

Sonderdruck aus

Christina Gansel (Hg.)

Systemtheorie in den Fachwissenschaften

Zugänge, Methoden, Probleme

Mit 13 Abbildungen

V&R unipress

ISBN 978-3-89971-818-8

Inhalt

Vorwort	7
Werner Stegmaier Niklas Luhmann als Philosoph	11
Joachim Lege Niklas Luhmann und das Recht – Über die Nutzlosigkeit der Systemtheorie für Recht und Rechtswissenschaft	33
Michael Hein Systemtheorie und Politik(wissenschaft) – Missverständnis oder produktive Herausforderung?	53
Elisabeth Böhm »Die Dame hat Romane gelesen und kennt den Code« – Zur Rezeption der Systemtheorie und systemtheoretischer Operationen in der Literaturwissenschaft	79
Helmut Klüter Systemtheorie in der Geographie	99
Jana Möller-Kiero Urbane Wohn(t)räume am Beispiel des professionell vermittelten Immobilienverkaufsangebots aus textlinguistisch-systemtheoretischer Sicht	125
Theres Werner Zur Leistung und Funktion von Flyern in unterschiedlichen Kommunikationsbereichen	153

Iris Kroll	
Stil und sozialer Sinn. Sakrale Sprache in päpstlichen Enzykliken	173
Stefan Buchholz	
Textsorten als Operationen von sozialen Systemen am Beispiel des Notizzettels für die Hochschulsprechstunde	201
Christina Gansel	
Von der systemtheoretisch orientierten Textsortenlinguistik zur linguistischen Diskursanalyse nach Foucault	213
Autorinnen und Autoren	229

Niklas Luhmann als Philosoph

»Wahrheit ist nicht zentral«
(Hagen 2009: 70 – Niklas Luhmann im Interview
mit Dirk Knipphals und Christian Schlüter)

Luhmann kannte die Philosophie und ihre Entwicklungen ausgezeichnet. Niemand hat in jüngster Zeit ein so scharfes Urteil im Blick auf die einzelnen Philosophien und eine so klare und illusionslose Einsicht in ihre systematischen Zusammenhänge bewiesen wie er und niemand so tiefgreifende und überraschende philosophische Einsichten daraus gewonnen wie er. Er wollte jedoch nie Philosoph sein, wies stets ab, in die Philosophie eingewiesen zu werden, nicht weil ihm die Philosophie zu groß, sondern weil ihm zumindest die bisherige Philosophie zu eng erschien. Er fragte als Soziologe nach den Voraussetzungen der Soziologie und setzte dabei die Soziologie so radikal an, dass sie die Philosophie mit einschloss – Soziologie, wie Luhmann sie ansetzte, wurde Philosophie. Im Beitrag werden einige seiner philosophischen Grundentscheidungen herausgearbeitet und verdeutlicht.

- 1 Luhmanns Anschlüsse an die Philosophie
 - 1.1 Husserl
 - 1.2 Kant
 - 1.3 Hegel
 - 1.4 Nietzsche
 - 1.5 Whitehead
 - 1.6 Derrida
- 2 Luhmanns philosophische Grundentscheidungen in der Soziologie
 - 2.1 Startplausibilität: Sagen, dass es etwas gibt, kann man nur in der Kommunikation der Gesellschaft
 - 2.2 Konsequenz: Auch Soziologie und Philosophie gibt es nur in der Kommunikation der Gesellschaft
 - 2.3 Prämisse I: Die Kommunikation der Gesellschaft ist in unablässiger Evolution.
 - 2.4 Prämisse II: Kommunikation ist Kommunikation von Sinn
 - 2.5 Kritische Konsequenz: Sinn evoluiert selbstbezüglich/autopoietisch
 - 2.6 Konstruktive Konsequenz: Sinn schließt sich selbstbezüglich zu Ordnungen als Sinnsystemen
 - 2.7 Prämisse III: Sinnsysteme als Beobachtungssysteme beobachten nach der Differenz von System und Umwelt

- 2.8 Kritische Konsequenz: Beobachtungssysteme beobachten einander als Umwelt. Sie haben nur scheinbar eine gemeinsame Welt und kommunizieren stattdessen in doppelter Kontingenzenz
- 2.9 Konstruktive Konsequenz: Systemtheorie als Beobachtung von Beobachtungen von Beobachtungen
- 2.10 Prämisse IV: Evolutionäre Umstellung der Kommunikation der Gesellschaft auf funktionale Differenzierung
- 2.11 Kritische Konsequenz: Auflösung der Fiktion der Einheit der Gesellschaft und des Menschen in eine Pluralität von Beobachtungssystemen
- 3 Konstruktive Konsequenz: Beobachtungssysteme als Orientierungssysteme

1 Luhmanns Anschlüsse an die Philosophie

Luhmann kannte die Philosophie und ihre Entwicklungen ausgezeichnet. Zu seiner Zeit, und sie ist noch nicht lange vergangen, war kaum jemand, auch unter Philosophie-Professoren, in der Philosophie so belesen und kundig wie er, hat niemand ein so scharfes Urteil im Blick auf die einzelnen Philosophien und eine so klare und illusionslose Einsicht in ihre systematischen Zusammenhänge bewiesen wie er und niemand so tiefgreifende und überraschende philosophische Einsichten daraus gewonnen wie er. Luhmanns Systemtheorie hat noch immer das höchste Anregungs-Potenzial auch für mutigste Philosoph(inn)en, er überrascht, so oft man ihn liest, immer neu. Folgen wir Platons klassischer Bestimmung der Philosophie im sog. Liniengleichnis der *Politeia*, dass sie kritisch nach den Voraussetzungen fragt, die andere, auch die Wissenschaften, noch als selbstverständlich hinnehmen, war Luhmann Philosoph.

1.1 Husserl

Doch Luhmann *wollte* nie Philosoph sein, wies stets ab, in die Philosophie eingewiesen zu werden, nicht weil ihm die Philosophie zu groß, sondern weil ihm zumindest die bisherige Philosophie zu eng erschien. Zumal für die Philosophie der Gegenwart hatte er wenig Respekt. In einem Vortrag über die Phänomenologie Husserls in Wien 1995, drei Jahre vor seinem Tod, sagte er:

»Manche Philosophen sind nur noch an der Textgeschichte des Faches interessiert, andere an Modethemen wie Postmoderne oder Ethik; wieder andere präsentieren die Verlegenheiten einer Gesamtsicht literarisch oder feuilletonistisch; und am schlimmsten vielleicht: die an Pedanterie grenzende Bemühung um mehr Präzision.« (Luhmann 1996: 17)

Die Beschreibung könnte zu großen Teilen weiterhin zutreffen. Was erwartete Luhmann stattdessen von der Philosophie? Seine Antwort war scheinbar ganz

einfach: ein »unbedingtes Theorieinteresse angesichts veränderter Bedingungen« (ebd.: 16). Das herausragende Beispiel dafür war für ihn eben Edmund Husserl (1859–1938), der Begründer der Transzendentalen Phänomenologie (»Ich habe mich vor allem für Husserl interessiert«, Horster 1997: 34). Er hatte die bloße Beobachtung der Beobachtung zur Grundlage seiner und, wie er hoffte, auch aller künftigen Philosophie gemacht. Er wollte nicht definieren, begründen, konstruieren, sondern lediglich beschreiben, aber nur das, was auch gegeben ist, nicht Dinge oder Ereignisse an sich, sondern nur unsere Beobachtungen von Dingen und Ereignissen. Eines seiner prägnantesten Beispiele waren Melodien. Was wäre eine Melodie an sich? Sie kommt beobachtbar erst in unserem Gehör und Gehirn zustande, in einer komplexen zeitlichen Abfolge: die ersten Töne müssen noch gehört werden, wenn sie schon verklungen sind, und sie werden erst Töne einer Melodie, wenn die folgenden, zu ihnen passenden Töne erklingen; was hier passt und was die Kriterien des Passens, des Zusammenklingsens, der Harmonie, sind, ist von der musikalischen Kultur und Schulung des individuellen Gehörs abhängig. Betrachtet man das Hören (wie das Sehen) als eine Art der Beobachtung und diese Beobachtung ihrerseits als einen Gegenstand der Beobachtung des Phänomenologen, so zielte Husserls unbedingtes Interesse (in Luhmanns Sprache) auf eine Theorie der Beobachtung der Beobachtung. In ihr müsste dann gedacht werden, was Dinglichkeit von Dingen oder Gegenständigkeit von Gegenständen oder Ereignishaftigkeit von Ereignissen bedeutet. Husserl dachte, so Luhmann, Dinge, Gegenstände, Ereignisse nicht als unmittelbar gegebene, sondern als einem Bewusstsein in dessen spezifischen Gegebenheitsweisen gegebene und Unterscheidungen des Gegebenen als von den Intentionen des Bewusstseins produzierte Differenzen. Das Bewusstsein hat in der traditionellen Sprache der europäischen Philosophie nur seine ›Vorstellungen‹ von den Gegebenheiten, nicht diese selbst, es stellt das Gegebene auf seine Weise vor. Beim Gegebenen als Vorgestelltem hat das Bewusstsein darum stets zugleich mit anderem (ihm Gegebenen) und mit sich selbst (seinen eigenen Gegebenheitsweisen) zu tun, Vorgestelltes ist in Husserls Sprache das Noema einer Noesis (von griech. *noein*, »wahrnehmen«, »erkennen«, »denken«, Noema ist Gegenstand und Ergebnis des Vollzugs einer Noesis), in Luhmanns Sprache das Beobachtete einer zugleich fremd- und selbstbezüglichen Beobachtung:

»Das Bewußtsein kann sich nicht selbst bezeichnen, wenn es sich nicht von etwas anderem unterscheiden kann; und ebensowenig kann es für das Bewußtsein Phänomene geben, wenn es nicht in der Lage wäre, fremdreferentielle Bezeichnungen von der Selbstbezeichnung zu unterscheiden. [...] Das intentionale Operieren ist ein ständiges Oszillieren zwischen Fremdreferenz und Selbstreferenz und verhindert auf diese Weise, daß das Bewußtsein jemals sich in der Welt verliert oder in sich selbst zur Ruhe kommt.« (Luhmann 1996: 34 f.)

Dieses Oszillieren aber erfordert Zeit, das Bewusstsein kann nur zeitlich operieren. Dabei kann auch die Zeit nicht an sich vorausgesetzt, sondern muss ihrerseits vom Bewusstsein beobachtet werden, was diesem wieder nur auf dessen Weise möglich ist. So muss das Bewusstsein auch die Zeitlichkeit, die es für seine Operationen bedarf, wiederum selbst erzeugen. Auch dies hatte Husserl grundlegend berücksichtigt (Husserl 1996). Husserls Transzendente Phänomenologie als selbstbezügliche »Beobachtung von Beobachtungen, Beschreibung von Beschreibungen von einem ebenfalls beobachtbaren Standpunkt aus« (Luhmann 1996: 17) begründete für Luhmann daher Aussichten auf »eine Theorie selbstreferentieller, nicht-trivialer, also unzuverlässiger, unberechenbarer Systeme, die sich von einer Umwelt abgrenzen müssen, um Eigenzeit und Eigenwerte zu gewinnen, die ihre Möglichkeiten einschränken« (ebd.: 52; vgl. Ellrich 1992; vgl. Stegmaier 2006). Aber sie hatte für ihn auch Grenzen, vor allem in Husserls Berufung auf den »alteuropäischen Begriff von Vernunft« (ebd.: 13), in seinem Vertrauen in ihre »Heilungskräfte« (ebd.: 16), in ihrer »Konzentration auf das transzendente Subjekt« (ebd.: 29), in ihrem »Eurozentrismus« (ebd.: 17), in ihrer Berufung auf »Kultur« (ebd.: 19), in ihren althergebrachten »Unterscheidungen mit eingebauter Asymmetrie«, d.h. einem ›guten‹ und einem ›schlechten‹ Wert (z. B. wahr/falsch, klar/unklar), die dann nicht mehr nach der Einheit der Unterscheidung in einem Dritten fragen lassen, das hätte Alternativen eröffnen können (vgl. ebd.: 21), in der aufklärerischen »Tradition des Antitraditionalismus« (ebd.: 23) und im verlegenen Festhalten an Metaphern des Flusses und der Bewegung für die Zeitlichkeit der Zeit (vgl. ebd.: 36).

1.2 Kant

Außer Husserl ließ Luhmann für seine Belange nur wenige andere Philosophen wirklich gelten. Das waren Kant und Hegel, Whitehead und Derrida. Von Kant übernahm Luhmann, ganz bewusst, die kritische Fragestellung, die Frage nach den »Bedingungen der Möglichkeit«, unter denen man »sagen« kann, dass etwas ist oder nicht ist und so oder anders ist. Damit wird von Wahrscheinlichkeit auf Unwahrscheinlichkeit umgestellt, das scheinbar Selbstverständliche zu erklärungsbedürftigem Unwahrscheinlichem deplausibilisiert. So werden alternative Möglichkeiten sichtbar, das angeblich Feststehende entscheidbar. Das gilt auch für die aufklärerische Vernunft, in deren Namen Kant gesprochen hat: ihre »Kritik« durch sie selbst ist auch eine Infragestellung ihrer selbst, mit Kant wird die Vernunft selbstbezüglich, in Luhmanns Begriffen zur Beobachtung ihrer Beobachtungen. Nach Kant kann die Vernunft sich darin beobachten, dass sie sich die sinnlichen Gegebenheiten selbst nach ihren »Formen« zurechtlegt (»Konstruktion« statt »Abbildung«, Luhmann 1997: 870); Kant hat damit dem

Konstruktivismus Bahn gebrochen, in dessen Tradition sich Luhmann stellt. »Überall ist Rationalität jetzt die markierte Seite einer Form, die auch eine andere Seite hat.« (Ebd.: 174) Er setzte auch das Bewusstsein oder das »transzendente« Subjekt jenseits der »Erfahrung«, der sinnlichen Beobachtbarkeit, nur als »Bedingung der Möglichkeit« voraus, die Objektivität »reiner« Naturwissenschaft denkbar zu machen; Subjekte gab es in diesem Sinn für ihn nicht, eben weil sie nicht beobachtbar sind. Luhmann verzichtete schließlich auch noch auf solche transzendentalen Voraussetzungen (vgl. ebd.: 868 – 879): »Kritik – das heißt nur noch: Beobachtung von Beobachtungen, Beschreibung von Beschreibungen von einem ebenfalls beobachtbaren Standpunkt aus.« (Luhmann 1996: 17)

1.3 Hegel

Hatte Kant entschieden von Ontologie auf Kritik umgestellt, so Hegel von Kritik auf System. *Sein* wird zu einem sich schließenden System von Unterscheidungen, das durch konsequente Selbstanwendung der Unterscheidungen Komplexität gewinnt. Dabei werden die Veränderungen der Bedingungen der Bildung von Begriffen laufend mitbeobachtet (»Bewegung des Begriffs«) und darin auch ihre Kommunikation (»Anerkennung eines Selbstbewußtseins durch ein anderes Selbstbewußtsein«) und ihre Zeitlichkeit einbezogen, die »Geschichte der Philosophie« in die systematische Philosophie integriert. So wird nach einer ›Beobachtung I. Ordnung‹ (Ontologie) und einer ›Beobachtung II. Ordnung‹ (Kritik) eine ›Beobachtung III. Ordnung‹ möglich: die Beobachtung der (historischen und systematischen) Umstellung der Kriterien der Kritik. Luhmann hat Hegels philosophische Leistung hoch geschätzt. Seine Hegel-Preis-Rede schloss er mit einer Reverenz an Hegels Logik:

»Diese Logik bietet einen nie wieder übertroffenen Versuch, Unterscheidungen zu prozessieren im Hinblick auf das, was an ihnen identisch bzw. different ist. [...] Bei all dem kommt es nicht mehr darauf an, Objekte zu bestimmen, sondern Unterscheidungen zu unterscheiden.« (Luhmann 1990: 47 f.)

Doch: »Für einen Soziologen ist das dünne, zu dünne Luft.« (Ebd.: 47 f.) Sie wurde dünn, weil Hegel weiterhin auf Einheit hinauswollte. Hatte Kant noch an der (und sei es noch so selbstkritischen) Vernunft festgehalten, so Hegel noch an der (und sei es noch so differenzierten) Einheit (vgl. Stegmaier 2006). Einheit sollte weiterhin das Letzte sein. Für Luhmann war es Unterschiedenheit, Differenz.

1.4 Nietzsche

Nietzsche setzte wie kein anderer (vor Luhmann) eine Zäsur in der europäischen Philosophie und wies außerdem wie kein anderer der Soziologie des 20. Jahrhunderts neue Wege (vgl. Solms-Laubach 2007). Luhmann vermied jedoch von ihm zu sprechen, vielleicht weil Nietzsche das »unbedingte Theorieinteresse« seinerseits entschieden in Frage gestellt hatte, vielleicht auch, weil er viele seiner philosophischen Grundentscheidungen vorweggenommen hatte (vgl. Stegmaier 2004).¹ Sein, Subjekt und Objekt, Einheit und Bewegung hatte schon Nietzsche als »eine bloße Semiotik und nichts Reales« bezeichnet, er hatte schon von (scheinbar allgemeingültiger) Vernunft auf (in dauernder Auseinandersetzung befindliche, also miteinander kommunizierende) »Willen zur Macht« umgestellt (Nietzsche 1980: 13.258 u. ö.), damit keinerlei Gesetzlichkeit in einer Welt an sich mehr vorausgesetzt, darüber hinaus mit Selbstparadoxierungen des Denkens als Folgen seiner Selbstbezüglichkeiten gerechnet – und in der Moral, die sich nie recht in Luhmanns Systemtheorie fügen wollte, nicht mehr ein höchstes Ziel, sondern eine Beschränkung des Denkens gesehen, bei der die philosophische Kritik nun vor allem ansetzen musste.

1.5 Whitehead

Am klarsten bekannte sich Luhmann unter den Philosophen zu Whitehead, der, ausgehend von bloßen ›events‹ (Ereignisse) oder ›actual occasions‹ (zeitlich sich verwirklichenden Gelegenheiten), die er wiederum als bloße ›prehensions‹ (Beobachtungen) anderer events oder actual occasions verstand, eine konsequent temporalisierte Theorie der Beobachtung versucht hatte (vgl. Luhmann 1984: 387 ff.). Whitehead hatte Selbstreferenz als Fähigkeit bestimmt, »sich selbst durch eine Kombination von ›self-identity‹ und ›self-diversity‹ intern zu bestimmen und dabei zugleich Spielraum zu lassen für externe Mitbestimmung« (ebd.: 393), hatte die Selbststabilisierung von Systemen auf die Verflechtung (nexus) von spontan entstehenden und sich auf Zeit erhaltenden Mustern (patterns) der Beobachtung, Strukturen mit »Möglichkeitsspielraum«, gegründet, die einander in ›doppelter Kontingenz‹ immer neu überraschen können (vgl. Stegmaier 1993). So wurden Systeme denkbar, die Zeit benutzen, um »ihre kontinuierliche Selbstauflösung zu erzwingen« und dadurch »die Selektivität aller Selbsterneuerung sicherzustellen [...] in einer Umwelt, die kontinuierlich

1 Ähnlich reagierten, unter vielen anderen, Sigmund Freud und Max Weber. Eine umfassende Untersuchung zu den Wurzeln von Luhmanns soziologischer Systemtheorie in der Philosophie Nietzsches steht noch aus.

schwankende Anforderungen stellt« (Luhmann 1984: 394). Auch Whitehead hatte (wie Nietzsche) »von Identität auf Differenz umgestellt« und ein Theorem »autopoetischer Reproduktion« ohne Grund und ohne Ziel und ohne Ende entwickelt: »Weitermachen ist deshalb Notwendigkeit.« (Ebd.: 395 f.)

1.6 Derrida

Schließlich schloss Luhmann, wenn schon nicht an Nietzsche, so doch an Derrida gerne an (vgl. de Berg/Prangel 1995). Er schätzte auch die (unter akademischen Philosophen oft verschrieene) Dekonstruktion (*déconstruction*) als Kritik, als gezielte Beobachtung von bisher in philosophischen und wissenschaftlichen Beobachtungen Unbeobachtetem, als Einschluss von Möglichkeiten der Erkenntnis, die andere bisher als Unmöglichkeiten ausgeschlossen hatten. Derrida hatte ferner darauf bestanden, dass jede Differenz mit jedem neuen Gebrauch in jeder neuen Situation ihren Sinn verschiebt (*différance*) und damit die Differenz als solche zeitlich differenziert (vgl. Stegmaier 2000). Auch dies nahm Luhmann auf: »die Beobachtung einer Sprache benutzenden Beobachter ist mit Sicherheit dekonstruktiv« (Luhmann 2001: 272). Dekonstruktion als Form der Beobachtung II. Ordnung fordert unablässig zu Beobachtungen III. Ordnung heraus – auch sie, ohne selbst Theorie zu sein und sein zu wollen. So muss die Systemtheorie auch die Dekonstruktion noch dekonstruieren:

»Wir verlieren Individuum, Bewußtsein und Körper nicht als beobachtbare Beobachter. Doch wir können auch Gesellschaft als selbstbeobachtendes, selbstbeschreibendes System fokussieren. So aufgefaßt wird die Dekonstruktion ihre eigene Dekonstruktion [sc. durch die Systemtheorie] überleben als die relevanteste Beschreibung der Selbstbeschreibung der modernen Gesellschaft.« (Ebd.: 291)

Luhmann fragte als Soziologe nach den Voraussetzungen der Soziologie. Es ging ihm nicht um die Philosophie, aber er setzte die Soziologie so radikal an, dass sie die Philosophie mit einschloss — Soziologie, wie Luhmann sie ansetzte, wurde Philosophie. Seine »allgemeine Systemtheorie« ist in der Tiefe und Dichte ihrer systematischen Anlage bisher von der Philosophie nicht eingeholt worden. Die Philosophie, die zuletzt mit Hegels *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* etwas Vergleichbares hervorgebracht hat, zweifelt inzwischen nachhaltig schon an der Möglichkeit solcher Entwürfe. Während viele Wissenschaften Luhmanns Systemtheorie durchaus aufgeschlossen sind (vgl. de Berg/Schmidt 2000), wird sie von zeitgenössischen Philosophen wenig beachtet oder abgewehrt (vgl. Clam 2000). Man sucht ihn als Soziologen der Soziologie zu

überlassen, um selbst mit fachlicher Autorität an disziplinären Voraussetzungen festzuhalten, die Luhmann philosophisch schon überwunden hat.²

2 Luhmanns philosophische Grundentscheidungen in der Soziologie

Die Soziologie schließt die Philosophie ein, sofern auch sie – fraglos – Teil der Kommunikation der Gesellschaft ist. In seinem soziologischen Theorieentwurf hat Luhmann philosophische Entscheidungen getroffen, die die Grundfesten der Philosophie berühren. Sie werden hier philosophisch, d. h. als empirisch nicht mehr testbare Grundentscheidungen eingeführt, in knapper Übersicht und starker Vereinfachung anhand von elf Thesen.³

2.1 Startplausibilität: Sagen, dass es etwas gibt, kann man nur in der Kommunikation der Gesellschaft

Zunächst die Grundüberlegung: Die Soziologie handelt von der Gesellschaft. Die Gesellschaft wurde in der Philosophie lange als ein spezifischer Gegenstand neben anderen, z. B. Natur, Gott, Mensch, Geschichte, Technik, Sprache, Literatur usw. behandelt. Doch die Gesellschaft ist offensichtlich die Bedingung der Möglichkeit dafür, dass man von all dem überhaupt sprechen, darüber kommunizieren kann. Sie gibt eine Sprache und mit ihr Unterscheidungen vor, durch die man Gegenstände überhaupt zur Sprache bringen kann. Erst mit Hilfe einer Sprache und ihren Unterscheidungen kann man überhaupt etwas unterscheiden und also auch sagen, dass es dies oder das gibt. Das leuchtet beim Mond und bei Hasen nicht unmittelbar ein (sie muss es, denkt man, ja irgendwie auch schon gegeben haben, als keiner von ihnen sprach), wohl aber bei so etwas wie einer Melodie (dem Beispiel Husserls) oder auch der Sprache selbst (was unterscheidet man als Sprache, auch die Sprache der Blumen oder die Sprache der

2 In der Abwehr Luhmanns dürfte die Habermas-Luhmann-Kontroverse von 1971 nachwirken (vgl. Habermas/Luhmann 1971, Maciejewski 1973, Habermas 1988). Erste philosophische Würdigungen wagten dennoch Spaemann 1990, Horster 1997, Clam 2001. Weitere Literatur s. Clam 2000. Vgl. außerdem u. a. Gehring 2005, 2007, 2008 und Stegmaier 1998a, 1998b, 2008, 2010. Clam antwortet auf Luhmann wieder mit der (von diesem schon überholten) Forderung nach (Letzt-)Begründungen der von ihm operativ eingesetzten Philosopheme, Gehring erkundet von Luhmann aus neue Spielräume des philosophischen Denkens, Stegmaier schließt an Luhmanns Systemtheorie mit einer Philosophie der Orientierung an, hinterfragt sie von ihr aus und integriert sie in sie (s.u.).

3 Ich folge dabei ohne weitere Belege im Einzelnen (s. dazu Krause 2005) vor allem Luhmann 2008b und orientiere mich vor allem an seiner Theorie der Beobachtung.

Musik, was macht Blumen oder Musik sprechend, auf welche Weise können sie etwas ›sagen‹, d. h. etwas für uns bedeuten?) oder noch Komplexerem und noch schwerer Abzugrenzendem wie der Liebe, der Gerechtigkeit, der Geschichte, der Zeit, dem Geldwert oder der Macht, die für uns eine weit größere Rolle spielen als der Mond und die Hasen. Aber den Mond und die Hasen, meint man dann, kann man sinnlich wahrnehmen, Liebe, Gerechtigkeit, Geschichte, Zeit, Geldwert und Macht dagegen nicht, und nur, was man sinnlich wahrnehmen kann, ist unzweifelhaft gegeben, das andere ›nur für den Verstand. Aber schon Kant hat gezeigt, dass auch der Mond und die Hasen nur Mond und Hasen sind, wenn man die sinnlichen Wahrnehmungen auf solche Begriffe wie *Mond* oder *Hasen* bringen kann, und wir können ja, wenn wir den Mond und die Hasen beobachten, die sinnlichen Wahrnehmungen von unseren Begriffen gar nicht unterscheiden: wir sehen nicht zuerst Gestalten und Farben und fügen dann den Begriff hinzu, sondern sehen unmittelbar den Mond und Hasen, sehen sie immer schon ›unter‹ Begriffen, unterscheiden sie mit Hilfe von Begriffen. Luhmann verzichtete darum auf die Unterscheidung von sinnlicher Wahrnehmung und Verstand, eine der ältesten Voraussetzungen der europäischen Philosophie, von der auch Kant noch ausgegangen war, und fasste sie unter dem bloßen Begriff der Beobachtung zusammen. Er blieb aber dabei, dass Beobachtungen immer Beobachtungen aufgrund oder mit Hilfe von Unterscheidungen sind, Unterscheidungen, die ganz unterschiedlich sein können und die man wechseln kann, soweit die Sprache einer Gesellschaft das eben zulässt. Man kann dann auch den Mond und die Hasen jeweils anders beobachten, den Mond z. B. astronomisch oder romantisch, die Hasen z. B. zoologisch oder kulinarisch. Wenn sie aber anders unterschieden werden, kann man nicht sagen, sie seien dasselbe, es sei denn, man hätte den Mond und den Hasen auch noch außerhalb jeder sprachlichen Unterscheidung. Aber dann könnte man eben nichts mehr von ihnen sagen. (Wenn man sagt *Wasser ist H₂O*, ist die chemische dann die eigentliche Bedeutung ›hinter‹ allen Bedeutungen, die Wasser für Menschen haben kann, oder nicht nur eine unter andern?).

2.2 Konsequenz: Auch Soziologie und Philosophie gibt es nur in der Kommunikation der Gesellschaft

Aber was ist dann *Gesellschaft*? Man muss nun die Konsequenz ziehen: Natürlich ist *Gesellschaft* etwas, das wir unterscheiden, oder jetzt: das die Gesellschaft unterscheidet. Gesellschaft ist das, was *in* der Gesellschaft *als* Gesellschaft beobachtet und unterschieden und kommuniziert wird. Das Letzte, zu dem wir soziologisch und philosophisch hinabkommen, und das Erste, bei dem wir darum beginnen müssen, ist also nicht die Gesellschaft als solche oder an sich,

sondern die Kommunikation der Gesellschaft in der Gesellschaft, und in dieser Kommunikation werden unter anderem auch Philosophie und Soziologie beobachtet und unterschieden und kommuniziert; sie sind ihrerseits nur in der Kommunikation der Gesellschaft gegeben, sind ein Teil von ihr. Von ›Gesellschaft‹ kann eine Gesellschaft nur selbstbezüglich und paradox sprechen. Sie muss schon dasein, damit man von ihr sprechen kann, aber sie ist erst da, wenn man von ihr spricht. Luhmanns soziologische Systemtheorie ermutigt die Philosophie, sich Paradoxien zu stellen (vgl. Stegmaier 2008: 9 – 13).

2.3 Prämissen I: Die Kommunikation der Gesellschaft ist in unablässiger Evolution

Luhmann hat in seine soziologische Systemtheorie von Anfang an auch die Evolutionstheorie eingeführt. Die Evolutionstheorie ist die bestbestätigte und folgenreichste Theorie unserer Zeit, für viele aber auch, darunter viele Philosophen, die ungemütlichste. Sie geht ebenfalls nicht mehr von etwas Zeitlosem, Feststehendem und insofern unbedingtem Allgemeinem aus – in der Biologie, für die sie Darwin entwickelte, von immer gleich bleibenden biologischen Arten, anhand derer Aristoteles den bis heute in der europäischen Philosophie maßgeblichen Begriff des Begriffs bildete –, sondern davon, dass Individuelles mit anderen Individuellen unter individuellen Bedingungen wieder Individuelles hervorbringt, dass also alles unter der Bedingung von allem steht. Individuell ist, was anders ist als alles andere. Darin aber, dass immer alles anders werden kann, also immer individuell bleibt, besteht wiederum, wenn man sie so voraussetzungslos wie möglich, also philosophisch fasst, die Zeit. Die Evolutionstheorie unterstellt damit alles der Zeit. Sie gilt nach Luhmann nicht nur für Pflanzen und Tiere, sondern für Unterscheidungen jeglicher Art, also auch für die Kommunikation der Gesellschaft im Ganzen. Die Evolution operiert, so die Evolutionstheoretiker, mit Variation und Selektion. Variation ist das Immer-anderswerden-Können, Selektion die Auswahl unter dem, was jeweils anders ist, unter jeweils anderen Bedingungen, also der Zeit. Die Variation sorgt für Kontingenz (Zufall), die Selektion für die Auswahl unter Kontingentem, also für die Einschränkung des Zufalls und damit für Strukturierung und Stabilisierung. Durch Variation und Selektion schafft Evolution auf Zeit stabile Strukturen, und alles, was wir als auf Zeit stabile Strukturen wahrnehmen und unterscheiden, einschließlich unserer selbst, muss als Produkt der Evolution oder von Evolutionen – denn auch Evolutionsverläufe können selbstbezüglich evolvieren – verstanden werden.

2.4 Prämisse II: Kommunikation ist Kommunikation von Sinn

Wenn nun die Gesellschaft und ihre Kommunikation, soweit sie als auf Zeit stabile Strukturen zu unterscheiden sind, Produkte von Evolutionen sind – was evoluiert hier? Luhmanns Antwort ist philosophisch fundamental: Sinn. Denn Kommunikation ist, so verstehen wir sie, Kommunikation von Sinn. Sinn ist das Material, aus dem für uns kommunizierbare und verständliche stabile Strukturen zustande kommen, und unsere Welt ist eine ›Sinnwelt‹. Das heißt: Zu unserer Welt kann nur gehören, was für uns Sinn hat. Was für uns keinen Sinn hat, verstehen wir nicht, damit können wir nichts anfangen, das schließen wir aus unserer Welt aus (und dafür kann es dann auch kein Beispiel geben, denn dies hätte dann schon Sinn). Also auch der Mond und die Hasen, soweit wir etwas mit ihnen anfangen können, haben Sinn – aber eben einen Sinn für uns, für unsere Sinnwelt, in der Kommunikation unserer Gesellschaft. ›Sinn‹ ist so, als das, was in der Gesellschaft kommuniziert wird, etwas Letztes, etwas, das man nur noch voraussetzen, nicht mehr durch anderes erklären kann. Sinn erklärt sich wiederum nur selbstbezüglich und paradox: wenn man nach dem Sinn von ›Sinn‹ fragt, muss man den Sinn von ›Sinn‹ schon voraussetzen.

2.5 Kritische Konsequenz: Sinn evoluiert selbstbezüglich/autopoietisch

Eine *kritische* Theorie des Sinns muss dann wiederum davon ausgehen, dass *nichts an sich* schon Sinn hat, und nach den Bedingungen der Möglichkeit der Stabilisierung von Sinn in der Evolution von Sinn fragen. Die einzige Möglichkeit ist nun, eben bei der Selbstbezüglichkeit von ›Sinn‹ anzusetzen. Luhmann hat dazu von den Biologen und Philosophen der Biologie Maturana und Varela den Begriff der *Autopoiesis* oder der *Selbstreproduktion* aufgenommen. Lebendige Systeme lassen sich danach am besten so verstehen, dass sie all ihre Elemente selbst reproduzieren, ihre Zellen, ihre Blutkörperchen, ihre Hormone usw., diese aber unter stets anderen Bedingungen stets variiert reproduzieren. Sie reproduzieren sich selbst durch Variation und Selektion, und dies, sich stets variiert zu reproduzieren, könnte, so Luhmann, der Sinn von ›Sinn‹ überhaupt sein: aus Sinn evoluiert unter stets anderen Bedingungen, also in der Zeit, variiert und damit immer neuer Sinn. Und wie Lebendiges alt und sklerotisch werden und sterben kann, können auch Sinnprozesse (bis hin zu Philosophien) erstarren und erlöschen.

Aber wie kann Sinn variieren, was sind die Bedingungen der Möglichkeit seiner Variation? Sinn ist, so Luhmann, »gegeben als etwas, das auf sich selbst und anderes verweist« (Luhmann 2008b: 12). Sinn ist, so verstehen wir ›Sinn‹, Sinn von etwas, von etwas anderem als uns selbst, etwas von uns Verschiedenem,

und ist doch der Sinn, den *wir* verstehen und etwas von uns Verschiedenem zuschreiben, *unser* Sinn. Dieser doppelte Bezug ist die Bedingung der Möglichkeit seiner Evolution. Er kann und muss sich einerseits auf immer Anderes beziehen, also mit der Zeit gehen, und sich andererseits in der Zeit erhalten, sonst wäre er gar nicht als bestimmter Sinn identifizierbar. Um sich in der Zeit zu erhalten, muss er sich auf irgendeine Weise stets wiederherstellen, muss er selbstbezüglich sein. Wir müssen also, wenn wir überhaupt den Sinn von ›Sinn‹ verstehen wollen, ihm Selbstbezüglichkeit unterstellen, wie immer sie zustande kommen mag. Das mag befremdlich sein und ist befremdlich. Aber da wir immer schon erfolgreich mit Sinn operieren, fällt uns diese Befremdlichkeit nicht mehr auf. Statt dessen ist Sinn uns so selbstverständlich, dass es uns schwerfällt, überhaupt eine theoretische Distanz zum Sinn von ›Sinn‹ zu gewinnen und auf die Notwendigkeit seiner Selbstbezüglichkeit aufmerksam zu werden.

2.6 Konstruktive Konsequenz: Sinn schließt sich selbstbezüglich zu Ordnungen als Sinnsystemen

Es ist die Selbstbezüglichkeit des Sinns, durch die wiederum Selektion, also die Einschränkung der Kontingenz und damit Ordnung möglich wird. Ordnungen entstehen nach Luhmanns Systemtheorie so, dass aus immer Anderem das jeweils zum Bisherigen Passende ausgewählt wird. Sie entstehen und wachsen nicht aufgrund von Prinzipien, wie man gerne angenommen hat, sondern durch schrittweise vermehrte Passungen. Soweit Ordnungen oder Strukturen zustande kommen, stabilisieren sie die Evolution, wird die Evolution berechenbar, werden Pläne möglich. Das, was durch Selektion ausgeschlossen wird, verschwindet jedoch nicht, sondern bleibt immer noch möglich; Ordnungen können wieder kippen. Die Selektion von Sinn unterscheidet Wirklichkeit und Möglichkeit: wirklich ist, was jetzt und hier als Sinn aktualisiert ist, möglich, was sich darüber hinaus aktualisieren ließe. Mit Sinn ist immer wirklicher und möglicher Sinn unterschieden, in Sinn ist immer die Differenz des jetzt Eingeschlossenen und des jetzt Ausgeschlossenen eingeschlossen. Die Wirklichkeit, systemtheoretisch verstanden, lässt Spielräume für Möglichkeiten.

Aber was oder wer schließt hier ein und aus, was oder wer öffnet und schließt Spielräume für Möglichkeiten? Das muss wiederum etwas sein, das sich selbst in der Evolution von Sinn stabilisiert. Es ist das, was Luhmann System nennt und wonach er seine Theorie benannt hat, und zugleich das, was am häufigsten missverstanden wird. Wenn Luhmann sagt, »daß es Systeme gibt« (Luhmann 1984: 30), so heißt das: Sinn evoluiert zu etwas, das beobachten und unterscheiden und also seligieren kann, zu einem autonomen Beobachtungssystem.

Es schließt sich *in* der Evolution von Sinn zur Beobachtung *der* Evolution von Sinn, bleibt also immer von der Evolution von Sinn bedingt und auf sie bezogen. Es ist kein isoliertes, an und für sich bestehendes Ding, wie es die Metaphysik konzipiert hat, sondern eine Struktur von Sinn auf Zeit. Es beobachtet nach Luhmanns Theorieentwurf andere Beobachtungssysteme und wird von anderen Beobachtungssystemen beobachtet, und dies in jedem Moment der Evolution jeweils (mehr oder weniger) anders. In der Evolution von Sinn sind Sinnsysteme auch selbst evolvierende Systeme.

2.7 Prämissen III: Sinnsysteme als Beobachtungssysteme beobachten nach der Differenz von System und Umwelt

Beobachtungssysteme beobachten nach Luhmann nach Unterscheidungen oder Differenzen. Sofern sie Sinn beobachten und der Sinn sich immer zugleich auf sich selbst und auf anderes bezieht, unterscheiden sie in allen Unterscheidungen Selbstbezug und Fremdbezug: sie sind dadurch Beobachtungssysteme, dass sie sich, das Beobachtende, von dem, was sie beobachten, dem Beobachteten, unterscheiden können. Sonst gehen sie einfach mit: die Sonne erwärmt den Mond, der dem nichts entgegensetzen kann, aber nicht einfach den Hasen; das Beobachtungssystem seines Körpers kann die Außentemperatur von seiner eigenen Temperatur unterscheiden und sich auf sie einstellen, mit Regulierungen reagieren. Das, was ein System beobachtet und beim Beobachten von sich unterscheidet, nennt Luhmann seine Umwelt (zu der dann auch andere Beobachtungssysteme gehören). Ein System ist also nur System in Differenz zu einer Umwelt; ohne diese Differenz wird sein systemtheoretischer Begriff sinnlos. Ein System im Sinn der Systemtheorie ist stets ein System zur Beobachtung seiner Umwelt (und sonst nichts), und Umwelt ist umgekehrt einfach das, was jeweils von einem jeweiligen System beobachtet wird. Sie ist daher ihrerseits immer nur Umwelt eines Systems in einem jeweiligen Zustand, also für jedes System und zu jeder Zeit eine andere. Sie ist das, was das jeweilige System in seinem jeweiligen Zustand irritiert und damit zur Beobachtung anregt, und damit das, dem es einen Sinn, *seinen* Sinn zu geben versucht. Sie ist wiederum nicht die Welt an sich, wie die Metaphysik sie konzipiert hat, sondern ein unbegrenztes Reservoir von Unbekanntem und Ungewissem, das ein Beobachtungssystem sich bekannt zu machen und in dem es Gewissheit zu erlangen sucht. Das ist immer nur in sehr engen Grenzen möglich und nur so, dass das System die Komplexität seiner Umwelt reduziert. Die Umwelt ist, so Luhmanns berühmtes Theorem, gegenüber dem System unbegrenzt komplex, »überkomplex«, und Sinn-Selektionen eines Systems sind darum Reduktionen von Komplexität. Was ein System sich dann aus seiner Umwelt auf seine Weise angeeignet, dessen Komplexität es mit Hilfe

seiner Unterscheidungen reduziert hat, wird dann Teil des Systems, wird Teil einer von diesem System strukturierten, auf Zeit stabilisierten Sinnwelt, und mit dieser veränderten Struktur beobachtet es dann wieder seine Umwelt. So sind System und Umwelt in einem ständigen Austausch- und damit in einem ständigen Wandlungsprozess, sind in ständiger Evolution, sind immer System und Umwelt auf Zeit.

2.8 Kritische Konsequenz: Beobachtungssysteme beobachten einander als Umwelt. Sie haben nur scheinbar eine gemeinsame Welt und kommunizieren stattdessen in doppelter Kontingenzt

Auch dass ein System seine Umwelt beobachtet, ist in Luhmanns *Sinn* beobachtbar – z.B. durch einen Soziologen nach dessen Theorie. Systemtheorie ist danach ihrerseits eine Beobachtung von Beobachtungen. Beobachtungssysteme können aber nach unterschiedlichen Unterscheidungen beobachten, und auch diese Unterscheidungen evolvieren mit der Zeit und sind damit potenziell individuell (so auch Luhmanns soziologische Systemtheorie). Wenn aber jedes System nach seinen Unterscheidungen beobachtet, das eine so, das andere so, gibt es keine ihnen gemeinsame Umwelt, keine einheitliche Wirklichkeit, kein Sein an sich. So etwas wie eine einheitliche Wirklichkeit kann nur *in* Beobachtungssystemen, nicht *unter* Beobachtungssystemen entstehen. Ob für ein Beobachtungssystem etwas denselben Sinn wie für ein anderes hat, in der metaphysischen Sprache also dasselbe *ist*, ließe sich nach Luhmanns Systemtheorie (und auch nach Kant, Hegel, Nietzsche, Whitehead und Derrida) nur so feststellen, dass das eine Beobachtungssystem das andere wiederum beim Beobachten beobachtet, was ihm aber immer nur in *seinen* Beobachtungen nach *seinen* Unterscheidungen möglich ist. So bleiben Beobachtungssysteme zuletzt immer auf sich selbst verwiesen, bleiben, auch wenn sie sich darüber hinwegzutäuschen suchen, mit ihren Beobachtungen immer allein. Die Einheitlichkeit der Wirklichkeit ist nach Luhmann (und Nietzsche und Whitehead und Derrida) eine Fiktion, die durch die Sprache entsteht. Manche Beobachtungssysteme (vor allem natürlich die ›menschlichen‹) können auch kommunizieren, und zu dieser Kommunikation gebrauchen sie Zeichen, von denen sie annehmen, dass andere sie so verstehen, wie sie sie verstehen, ohne dass sie das je nachprüfen könnten. Sie erfahren im Gegenteil laufend, dass andere das, was sie zu verstehen geben wollen, anders verstehen können, dass die anderen anders antworten, als sie es erwarten. Zeichen der Sprache lassen stets Spielräume, sie in unterschiedlichen Situationen unterschiedlich zu verstehen. Luhmann nennt das mit einem Begriff eines seiner Lehrer, des Soziologen Parsons, die ›doppelte Kontingenzt der Kommunikation – doppelt, weil beide Seiten mit dem kontingenten Anders-

Verstehen der andern rechnen. Diese doppelte Kontingenz macht plausibel, dass man grundsätzlich über alles streiten kann, wenn ein Anlass, eine Irritation durch die jeweilige Umwelt (also auch durch andere Beobachtungssysteme), dazu besteht. Wahr unter unterschiedlichen Beobachtungssystemen ist etwas darum nur so lange, wie es nicht von einem von beiden bestritten wird, und darüber täuscht man sich nur hinweg, weil man sich immer nur begrenzt Irritationen aussetzen kann, wenn man nicht ganz die Orientierung verlieren will (vgl. Stegmaier 2008: 519–522). Nach Luhmann (und Nietzsche und Whitehead und Derrida) ist, was wir für ›die‹ Wirklichkeit halten, doppelt kontingent kommunizierte und darum für jeden anderen möglicherweise andere Wirklichkeit. So bleibt auch die Kommunikation immer im Ungewissen. Luhmanns schonungslose Konfrontation damit schreckt viele und auch die meisten Philosophen immer noch ab.

2.9 Konstruktive Konsequenz: Systemtheorie als Beobachtung von Beobachtungen von Beobachtungen

Beobachtet man, dass andere anders beobachten, beobachtet man, so Luhmann, in einer Beobachtung II. Ordnung. Sofern ich dabei meine Beobachtung von der Beobachtung anderer unterscheide, gehört dazu auch meine Selbstbeobachtung. Ich kann dann beobachten und unterscheiden, was ein anderer beobachtet und was nicht und wie er es unterscheidet, und kann auch beobachten, dass der andere beobachtet, dass ich etwas beobachte oder nicht, usw. So kann ein Beobachtungssystem wieder Beobachtungen seligieren und entsprechende Ordnungen oder Strukturen aufbauen, und je komplexere Strukturen es aufbauen wird, desto souveräner wird es mit anderen Beobachtungssystemen umgehen, die doppelte Kontingenz der Kommunikation mit ihnen beherrschen können. Mit der Komplexität seiner Beobachtung steigert man die Souveränität seines Umgangs mit seiner Umwelt, einer Umwelt, deren Ungewissheit dann, so Luhmann, stärker ›absorbiert‹ wird. Trotz aller doppelten Kontingenz der Kommunikation und der unaufhebbaren Ungewissheit, die sie mit sich bringt, ist immer mehr oder weniger ›Unsicherheitsabsorption‹ möglich; stabilisiert sie sich, wird die Orientierung durchaus als hinreichend sicher erfahren. Freilich nur auf Zeit: neue Irritationen aus der Umwelt können auch wieder desorientieren.

Sie werden um so weniger desorientieren, je mehr man alternative Beobachtungs- und Unterscheidungsweisen beobachtet und sich auf sie eingestellt hat. Als konsequente Beobachtung (I) alternativer Beobachtungen (II) ist die Systemtheorie eine Beobachtung III. Ordnung. Sie ermöglicht, beobachtete Unterscheidungen der Beobachtung miteinander zu vergleichen und damit auch

zu wechseln. So kann sie auch der Philosophie helfen, von überholten Unterscheidungen loszukommen – eben darin liegt ihr philosophisches Anregungspotenzial.

2.10 Prämisse IV: Evolutionäre Umstellung der Kommunikation der Gesellschaft auf funktionale Differenzierung

Soweit Beobachtungssysteme mit sprachlichen Zeichen arbeiten, sind sie Kommunikationssysteme der Gesellschaft. Soweit sie mit unterschiedlichen Unterscheidungen operieren, haben sie sich, so Luhmann, evolutionär ›ausdifferenziert‹ und erfüllen nun unterschiedliche Funktionen in der Kommunikation der Gesellschaft, als ›Funktionssysteme‹ der Wirtschaft, der Politik, des Rechts, der Wissenschaft, der Massenmedien, der Kunst, der Religion und der Erziehung. Das Funktionssystem *Wirtschaft* operiert (frei nach Luhmann, die Bezeichnungen schwanken) mit der Unterscheidung ›zahlungsfähig/zahlungsunfähig‹, das Funktionssystem *Politik* mit der Unterscheidung ›zu kollektiv bindenden Entscheidungen befugt/nicht befugt‹, das Funktionssystem *Recht* mit der Unterscheidung ›gerecht/ungerecht‹, das Funktionssystem *Wissenschaft* mit der Unterscheidung ›wahr/falsch‹, das Funktionssystem *Massenmedien* mit der Unterscheidung ›interessant/uninteressant‹, das Funktionssystem *Kunst* mit der Unterscheidung ›attraktiv/unattraktiv‹, das Funktionssystem *Religion* mit der Unterscheidung ›transzendent/immanent‹ (bzw. ›von Gott gewollt/nicht gewollt‹), das Funktionssystem *Erziehung* mit der Unterscheidung ›für bestimmte Funktionen brauchbar/nicht brauchbar‹. Die Ausdifferenzierung solcher Funktionssysteme und damit die Umstellung der Kommunikation der Gesellschaft von ständischer, ›stratifikatorischer‹ auf ›funktionale Differenzierung‹ zeichnete sich in Europa deutlich seit dem Ende des 18. Jahrhunderts ab; die Evolution in dieser Richtung scheint irreversibel zu sein. Seitdem bestimmen mehr die Fähigkeiten als die Geburt, was man tun darf und lassen muss und was aus einem wird. Seitdem operiert die moderne Gesellschaft aber auch – wenn Luhmanns soziologische Beobachtungen und Schlüsse zutreffen – mit einer Pluralität von Sinn- oder Funktionssystemen, die nicht aus einem gemeinsamen Prinzip hervorgehen und die keine übergeordnete Einheit mehr zusammenhält (wie es Hegel noch wollte). Als Beobachtungssysteme operieren auch sie in doppelter Kontingenz und das heißt: nur sehr begrenzt berechenbar. Weil auch die Evolution der Gesellschaft nicht weit vorhersehbar ist, scheint es ungeheuer riskant, sich auf sie einzulassen, und so wird sie abgewehrt. Wer sich ihr stellt, wie es Luhmann (und vor ihm vor allem Nietzsche) tat, riskiert seinerseits Abwehr. Wer aber Evolution und Theorien der Evolution der Gesellschaft abwehrt, riskiert seinerseits, weitere Evolutionen der modernen Gesellschaft außer

Acht zu lassen und gegebenenfalls zu behindern. Die Evolution zur funktionalen Differenzierung möchte freilich kaum mehr jemand zurücknehmen.

2.11 Kritische Konsequenz: Auflösung der Fiktion der Einheit der Gesellschaft und des Menschen in eine Pluralität von Beobachtungssystemen

Die schockierendste Konsequenz von Luhmanns soziologischer Systemtheorie ist neben der Auflösung der Einheit der Gesellschaft die Auflösung der Einheit des Menschen. Auch sie erscheint nun als metaphysische Fiktion. Wir haben bisher mehr oder weniger unterstellt, dass Menschen als ganze, als Individuen, Beobachtungssysteme sind. Aber diese Unterstellung hält, so Luhmann, nicht stand. Denn offensichtlich beobachtet ein Mensch auf andere Weise mit seinem Körper, mit dem, was man seine Seele oder sein Bewusstsein nennt, und wenn er sprachlich kommuniziert. Die Metaphysik hat hier Fühlen, Denken und Wollen unterschieden, die man einerseits trennen, andererseits aufeinander abstimmen sollte, und diese Unterscheidung lebt fast fraglos fort. Aber die unterschiedlichen Beobachtungen des Körpers, des Bewusstseins und der Gesellschaft bleiben einander weitgehend verschlossen: der Körper stimmt sich auf seine Weise auf die Umwelt ab, weitestgehend, ohne dass es ins Bewusstsein dringt, das Bewusstsein ›weiß‹ so kaum, was der Körper tut, und braucht es, solange er gesund ist und ›funktioniert‹, auch nicht zu wissen, kann statt dessen solange anderes tun; das eine Bewusstsein ›weiß‹ auch nicht, was in einem anderen Bewusstsein vorgeht, sondern kann nur die – in irgendeiner Weise körperlichen – Zeichen beobachten, die es gibt (wenn es sie denn bewusst gibt); die Zeichen aber, soweit sie allgemein verstanden werden können, sind die in der Kommunikation der Gesellschaft eingeführten Zeichen, und nur solche Zeichen hat ein Bewusstsein auch, wenn es über sich selbst spricht (nach Wittgensteins Aphorismus Nr. 504 in den *Philosophischen Untersuchungen*: »Wenn man aber sagt: ›Wie soll ich wissen, was er meint, ich sehe ja nur seine Zeichen‹, so sage ich: ›Wie soll er wissen, was er meint, er hat ja auch nur seine Zeichen.«). So muss man den ›Menschen‹ in drei Typen von Beobachtungssystemen auflösen: In ein ›physisches‹ und ein ›psychisches‹ Beobachtungssystem und in das System der Kommunikationssysteme der Gesellschaft, mittels derer er mit anderen (u. a. auch über sich selbst) kommuniziert. Die drei Typen von Beobachtungssystemen operieren weitgehend unabhängig voneinander, sind lediglich an bestimmten Stellen gekoppelt (z. B. ein ›physisches‹ und ein ›psychisches‹ Beobachtungssystem durch Schmerz oder Lusterfahrung, in der sich der Körper im Bewusstsein meldet, oder unwillkürliche Mimik und Gestik, aus der man auf den Bewusstseinszustand eines andern raten kann). Was man den ›Menschen‹ nennt,

sind systemtheoretisch betrachtet komplexe Kopplungen komplexer Beobachtungssysteme.

3 Konstruktive Konsequenz: Beobachtungssysteme als Orientierungssysteme

Auch nach der Auflösung der Einheit der Gesellschaft und des Menschen können wir uns fraglos orientieren, müssen uns dann aber auch philosophisch neu orientieren. Man kann dann auf die Orientierung selbst setzen und wiederum kritisch nach ihren Bedingungen der Möglichkeit fragen. Eine solche Philosophie der Orientierung kann dann auch konstruktive Konsequenzen aus Luhmanns (und Kants, Hegels, Nietzsches, Whiteheads, Wittgensteins, Derridas und weiteren) philosophischen Grundentscheidungen ziehen. Luhmann bestimmte seinerseits die Orientierung als Sache des »individuellen psychischen Systems« oder des »Bewußtseins«. Es vollziehe sich als Wechselspiel von »Erwartung« und »Enttäuschung«, in dem »das System die Kontingenz seiner Umwelt in Beziehung auf sich selbst abtastet und als eigene Ungewißheit in den Prozeß autopoietischer Reproduktion übernimmt« (Luhmann 1984: 362 f.). Danach geht es in der Orientierung im Ganzen um »Unsicherheitsabsorption«, zumal in der Orientierung aneinander, in der man einander nur beobachten, aber eben nicht durchschauen kann: man hat hier »keine basale Zustandsgewißheit und keine darauf aufbauenden Verhaltensvorhersagen« (ebd.: 157 f.). Die Ungewissheit des Kommenden wirkt als Druck auf die Orientierung: »Unter Zeitdruck stehend ist jedes soziale System zu sofortigen Anschlußselektionen gezwungen, und es kann weder alle Möglichkeiten realisieren, die im funktionalen Vergleich sichtbar gemacht werden können, noch die beste von ihnen herausfinden« (ebd.: 469 f.). Es sucht darum nur in besonderen Fällen zeitraubende Vergewisserung durch Nachfragen; Orientierung verläuft weitgehend fraglos, selbstverständlich (vgl. ebd.: 268). Sie ist (in nicht-pejorativem Sinn) »eine Primitivtechnik schlechthin«, die nicht voraussetzt, »daß man weiß (oder gar: beschreiben kann), wer man ist, und auch nicht, daß man sich in der Umwelt auskennt«, wenn sie nur »den Zugang zu Anschlußvorstellungen hinreichend vorstrukturiert«. Sie bleibt kontingent und offen für Kontingenz, kann ihre Kontingenz jedoch schrittweise einschränken: Mit der allmählichen Abarbeitung »völlig willkürlicher Erwartungen« kann sich eine weniger enttäuschungsanfällige »Groborientierung« (ebd.: 362 f.) ausbilden. Orientierung kann also evolvieren; durch ihre Evolution erhält sie sich selbst.

Gewöhnlich wird man sie als die Leistung verstehen, sich in einer neuen Situation zurechtzufinden, um Handlungsmöglichkeiten auszumachen, durch

die sich die Situation beherrschen lässt (vgl. Stegmaier 2008: 2). Danach ist die Differenz von Orientierung und Situation ihre Leitdifferenz. Sie scheint sich auf den ersten Blick mit der systemtheoretischen Leitdifferenz von System und Umwelt zu decken, genauer besehen ist Orientierung deren Einheit. Denn Orientierung besteht eben darin, beständig System und Umwelt miteinander zu vermitteln, gegeneinander abzugleichen, sie *ist* im Sinne Luhmanns »Unsicherheitsabsorption« (Stegmaier 2011). Dabei bleibt für die Orientierung die Umwelt aber weiterhin ungewiss: man orientiert sich immer nur ›vorläufig‹, hält sich Spielräume offen, ist immer zu Revisionen, zu Neuorientierungen bereit, falls die Situation sich ändert. Sie operiert so, dass sie laufend ihren früheren mit ihrem späteren Zustand abgleicht, also selbstbezüglich, und sich dabei autopoietisch immer neu reproduziert: die Orientierung *in* einer Situation *über* diese Situation verändert schon die Situation und macht so wieder eine neue Orientierung nötig. Die Situation auf der anderen Seite der Leitdifferenz scheint nur die jeweilige Umwelt zu sein. Aber auch sie umgreift System und Umwelt. Denn sofern die Orientierung jeweils mit Veränderungen der Situation mitgeht, ist sie auch selbst ein situatives Beobachtungssystem. Orientierung ist situative und evolutive, unablässig sich erneuernde Vermittlung und damit Einheit von System und Umwelt. Sie kann sich auch wie ein Luhmann'sches System strukturieren und dadurch stabilisieren (›Halt gewinnen‹), und orientiert sich dabei ebenfalls autopoietisch an ihren eigenen Orientierungsmitteln. Diese reichen von der Selektivität der Orientierung beim Sichten der Situation, ihrer Ausrichtung nach Horizonten, Standpunkten und Perspektiven und ihrem Halt an von ihr selbst gewählten Anhaltspunkten über die Selbststabilisierung in Routinen, die Selbstdifferenzierung in Orientierungswelten und die Abkürzungskunst durch Zeichen, Sprache, Begriffe und Theorien bis zu spezifisch ausdifferenzierten Orientierungen wie der ökonomischen, massenmedialen, politischen, rechtlichen, wissenschaftlichen, künstlerischen, religiösen und moralischen und ethischen Orientierung in der Orientierung an anderer Orientierung. Die Luhmann'schen Funktionssysteme der Kommunikation der Gesellschaft werden in der Orientierung des Individuums, im individuellen Bewusstsein, zu Orientierungssystemen, auf die es sich einlassen, von denen es Gebrauch machen kann oder nicht. Fällt ein solches Orientierungssystem in einer Situation aus, kann man sich oft mit Hilfe anderer Orientierungssysteme behelfen (z. B. ein Problem statt auf rechtlichem auf moralischem Weg lösen). So kann die Orientierung auftretende Desorientierungen gewöhnlich auffangen oder ausgleichen. In einer Philosophie der Orientierung erzeugt Luhmanns soziologische Systemtheorie starke Resonanzen, ohne in ihr aufzugehen.

Literatur

- BAUMANN, PETER (Hg.) (1993): *Realität und Begriff*. Festschrift für Jakob Barion zum 95. Geburtstag. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- DE BERG, HENK/PRANGEL, MATTHIAS (Hg.) (1995): *Differenzen*. Systemtheorie zwischen Dekonstruktion und Konstruktivismus. Tübingen/Basel: Francke.
- DE BERG, HENK/SCHMIDT, JOHANNES (Hg.) (2000): *Rezeption und Reflexion*. Zur Resonanz der Systemtheorie Niklas Luhmanns außerhalb der Soziologie. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- BREJDAK, JAROMIR/ESTERBAUER, REINHOLD/RINOFNER-KREIDL, SONJA/SEPP, HANS RAINER (Hg.) (2006): *Phänomenologie und Systemtheorie*, Würzburg: Königshausen & Neumann.
- CLAM, JEAN (2000): *Unbegegnete Theorie*. Zur Luhmann-Rezeption in der Philosophie. In: de Berg/Schmidt (2000), S. 296 – 321.
- CLAM, JEAN (2002): *Was heißt: Sich an Differenz statt an Identität orientieren? Zur Deontologisierung in Philosophie und Sozialwissenschaft*. Konstanz: Universitätsverlag Konstanz.
- ELLRICH, LUTZ (1992): *Die Konstitution des Sozialen*. Phänomenologische Motive in N. Luhmanns Systemtheorie. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 46, S. 24 – 43.
- ERHART, WALTER/JAUMANN, HERBERT (Hg.) (2000): *Jahrhundertbücher*. Große Theorien von Freud bis Luhmann. München: C.H. Beck.
- GEHRING, PETRA (2005): *Über Gegenwart verfügen*. Mit Luhmann und Merleau-Ponty diesseits der Zeit. In: *Journal Phänomenologie* 24. Wien: Gruppe Phänomenologie, S. 35 – 44.
- GEHRING, PETRA (2007): *Evolution, Temporalisierung und Gegenwart revisited*. Spielräume in Luhmanns Zeittheorie. In: *Soziale Systeme*. *Zeitschrift für soziologische Theorie* 13, S. 419 – 429.
- GEHRING, PETRA (2008): *Entflochtene Moderne*. Zur Begriffsgeschichte Luhmanns. In: Schneider (Hg.) (2008), S. 31 – 42.
- HABERMAS, JÜRGEN/LUHMAN, NIKLAS (1971): *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie: Was leistet die Systemforschung?* Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- HABERMAS, JÜRGEN (1988): *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Zwölf Vorlesungen. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- HAGEN, WOLFGANG (Hg.) (2009): *Was tun, Herr Luhmann? Vorletzte Gespräche mit Niklas Luhmann*. Berlin: Kadmos.
- HOGREBE, WOLFRAM (Hg.) (1998): *Subjektivität*. München: Fink.
- HORSTER, DETLEF (1997): *Niklas Luhmann (Beck'sche Reihe Denker)*. München: Verlag C.H. Beck.
- HUSSERL, EDMUND (1996): *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893 – 117)*, hg. v. Rudolf Boehm. Haag: Martinus Nijhoff (= *Husserliana*, Bd. X).
- JAHRAUS, OLIVER (Hg.) (2001): *Niklas Luhmann*. Aufsätze und Reden. Stuttgart: Reclam.
- KRAUSE, DETLEF (2005): *Luhmann-Lexikon*. Eine Einführung in das Gesamtwerk von Niklas Luhmann. 4., neu bearbeitete und erweiterte Auflage. Mit 32 Abbildungen und über 600 Lexikoneinträgen einschließlich detaillierter Quellenangaben. Stuttgart: Lucius & Lucius.

- LUHMANN, NIKLAS (1984): *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- LUHMANN, NIKLAS (1990): *Paradigm lost: Über die ethische Reflexion der Moral*. Rede von Niklas Luhmann anlässlich der Verleihung des Hegel-Preises 1989. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- LUHMANN, NIKLAS (1996): *Die neuzeitlichen Wissenschaften und die Phänomenologie*. Wiener Vorlesungen im Rathaus. Bd. 46. Wien: Picus Verlag.
- LUHMANN, NIKLAS (1997): *Die Gesellschaft der Gesellschaft*. 2 Bd. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- LUHMANN, NIKLAS (2001): *Dekonstruktion als Beobachtung zweiter Ordnung [1993/95]*. In: Jahraus (Hg.) (2001), S. 262 – 297.
- LUHMANN, NIKLAS (2008a): *Ideenevolution*. Beiträge zur Wissenssoziologie. Postum hg. von André Kieserling. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- LUHMANN, NIKLAS (2008b): *Sinn, Selbstreferenz und soziokulturelle Evolution*. In: Luhmann 2008a, S. 7 – 71.
- MACIEJEWSKI, FRANZ (Hg.) (1973): *Beiträge zur Habermas-Luhmann-Diskussion*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- NIETZSCHE, FRIEDRICH (1980): *Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München/Berlin/New York: Walter de Gruyter.
- RESCHKE, RENATE (Hg.) (2004): *Nietzsche – Radikalaufklärer oder radikaler Gegenauflklärer?* Berlin: Akademie Verlag.
- SCHNEIDER, UTE (Hg.) (2008): *Dimensionen der Moderne*. Festschrift für Christof Dipper. Frankfurt am Main u. a.: Peter Lang.
- SOLMS-LAUBACH, FRANZ GRAF ZU (2007): *Nietzsche and Early German and Austrian Sociology (Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, Bd. 52)*. Berlin/New York: Walter de Gruyter.
- SPAEMANN, ROBERT (1990): *Niklas Luhmanns Herausforderung der Philosophie*. In: *Paradigm lost: Über die ethische Reflexion der Moral*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 49 – 73.
- STEGMAIER, WERNER (1993): *Experimentelle Kosmologie*. Whiteheads Versuch, Sein als Zeit zu denken. In: Baumanns (Hg.) (1993): *Realität und Begriff*, S. 319 – 343.
- STEGMAIER, WERNER (1998a): *Niklas Luhmanns Systemtheorie und die Ethik*. In: *ETHICA* 6.1, S. 57 – 86.
- STEGMAIER, WERNER (1998b): *Das Subjekt innerhalb der Grenzen der Kunst*. Platons ›Phaidros‹ und Luhmanns ›Weltkunst‹. In: Hoguebe (Hg.) (1998), S. 205 – 222.
- STEGMAIER, WERNER (2000): *Jacques Derrida: De la Grammatologie (1967)*. In: Erhart/Jaumann (Hg.) (2000), S. 335 – 357.
- STEGMAIER, WERNER (2004): *Nietzsches und Luhmanns Aufklärung der Aufklärung: Der Verzicht auf ›die Vernunft‹*. In: Reschke (Hg.), S. 167 – 178.
- STEGMAIER, WERNER (2006): *Differenzen der Differenz*. Die Leitunterscheidungen der Hegelschen Phänomenologie des Geistes, der Husserlschen Transzendentalen Phänomenologie und der Luhmannschen Systemtheorie und ihre Leistungen. In: Brejdak/Esterbauer/Rinofner-Kreidl/Sepp (Hg.), S. 37 – 50.
- STEGMAIER, WERNER (2008): *Philosophie der Orientierung*. Berlin/New York: Walter de Gruyter.

STEGMAIER, WERNER (2011): Die Autonomie der Orientierung. In: Internationales Jahrbuch für Hermeneutik. (Im Erscheinen)