson Quarterly*, 1982, Autumn, 47–53; Andrew Burstein, *Sentimental Democracy. The Evolution of America's Romantic Self-Image*; Hill and Wang: New York, 1999.

dieses System bei Bedarf therapieren. Der Körper wird nicht das eigentliche Definiens des modernen Individuums. Der Körper wird vielmehr in vielen Funktionssystemen verdrängt und in ‚Randzonen‘ der Gesellschaft verschoben und dort in extrem diversen, aber hochinteressanten Formen institutionalisiert, z.B. im Gesundheitssystem, in dem sich erst im 20. Jahrhundert herausbildenden Funktionssystem Sport und in der Sexualität des Individuums, die gleichfalls eine komplexe Synthese von Körperlichkeit, Gefühlsleben und bewusstem Erleben ist, also etwas ganz Anderes als Körperindividualität.

Dieses erste Kapitel schließt mit einem dritten Teil, dessen Titel sich so gut wie nicht von dem des gesamten Kapitels unterscheidet. „Körperindividualismus in den Grenzen des anthropologischen Quadrats“.

Den gesellschaftstheoretischen Kern des Buches vermutet man im Kapitel 2, das „Horizontale Differenzierung“ heißt und mit 167 Seiten deutlich das längste Kapitel dieses Buches ist („Horizontale Differenzierung“ hat wie ‚Körperindividuum‘ 60 Einträge im Register des Buches). ‚Horizontale Differenzierung‘ bezeichnet ungefähr denselben Sachverhalt wie Luhmanns Terminus ‚Funktionale Differenzierung‘, den die Autorin eher vermeidet, aber mehr aus taktischen als aus genuin theoretischen Gründen.

Wenn man fragt, was in diesem Buch ungefähr der Begriff ‚Gesellschaftstheorie‘ bedeutet, im Unterschied zum Anspruch auf Sozialtheorie, der in Lindemanns Fall durch ihr anthropologisches Theoriedesign eingelöst wird, dann wird die Antwort lauten müssen, dass es sich bei Lindemann wie bei Luhmann um eine Theorie der Moderne als einer funktional differenzierten Gesellschaft handelt. Die Frage, ob Gesellschaft unhintergebar Weltgesellschaft ist, wird bei Lindemann nicht ganz eindeutig beantwortet. Einerseits lässt ihr anthropologisches Fundament keine andere Antwort zu als ein sehr eindeutiges ‚ja‘ zur Frage der Weltgesellschaft. Wenn der Mensch als Körperindividuum der elementare Baustein der modernen Gesellschaft ist und wenn diese Annahme für alle Menschen auf der Erde in gleichem Maße gilt, gibt es keine Alternative zur Diagnose der Weltgesellschaft. In anderen Hinsichten ist die Autorin nicht ganz so eindeutig. Immer wieder verwendet sie Analysen zum christlichen Europa (und das betrifft vor allem die absolut zentralen Überlegungen zum ‚Seelenindividuum‘) so, als spreche sie selbstverständlich von der ganzen Welt. Natürlich kennen wir als Forscher alle massive Limitationen hinsichtlich des historisch-semanticen Materials, das wir einigermaßen zu beherrschen imstande sind. Aber irgendwie sollten diese Limitationen sich auch in den Reflexionen spiegeln, die ein Buch anstellt.

Faktisch besteht das zweite Kapitel vor allem aus historisch-soziologischen Analysen von vier Funktionssystemen der modernen Gesellschaft (Politik und Recht, die die Autorin kaum voneinander trennt, Wirtschaft und Wissenschaft). Das ist meines Erachtens ein zu schmales Spektrum, in dem die Diversitäten der

globalen Funktionssysteme (Kunst, Erziehung, Intimbeziehungen, Gesundheit, Religion, Sport, vielleicht Massenmedien und andere Kandidaten) und damit auch die Vielfalt der Engagements, die Individuen der Moderne eingehen, nicht angemessen gespiegelt werden.

Lindemann verwendet im Weiteren eine Leitunterscheidung von mitgliederschaftlich und weltgesellschaftlich verfassten Funktionssystemen. Zu den ersteren zählt sie Politik und Recht, zu den letzteren Wirtschaft und Wissenschaft, die dann das gesamte Gewicht der Theorie der Weltgesellschaft tragen müssen. Ich finde dies völlig unplausibel. Die Politik ist doch nur regional und national ‚mitgliedschaftlich‘ verfasst. Als Funktionssystem ist sie eine ‚World Polity‘, die keine weltweite Mitgliedschaftsregel kennt und aus zweihundert Staaten, zehntausenden von Organisationen, regionalen und globalen sozialen Bewegungen und 7,8 Milliarden Menschen besteht, die wir als Weltbürger auffassen können. Weltprobleme wie das Klimaproblem und die Vielzahl von Flüchtlingsfragen und Probleme weltweiter Kriminalität und des Drogenhandels und der Nahrungsgrundlagen der Menschheit sowie der Diversität der Spezies wird die Weltgesellschaft nicht auf der Ebene regionaler Mitgliedschaften zu lösen imstande sein. Und für das Recht wiederum gilt in anderer Weise, dass der Rechtskorpus, der für die Entscheidung einer zivilrechtlichen oder strafrechtlichen Streitfrage zuständig ist, in der Regel nicht das Recht einer Gemeinschaft von Mitgliedern ist, zumal die streitenden Parteien ziemlich oft gar keine Mitgliedschaft teilen. Dieses restriktive Bild einer nur aus wissenschaftlichen und wirtschaftlichen Dynamiken bestehenden Weltgesellschaft, das Lindemann zu entwerfen versucht, hat keinerlei Kontakt zu der täglichen Erfahrung der Realität von Weltgesellschaft, zumal Lindemann die Zahl von Funktionssystemen, die sie einbezieht, drastisch beschränkt und auch dadurch das Bild der Realität als viel weniger interessant erscheinen lässt, als es eigentlich ist. Auch dies ist schließlich zu betonen, dass die Weltgesellschaft für die Milliarden von Individuen, die an ihr teilnehmen, eine faszinierend komplexe Wirklichkeit ist und zugleich eine Wirklichkeit, in der die Möglichkeiten der Teilnahme in manchen Hinsichten universell und in anderen Hinsichten extrem ungleich verteilt sind. Auch Ungleichheit ist natürlich zunächst ein Weltproblem.

Die Bilder, die die Autorin von den vier Funktionssystemen entwirft, die sie berücksichtigt, will ich nicht im Einzelnen kommentieren. Als Leser erfährt man manche dieser Passagen als langweilig, weil es nicht wirklich die Theorie von Lindemann ist, die in diesen Teilen die Analysen führt – und die Autorin sich vielleicht nicht tief genug in die Ausdifferenzierungsgeschichte der vier Funktionssysteme eingearbeitet hat, um etwas Überraschendes zu deren Analyse beizutragen.

Interessant ist dann wiederum das Kapitel 3, das „Beobachtung und Kritik“ heißt. Vor allem den ersten Teil „Horizontale Differenzierung und das Ethos der

Menschenrechte“ empfinde ich als im Zentrum von Lindemanns Überlegungen stehend. Es geht hier um den „Menschen gleich an Freiheit und Würde“, eine der anderen vielfach wiederholten Schlüsselbegriffe Lindemanns. Dieser Mensch muss zwangsläufig ein Individuum sein und ein Individuum in diesem Verständnis wird der Mensch erst in der funktional differenzierten Gesellschaft, in der der individuelle Mensch an allen Funktionssystemen partizipiert und zugleich durch keines der Funktionssysteme völlig absorbiert werden kann. Individualität bezieht sich nicht auf regionale Mitgliedschaftszusammenhänge, sondern auf die Menschheit, die ausnahmslos aus Individuen besteht, und auf die Weltgesellschaft, die alle Menschen als Individuen einbezieht und keine hierarchisierenden oder wertenden Unterscheidungen zwischen ihnen kennt. In dieser Äquivalenz von Individualität und Menschheit und Weltgesellschaft stimmen Simmel und Durkheim und Luhmann und Lindemann überein.

Lindemann interessiert sich besonders für den dramatischen Satz, mit dem das Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland beginnt: „Die Würde des Menschen ist unantastbar“. Sie kritisiert Luhmann, der in ‚Grundrechte als Institution‘ den performativen Anteil von Würde betont, also hervorhebt, dass es sich auch um etwas handelt, das man zur Darstellung bringen kann. Aber natürlich geht Würde nicht in diesem performativen Akt auf. Die ‚Würde des Menschen‘ ist vor allem eine universelle Askription, die die Weltgesellschaft der Moderne mit Bezug auf alle Menschen vornimmt. Würde kann gefährdet werden, es gibt performative Anteile, aber man muss sie sich nicht erst verdienen, sondern sie ist eine von Bedingungen unabhängige Askription, wie dies für alle Askriptionen gilt. Zugleich ist es eine historisch interessante Frage, wie es zu dieser dramatischen Formel kommen konnte, die so, wie sie im Grundgesetz steht, in keiner anderen Verfassung der Welt zu stehen scheint (ich habe das noch nicht wirklich geprüft). Auf diese historisch-genetische Frage scheint auch Gesa Lindemann keine richtig gute Antwort zu haben, weil sie die erforderlichen historischen und semantischen Analysen noch nicht durchgeführt hat.

In den abschließenden Teilen des Buches (Kap. 3, Teil 2 und 3) geht es dann um Kritik. Und zwar um jene Kritik, die im Titel des Buches „Strukturnotwendige Kritik“ genannt wird. Gemeint ist mit diesem Modus der Kritik, den die Autorin favorisiert und empirisch zu identifizieren glaubt, nicht eine „kritische Theorie der Gesellschaft“ (Frankfurter Spielart), sondern eine „Theorie der kritischen Gesellschaft“. D. h., die Kritik ist in die Struktur der Gesellschaft eingebaut – und der Beobachter stellt dies als Beobachter fest, ist also nicht derjenige, der die Gesellschaft um eine kritische Einstellung zu ihr ergänzt. Dieser Diagnose von Lindemann, dass die moderne, funktional differenzierte Gesellschaft eine „kritische Gesellschaft“ ist, ist zweifellos zuzustimmen. Für diese Diagnose einer kritischen Gesellschaft benötigt man nicht einmal die Widersprüche zwischen mitglied-

schaftsbestimmten Funktionssystemen und weltgesellschaftlichen Funktionssystemen, die Lindemann postuliert. Es genügt die Annahme einer hinreichend diversen funktionalen Differenzierung der Weltgesellschaft und die hinzutretende Hypothese, dass jedes der Funktionssysteme der Gesellschaft in seinen Prozessen der Expansion und des Terraingewinns eine Produktion von Deutungen und Alternativen hervorbringt, die immer auch als Kritik der Realisierungen anderer Funktionssysteme verstanden werden kann und oft auch explizit so gemeint ist. Jede Gegenwartskunst, die sich heute typischerweise als ‚Intervention‘ in Gesellschaft versteht, ist der Möglichkeit und der Absicht nach fast immer auch eine kritische Beobachtung des Geschehens in anderen Funktionssystemen. Jede wissenschaftliche Entdeckung, auch wenn sie sich selbst nur als eine Intervention in die Wissenschaft sieht, kann jederzeit als kritischer Eingriff in Politik oder Wirtschaft oder Religion aufgefasst werden und Wirkungen dieser Art hervorbringen. Die rein wissenschaftliche Entdeckung des anthropogenen Klimawandels ist dafür ein klassisches Beispiel. Eine funktional hinreichend differenzierte Gesellschaft ist eine unermessliche Population von extrem diversen Kommunikationen, deren kritisches Potential nicht kontrolliert werden kann. Funktionssysteme auch und erst recht, wenn sie scheinbar selbstbezogen operieren, stärken gerade durch ihre Selbstbezogenheit ihre kritische Wirkungsfähigkeit nach außen. In diesem Sinn ist Lindemanns Hypothese einer in den Strukturen der Gesellschaft selbst verankerten Kritik zuzustimmen – und die Theorie sozialer Bewegungen, mit der sie ihr Buch schließt, verweist nur auf eine weitere emergente Struktur, die diese Dynamik einer funktional differenzierten Gesellschaft belegt.