

Die bereits in der bisherigen Analyse aufgezeigten Probleme der Diskursethik werden nunmehr anhand eines Vergleichs mit der Systemtheorie vertieft und ergänzt. Hierzu wird die Konzeption sozialer Systeme im ersten Kapitel in ihren Grundaussagen beschrieben und dem diskurstheoretischen Ansatz im Wege einer allgemeinen vergleichenden Betrachtung gegenübergestellt (1.). Inhalt des zweiten Kapitels ist die interne Diskurskritik, die Luhmann im Wesentlichen bereits im Rahmen seiner Kontroverse mit Habermas in den 1970er Jahren formulierte und mit der er das Diskursmodell einer systemtheoretischen Analyse unterzieht (2.). Im dritten Kapitel erfolgt eine Rekonstruktion des soziologischen Moralkonzepts, das der Systemtheoretiker selbst seit Ende der siebziger Jahre ausarbeitete und auf dessen Grundlage eine externe Kritik der Diskursethik formuliert werden kann (3.).

1 Der systemtheoretische Ansatz

Da die Systemtheorie hier nicht selbst den Hauptgegenstand der Analyse bildet, sondern als Perspektive einer Kritik der Diskursethik dient, wird auch die Darlegung ihrer Grundzüge um entsprechende vergleichende Betrachtungen ergänzt. Als Referenzpunkte dienen hierbei die gesellschaftstheoretischen Leitbegriffe »Weltgesellschaft«, »Politik« und »Öffentlichkeit« (a). Trotz ihrer grundsätzlichen Differenzen sind die beiden Konzepte zwar insoweit vergleichbar, als sie beide den auch vom postmodernistischen Ansatz angestrebten Versuch unternehmen, die subjektphilosophische Vorstellung des autonomen, monologischen Einzelmenschen zu überwinden. Die hierzu entwickelten Lösungsansätze unterscheiden sich jedoch in fundamentaler Weise, weil der Verfechter des Diskursmodells den Gedanken der Vernunft als intersubjektive Praxis und Möglichkeit zur Steuerung gesellschaftlicher Entwicklungen zu verteidigen versucht, während sein Kontrahent aufzeigt,

dass sich die gesellschaftliche Entwicklung durch jeweils eigenständig operierende Systeme wie zum Beispiel die Teilsysteme der Wissenschaft und der Wirtschaft von selbst vollzieht (b). Mit diesem Konzept setzt sich der Systemtheoretiker zwar dem diskurstheoretischen Vorwurf aus, die bestehenden Verhältnisse nicht mehr kritisieren, sondern nur noch in unkritischer, rein affirmativer Weise beschreiben zu können. Diesen Einwand kann er aber mit dem Argument entkräften, dass »kritische« Konzepte einer Beobachtung erster Ordnung verhaftet bleiben und deshalb nicht in der Lage sind, den blinden Fleck ihrer beobachtungsleitenden Unterscheidung zu erkennen (c).

a. Komplexität und Autopoiesis

Als soziologische Konzeption greift die Systemtheorie auf andere Disziplinen und Theoriestränge wie Biologie, Evolutionstheorie, Maschinentheorie und Kybernetik sowie Organisations-, Kommunikations- und Medientheorie zurück und versucht von diesem interdisziplinären Ansatz aus, Gesellschaft und soziale Ordnung anhand eines systemtheoretischen Modells zu erklären. In der Biologie dient der Systembegriff zur Beschreibung des Lebens. Das Leben selbst, aber auch einzelne lebende Organismen oder verschiedene organische Funktionen wie das Nerven- oder das Immunsystem, werden im Gegensatz zu anderen Modellen nicht mehr nur in ihren eigenen Abläufen, etwa ihren chemischen Prozessen, betrachtet, sondern als „Systeme“, das heißt als komplexe Einheiten begriffen, die mit ihrer Umwelt, etwa anderen Lebewesen oder Organen, in engen Austauschverhältnissen stehen¹⁰⁰. Vergleichbare Phänomene werden auch von der Kybernetik untersucht. So kann die Funktionsweise bestimmter Maschinen, Anlagen oder Prozesse nur unter Beachtung der wechselseitigen Beziehungen mit ihrer Umwelt erklärt werden, wie es zum Beispiel bei einem Thermostat im Verhältnis zur Raumtemperatur der Fall ist¹⁰¹. Generalisiert man derartige Erscheinungsformen zu einem allgemeinen Systembegriff, kann ein System umschrieben werden als – in Luhmanns Worten – „jedes Wirklich-Seiende, das sich, teilweise auf Grund der eigenen Ordnung, teilweise auf Grund von Umweltbedingungen, in einer äußerst komplexen, veränderlichen, im ganzen nicht beherrschbaren Umwelt identisch hält“ (ZuS: 7).

100 Kneer/Nassehi 2000: 17 ff.

101 Vgl. hierzu Luhmanns Ausführungen in EinfS: 53. Dass derartigen Prozessen der kybernetischen Selbststeuerung ein allgemeines Prinzip zugrunde liegt, erläutert er an dieser Stelle noch an weiteren Beispielen wie – bezogen auf lebende Organismen – der Bluttemperatur und dem Blutzuckerspiegel.

Auf der Grundlage solcher Überlegungen hat Talcott Parsons bereits in den 1950er Jahren eine Theorie entwickelt, die auch gesellschaftliche Phänomene mithilfe des Systembegriffs zu erklären versucht, unter solchen sozialen Systemen allerdings Einheiten mit bestimmten Strukturen versteht (IOG [SA II]: 12) und von diesem Ansatz aus der Frage nachgeht, welche funktionalen Leistungen zur Erhaltung dieser Strukturen erbracht werden müssen (SaT [SA I]: 144)¹⁰². Diesen strukturell-funktionalen Ansatz, den Parsons mithilfe seines Vier-Funktionen-Schemas zu einer umfassenden soziologischen Systemtheorie ausgestaltet¹⁰³, baut Luhmann bereits in der frühen Phase seiner Theorieentwicklung, das heißt bis etwa zur Mitte der 1970er Jahre, in eine funktional-strukturelle Theorie um (SaT [SA I]: 144 f.; LdV: 41 Fn. 8)¹⁰⁴: Ziel seiner Untersuchungen ist dabei nicht mehr das Aufdecken der kausalen Beziehungen zwischen Systemleistungen und der Bestandserhaltung des Systems (Kausalfunktionalismus), sondern eine Beantwortung der Fragen, welche Funktionen Systemleistungen haben und wie diese durch funktionale Äquivalente ersetzt werden können (Äquivalenzfunktionalismus)¹⁰⁵. Die wichtigste Funktion von Systemen besteht darin, dass sie die Komplexität, das heißt die Gesamtheit der möglichen Ereignisse und Zustände der Welt, reduzieren, indem sie Möglichkeiten

102 Grundlegend für dessen Ansatz ist sein 1951 veröffentlichtes Buch *The Social System*. Vgl. zur Theorieentwicklung von Parsons im Einzelnen Luhmanns Ausführungen in EinfS: 18–40.

103 Um als solche bestehen und sich selbst erhalten zu können, müssen soziale Systeme nach Parsons vier elementare Funktionen erfüllen: Anpassung an ihre Umwelt (Anpassungsfunktion), Ausrichtung an bestimmten Handlungszielen (Zielerreichungsfunktion), Integration ihrer Mitglieder durch normative Orientierung (Integrationsfunktion) und Sicherung ihrer latenten, durch gemeinsame kulturelle Überzeugungen gebildeten Struktur (Strukturerhaltungsfunktion). Nach den Anfangsbuchstaben der englischen Bezeichnungen dieser Funktionen (Adaptation, Goal Attainment, Integration, Latent Structure Maintenance) wird insoweit vom AGIL-Schema gesprochen (vgl. dazu im Einzelnen Luhmanns Darstellung in seiner Vorlesung „Einführung in die Systemtheorie“: EinfS: 18–40). Habermas setzt sich mit Parsons' Vier-Funktionenschema in TKH II: 361 ff. auseinander.

104 Mit Rücksicht darauf wird seine Theorie auch als systemtheoretischer Funktionalismus bezeichnet (vgl. z. B. Willms 1973: 45). Da der Wechsel von einem strukturell-funktionalen zu einem funktional-strukturellen Ansatz gerade der Abgrenzung zu Parsons diene, hat er in der späteren Theorieentwicklung Luhmanns an Bedeutung verloren (vgl. dazu Stichweh 2007: 242).

105 Kneer/Nassehi 2000: 39. Ein Beispiel für eine solche funktionale Analyse, also die Frage nach Funktionen und funktionalen Äquivalenten, ist Luhmanns soziologische Analyse der Moral in SdM. Nach einer Analyse der Funktion der Moral im dritten Abschnitt dieser Abhandlung (SdM: 97 ff.) untersucht er im vierten Abschnitt (SdM: 123 ff.) funktionale Äquivalente der Moral.

ausschließen (LdV: 41)¹⁰⁶. Oberstes Bezugsproblem der funktionalen Analyse ist damit nicht mehr die Bestandserhaltung, sondern die Komplexität der Welt (SaT [SA I]: 149)¹⁰⁷. Dabei müssen Systemstrukturen nicht vorausgesetzt, sondern können ihrerseits im Hinblick auf ihre Funktion und ihren Wandel analysiert werden (SaT [SA I]: 145; LdV: 41 f. Fn. 8). Diese Analyse führt zu der Erkenntnis, dass sich Gesellschaft entgegen der herkömmlichen und auch von Parsons noch vertretenen Meinung nicht durch die gemeinsame Anerkennung bestimmter Normen und Werte (IOG [SA II]: 12), sondern allein durch Kommunikation konstituiert, die ihrerseits ein Mittel des Umgangs mit der doppelten Kontingenz darstellt, der sich soziale und psychische Systeme in ihren wechselseitigen Erwartungen ausgesetzt sehen (Sy: 153 ff.). Darüber hinaus werden die handlungstheoretischen Elemente in Parsons' Ansatz eliminiert: Parsons steht noch in der von Luhmann so bezeichneten »alteuropäischen« (DWg [SA II]: 73) oder auch »humanistischen Tradition« (SdM: 79 ff.), die Gesellschaft vom Individuum her konstruiert und sie als ein Ganzes begreift, das aus Teilen, nämlich individuellen Menschen, zusammengesetzt ist (DWg [SA II]: 73, SdM: 85 ff., SY: 20 ff.). Luhmann versteht Gesellschaft demgegenüber nicht als bestehende Einheit, sondern als gegenwärtiges Geschehen, das sich im Wege von Prozessen wie Kommunikation und Beobachtungen gleichsam von selbst und deshalb auch unabhängig von handelnden Individuen vollzieht (SdM: 83; PTW: 20)¹⁰⁸.

Sein Gesamtwerk plante Luhmann von vornherein als eine Theorie der Gesellschaft, die sich aus drei Teilen, nämlich einem systemtheoretischen „Einleitungskapitel“, einer Analyse des Gesellschaftssystems und – als drittem Teil – einer „Darstellung der wichtigsten Funktionssysteme der Gesellschaft“ zusammensetzt (GG: 11). Dieses Ziel hat er mit Abschluss seines Werkes auch erreicht: Das „Einleitungskapitel“ ist publiziert in *Soziale Systeme. Grundriss einer allgemeinen Theorie* (Sy) von 1984, die Darstellung der Gesellschaft in *Die Gesellschaft der Gesellschaft* (GG) von 1997, und die Analyse der Funktionssysteme in einzelnen, seit Ende der 1980er Jahre und zum Teil auch erst postum herausgegebenen Monographien zu den Subsystemen Wirtschaft, Wissenschaft, Recht, Politik, Religion, Kunst und

106 Neves 2000: 22 ff.

107 Kneer/Nassehi 2000: 40. Auch insoweit wird ein Gegensatz zu Parsons deutlich, weil dieser mit seiner Theorie offener Systeme den Schwerpunkt auf die Austauschbeziehungen (Inputs und Outputs) zwischen System und Umwelt legt. Auf die zentrale Bedeutung des Komplexitätsproblems auch in den späteren Phasen von Luhmanns Theorieentwicklung weist Krause hin (2005: 7).

108 Vgl. Reese-Schäfer 2005: 14.

Erziehung¹⁰⁹. Die bereits in dieser Theoriearchitektur erkennbare Unterscheidung verschiedener Systemtypen wird in der Einführung von *Soziale Systeme* anhand eines Schaubildes verdeutlicht (Sy: 16)¹¹⁰: Auf der ersten und obersten Ebene findet sich der allgemeine Begriff des Systems. Dieser ist auf der darunter liegenden, zweiten Ebene in Maschinen, Organismen, soziale Systeme und psychische Systeme unterteilt. Soziale Systeme verzweigen sich auf der dritten Ebene in Interaktionen, Organisationen und Gesellschaften. Interaktionssysteme entstehen, wenn sich zwei oder mehr Personen als Anwesende wahrnehmen und deshalb nicht umhin können, in irgendeiner Weise, und sei es nonverbal, miteinander zu kommunizieren (Sy: 560 ff.). Organisationen sind mitgliedschaftlich organisierte Kommunikationssysteme (IOG [SA II]: 13). Von Gesellschaften im Sinne einer Mehrzahl von Einzelgesellschaften kann man Luhmann zufolge nur mit Bezug auf vormoderne Zeiten sprechen. Inzwischen haben sich diese Einzelgesellschaften aufgrund der Vernetzung der Kommunikation auf dem gesamten Globus zu einer einzigen Weltgesellschaft verbunden¹¹¹. Diese moderne Gesellschaft ist durch eine funktionale Differenzierung gekennzeichnet. In ihr haben sich die einzelnen Funktionssysteme (Wirtschaft, Wissenschaft, Recht etc.) in der Weise verselbständigt, dass sie als eigenständige Teilsysteme in Anwendung ihres jeweils eigenen Beobachtungs-codes operieren und prozessieren.

In *Soziale Systeme* legt Luhmann den Schwerpunkt seiner Betrachtungen auf Phänomene der Selbstreferenz, die er mit dem von Maturana übernommenen

109 *Die Wirtschaft der Gesellschaft*: 1988; *Die Wissenschaft der Gesellschaft*: 1990; *Das Recht der Gesellschaft*: 1993; *Die Kunst der Gesellschaft*: 1995; *Die Politik der Gesellschaft*: 2000; *Die Religion der Gesellschaft*: 2000; *Das Erziehungssystem der Gesellschaft*: 2002. Nicht einzuordnen in diese Reihe ist die von Horster im Jahre 2008 unter dem Titel *Die Moral der Gesellschaft* (MdG) herausgegebene Sammlung moraltheoretischer Einzelpublikationen, weil die Moral im Gegensatz etwa zum Recht nach Luhmann gerade kein gesellschaftliches Funktionssystem darstellt (vgl. dazu II.3.a).

110	Ebene 1:	Systeme			
	Ebene 2:	Maschinen	Organismen	Soziale Systeme	Psychische Systeme
	Ebene 3:	Interaktionen	Organisationen	Gesellschaften	

111 Vgl. dazu grundlegend: DWg (SA II): 63 ff., SY: 585; GG: 145 ff. Mit der Aufteilung sozialer Systeme in Interaktionen, Organisationen und Gesellschaften ersetzt Luhmann die in der traditionellen Soziologie übliche Unterscheidung von Mikro-, Meso- und Makroebene. So gesehen spricht Habermas zu Recht davon, dass sich Interaktionen, Organisationen und Gesellschaften, auch wenn sie in dem dargestellten Schema auf derselben dritten Ebene angeordnet sind, auf „drei Integrationsniveaus oder Ebenen“ bewegen (TKH II: 231).

Begriff der „Autopoiesis“ bezeichnet (SY: 24 ff.)¹¹². Die Selbstreferentialität tritt dabei in Prozessen der Selbstherstellung, Selbsterhaltung und Selbstbeobachtung in Erscheinung. In erkenntnistheoretischer Hinsicht verbirgt sich hinter dem Konzept der Selbstreferenz eine konstruktivistische Position, weil Systeme im Wege ihrer selbstbezüglichen Operationen nicht zu einer von ihnen unabhängigen Wirklichkeit vordringen, sondern diese nur konstruieren können¹¹³. Zugleich ergänzt er die Leitunterscheidung von System und Umwelt durch die „Differenz von Identität und Differenz“ (Sy: 26). Mit dieser Betonung entwickelt sich seine Konzeption, was auch mit Blick auf Lyotard bemerkenswert ist, zu einem speziell differenztheoretischen Ansatz. Systeme sind durch eine „identifizierende Selbstbezüglichkeit“¹¹⁴ gekennzeichnet. Sie werden nur noch als prozessierende Differenz zwischen der eigenen Identität und der komplexen Umwelt begriffen. Damit wird die ontologische Vorstellung, wonach es sich bei Systemen um in der Wirklichkeit vorhandene „Dinge“ handelt, durch einen operativen Ansatz ersetzt: Systeme sind keine Entitäten, sondern „existieren“ allein dadurch, dass sie im Wege eines gegenwärtigen Prozessierens ihre Operationen vollziehen, wobei der Operationsmodus den Systemtyp bestimmt: Soziale Systeme operieren durch Kommunikation. Solange Kommunikation stattfindet, „gibt“ es auch soziale Systeme, die sich durch die Fortsetzung der Kommunikation zwangsläufig in einem Prozess der ständigen Neubildung befinden. Psychische Systeme operieren demgegenüber in einem anderen Modus, nämlich dem des Bewusstseins, wiederum nicht verstanden als etwas Substantielles, sondern als das Prozessieren von Gedanken, Reflexionen, Zwecksetzungen, Wahrnehmungen oder anderen Bewusstseinsakten (Sy: 354 ff.). Kommunikation und Bewusstsein stehen dabei in dem Austauschverhältnisverhältnis einer strukturellen Kopplung oder auch Interpenetration, das ihr Prozessieren nicht nur erleichtert, sondern erst ermöglicht, weil es ohne Bewusstseinsakte keine Kommunikation und ohne Kommunikation keine Bewusstseinsakte gäbe (Sy: 286 ff.). Aufgrund dieser

112 Mit dem Kunstwort „Autopoiesis“ bezeichnet der chilenische Biologe und Neurophysiologe Humberto R. Maturana die Selbstherstellung und Selbsterhaltung von Lebewesen (vgl. dazu Kneer/Nassehi 2000: 47 f.). Indem Luhmann das Merkmal der Autopoiesis auch sozialen und psychischen Systemen zuschreibt, können diese mit Organismen zu einer gemeinsamen Gruppe autopoietischer Systeme zusammengefasst und von Maschinen als allopoeitischen Systemen unterschieden werden (vgl. zu dieser Unterscheidung Krause 2005: 24 ff.). Der Gedanke der Selbstherstellung weist neben dem bloßen Erhaltungsaspekt auch auf den kybernetischen Aspekt hin, dass Systeme die Komplexität ihrer Umwelt nicht nur reduzieren, sondern auch selektiv rekonstruieren und dadurch eine eigene, innersystemische Komplexität aufbauen (vgl. dazu Stichweh 2005: 243).

113 Gensicke 2008: 43.

114 Brunkhorst 2012: 288.

wechselseitigen Abhängigkeit verdanken beide Systeme ihr Vorhandensein einer koevolutionären Errungenschaft, die ihren jeweiligen Selektionsleistungen einen »Sinnzwang« auferlegt, der für Luhmann so grundlegend ist, dass er die beiden Systemtypen als sinnorientierte oder schlicht als Sinnsysteme bezeichnet (Sy: 92 ff.). Trotz dieses gemeinsamen Merkmals einer Sinnorientierung, durch das sich soziale und psychische Systeme von den anderen beiden Systemtypen der zweiten Ebene (Maschinen und Organismen) unterscheiden, bleiben soziale und psychische Systeme aber eigenständige Systemtypen, für die das jeweils andere System zu dem komplexen und undurchschaubaren Bereich zählt, der von der Systemtheorie mit dem Begriff der (jeweils systembezogenen) Umwelt benannt wird. Erhalten und stets neu aufbauen kann sich das jeweilige System nur selbst. Systeme sind also in ihrem Fortbestehen davon abhängig, dass sie stets an ihre eigenen Operationen anschließen und sich dadurch im Wege der Autopoiesis (Sy: 60) dauernd aus sich selbst heraus neu bilden: Ebenso wie das Leben von Organismen nur aus Leben entstehen kann, kann sich die Kommunikation der sozialen Systeme nur aus Kommunikation und das Bewusstsein des jeweiligen psychischen Systems nur aus Bewusstsein reproduzieren. Von ihrer Umwelt grenzen sich die einzelnen Systeme dadurch ab, dass sie sowohl diese Umwelt als auch ihr eigenes Operieren stets beobachten, wobei dieses Beobachten entgegen dem allgemeinen Sprachgebrauch nicht als genaue und gezielte Wahrnehmung, sondern als Treffen einer Unterscheidung nach einem binären Code zu verstehen ist (EinfS: 143).

In *Die Gesellschaft der Gesellschaft* stellt Luhmann die Ausdifferenzierung der Weltgesellschaft in verschiedene Funktionssysteme als Ergebnis einer sozialen Entwicklung dar, zu deren Beschreibung er auf Grundaussagen der biologischen Evolutionstheorie zurückgreift (GG: 413 ff.). Die soziokulturelle Evolution wird ebenso wie die biologische durch die drei Evolutionsmechanismen Variation, Selektion und Restabilisierung bestimmt (GG: 451 ff.). Die Entwicklung läuft dabei nicht auf ein bestimmtes Ziel, etwa ein besseres Leben, einen höheren Grad an Glück oder sonst ein Ideal oder einen Wert hinaus (GG: 423 Fn. 18)¹¹⁵. Sie vollzieht sich nicht teleologisch, sondern im Wege des Zufalls (GG: 448 ff.). Historisch betrachtet lässt sich dabei eine zunehmende Differenzierung ausmachen. Zu unterscheiden ist zwischen den Differenzierungsformen der segmentären (ranggleichen), der stratifikatorischen (rangverschiedenen, hierarchischen) und der funktionalen Differenzierung (GG: 613)¹¹⁶. Im Durchlaufen dieser Differenzierungsformen vollzog sich die Entwicklung von archaisch-tribalen Gesellschaften über Hochkulturen zur

115 Neves 2000: 15 f.

116 Als weitere Differenzierungsform nennt Luhmann diejenige nach Zentrum und Peripherie (GG: 613), vgl. dazu Gensicke 2008: 95 und Fuchs 1997: 76.

modernen, in Teilsysteme ausdifferenzierten Gesellschaft (GG: 615, 634 ff., 678 ff. und 743 ff.)¹¹⁷. Diese Evolution ist durch eine zunehmende Ausdifferenzierung der verschiedenen Systemtypen und damit durch eine zunehmende Komplexität der sozialen Wirklichkeit gekennzeichnet (SdM: 88). Beispiele für die Teilsysteme, in denen sich das nunmehrige Weltgesellschaftssystem funktional ausdifferenziert, sind „Politik, Wirtschaft, Recht, Religion, Erziehung, Familienleben, Wissenschaft, Gesundheitswesen“ (SdM: 88)¹¹⁸. Zwischen diesen Systemen besteht keine Rangordnung in dem Sinne, dass etwa dem politischen System eine Vorrangstellung vor dem Wirtschaftssystem zukäme (SdM: 88). Aufgrund der prinzipiellen Gleichrangigkeit der Funktionssysteme hat die Gesellschaft weder eine Spitze noch ein Zentrum (PTW: 22). Die moderne Weltgesellschaft zeichnet sich aufgrund der fortgeschrittenen funktionalen Ausdifferenzierung durch Hochkomplexität aus¹¹⁹. Ein Beispiel für die inzwischen erreichte Differenzierung ist auch die Trennung von Moral und Recht. In archaischen Gesellschaften gibt es noch keine Differenzierung zwischen Moral und Recht. Sie erfolgt erst mit der Positivierung des Rechts und der damit einhergehenden Ausdifferenzierung eines Rechtssystems¹²⁰.

Mit seiner Systemtheorie untersucht Luhmann nicht nur einzelne gesellschaftstheoretische Aspekte wie soziale Schichtung oder Besonderheiten einer Epoche, sondern den gesamten Bereich des Sozialen. Damit erhebt er zwar einen Anspruch auf Universalität, nicht aber auf Ausschließlichkeit im Sinne einer Richtigkeit oder Wahrheit (Sy: 9). Ebenso wie Kommunikation ist auch Gesellschaft nicht etwas, das von einem Außenstandpunkt aus dargestellt werden könnte, weil auch eine solche Darstellung in der Gesellschaft stattfindet und damit ein kommunikativer Akt der Selbstbeschreibung ist. Konsequenz dieser Überlegung ist ein Perspektivismus, von dem der Soziologe auch seine eigene Theorie nicht ausnimmt: Auch diese ordnet er in sein Schema von Systemtypen ein, indem er sie als Forschungsprogramm der Soziologie bezeichnet, die ihrerseits ein dem Teilsystem Wissenschaft untergeordnetes Subsystem darstellt (Sy: 34)¹²¹. Auch die Systemtheorie hat keinen unmittelbaren

117 Vgl. dazu Nassehi 2012: 65 f.; kritisch zu Luhmanns Evolutionskonzept äußert sich Sigrist 1989: 843 ff.

118 Der Begriff „Teilsysteme“ ist weiter als der Begriff „Funktionssysteme“ und kann deshalb auch zur Unterscheidung von Funktionssystemen zu den in ihnen operierenden Organisationssystemen verwendet werden. So handelt es sich etwa bei der Religion um ein Funktionssystem, in dem verschiedene Kirchen als Organisationssysteme (Teilsysteme) operieren (ReldG: 226 ff.).

119 Vgl. Neves 2000: 23.

120 Neves 2000: 27 ff.

121 Die für ihn zentrale Bedeutung dieses Gedankens macht er auch im Titel seines zweiten Hauptwerks deutlich: Die paradox klingende Rede von einer „Gesellschaft der

Zugriff auf die gesellschaftliche Wirklichkeit, sondern ist auf Beobachtungen und damit auf die Verwendung von Unterscheidungen (binären Kodierungen) angewiesen, die sie nicht oder jedenfalls nicht im Moment des Beobachtens, sondern allenfalls nachträglich beobachten kann. In solchen Überlegungen liegt zwar eine gewisse Selbstbeschränkung. Zugleich tätigt Luhmann damit aber Aussagen, die über einen soziologischen Ansatz hinausgehen und sich im Bereich grundsätzlicher philosophischer Fragestellungen bewegen¹²². Zu diesem Betreten des philosophischen Terrains fühlt er sich schon deshalb berechtigt, weil aus seiner Sicht auch die Philosophie nur den Platz eines bloßen Subsystems des Teilsystems Wissenschaft einnimmt, das es sich – wie Spaemann in seiner Laudatio bei der Verleihung des Hegelpreises an Luhmann im Jahre 1988 anmerkt – gefallen lassen muss, „sozusagen noch einmal von außen betrachtet zu werden“¹²³. Wenn er selbst von diesem Ansatz aus etwa, wie noch darzustellen ist, nach der Brauchbarkeit philosophischer Moraltheorien fragt, können solche Untersuchungen als Versuch gewertet werden, „eine leistungsfähigere Alternative zur philosophischen Theoriebildung zu entwickeln“¹²⁴. Mit dieser Haltung nimmt er, wie Spaemann weiter ausführt, den Rang eines „Antiphilosophen“ (1990: 62) ein, der für die Philosophie deshalb eine Herausforderung darstellt, weil er sich auch von dem spezifisch philosophischen Radikalismus, dem Denken des Absoluten, distanziert und – so betrachtet – radikaler als philosophisches Denken ist (1990: 65 f.).

Beim Vergleich mit Habermas fällt zunächst auf, dass beide Denker ihre Konzeption der Gesellschaft auf dem Begriff der Kommunikation aufbauen, hierbei aber grundverschiedene Vorstellungen vom Gelingen der Kommunikation haben: Für den Diskurstheoretiker kann von einer gelungenen Kommunikation erst gesprochen werden, wenn Sprecher und Hörer eine Verständigung erzielen, wobei er unter einer solchen Verständigung ein auf dieselben Gründe gestütztes Einverständnis

Gesellschaft“ soll darauf hinweisen, dass jede Theorie der Gesellschaft gesellschaftliche Selbstbeschreibung bleibt (GG: 15).

122 In diesem Sinne reflektiert er im letzten Kapitel von *Soziale Systeme* auch die Konsequenzen seines selbstreferentiellen Ansatzes für die Erkenntnistheorie (Sy: 647 ff.). Auch seine Ausführungen zu Themen wie »Sinn«, »Zeit« und »Paradoxien« sind in weiten Teilen als philosophisch einzustufen (vgl. dazu Füllsack 2010: 156 und ebd. Anm. 4). Mit Sloterdijk (2001: 108) könnte man Luhmann deshalb auch als „Philosoph in der Maske des Sozialwissenschaftlers“ bezeichnen.

123 Spaemann 1990: 54. Die Verleihung des Hegelpreises an den Soziologen Luhmann bringt auch bereits als solche die philosophische Dimension seines Schaffens zum Ausdruck (Füllsack 2010: 157). Ähnliches gilt etwa für die Aufnahme der einführenden Darstellung Gensickes (2008) in einer Buchreihe unter dem Label „Grundwissen Philosophie“.

124 Spaemann 1990: 52.

versteht (TKH II: 385 ff.). Ein Handeln, das ein solches Einverständnis zum Ziel hat, nennt er kommunikatives oder verständigungsorientiertes Handeln. Es zeichnet sich dadurch aus, dass der Sprecher mit seinem Sprechakt die Geltungsansprüche der Wahrheit, Richtigkeit und Aufrichtigkeit erhebt, hierfür Gründe anführt oder zumindest anzuführen bereit ist und dadurch dem Hörer die Chance gibt, sich von diesen Gründen überzeugen zu lassen und die Geltungsansprüche anzunehmen. Das kommunikative oder verständigungsorientierte Handeln stellt er dabei als eigenen Handlungstyp dar, den er gegenüber dem strategischen oder erfolgsorientierten Handeln als anderem Handlungstyp kategorial abgrenzt und normativ auszeichnet (TKH II: 384 f.). Diesem normativen Kommunikationsmodell stellt der Systemtheoretiker ein kognitives gegenüber: Danach setzt sich der einzelne Kommunikationsakt aus den Elementen Mitteilung, Information und Verstehen zusammen (EinfS: 288 ff.; Sy: 193 ff.). Das Element „Verstehen“ lädt er dabei nicht in der Weise normativ auf, dass dieses die Maximalbedeutung einer zu erzielenden Verständigung im Sinne eines Einverständnisses oder Konsenses erlangt. Ein den jeweiligen Kommunikationsakt abschließendes Verstehen liegt vielmehr dann vor, wenn verstanden wird, dass eine Information überhaupt als Mitteilung und nicht nur als Geräusch, Bewegung oder anderes Ereignis ohne Mitteilungscharakter gemeint ist¹²⁵. Auch hier zeigt sich der bereits erwähnte Konstruktivismus: Verstehen ist nicht das „richtige“ Erfassen der Information, die ein Sender mitteilt, sondern ein für Kommunikation konstitutiver Vorgang, der durch das Setzen einer Differenz von Information und Mitteilung den einzelnen Kommunikationsakt erst zum Abschluss bringt¹²⁶. Auch das inhaltliche Nicht- und Missverstehen ist somit ein Verstehen, das seinerseits als Basis für Anschlusskommunikation dienen kann (EinfS: 297)¹²⁷. Ist ein Kommunikationsakt durch Verstehen abgeschlossen, wird dadurch die Möglichkeit eröffnet, hieran im nächsten Kommunikationsakt mit einer Annahme oder Ablehnung anzuschließen (Sy: 203 ff.). Für das Gelingen einer Kommunikation ist hierbei nicht entscheidend, ob die eine oder andere Seite dieser Ja/Nein-Codierung gewählt wird, sondern allein, ob die gewählte Art des Anschlusses ihrerseits anschlussfähig ist und sich die Kommunikation deshalb autopoietisch fortsetzt (Sy: 203 ff.; GG: 229).

Auf dem Boden dieser divergierenden kommunikationstheoretischen Ansätze entfalten die beiden Denker auch verschiedene Vorstellungen von den Grundla-

125 Füllsack 2010: 170 f.; Krämer 2001: 159 f. Allgemeiner ausgedrückt ist eine Kommunikation verstanden, wenn Information und Mitteilung voneinander unterschieden und aufeinander bezogen werden (vgl. Baecker 2005: 115, Stichwort „Mitteilung“).

126 Gensicke 2008: 44.

127 Krämer 2001: 159 f.

gen und der Entwicklung der Gesellschaft: Der Theoretiker des kommunikativen Handelns geht in ähnlicher Weise wie Parsons davon aus, dass sich Gesellschaft auf einen Wertekonsens gründet. Die kommunikativ erzielte Verständigung ist für ihn die Basis der Anerkennung gemeinsamer Normen und Werte, die ihrerseits das Fundament der Gesellschaft bilden. Gesellschaft definiert er deshalb als „die legitimen Ordnungen, über die die Kommunikationsteilnehmer ihre Zugehörigkeit zu sozialen Gruppen regeln und damit Solidarität sichern“ (TKH II: 209). Die soziokulturelle Entwicklung von Stammesgesellschaften über traditionale zu modernen Gesellschaften mit ausdifferenziertem Wirtschaftssystem sieht er dabei zwar ebenso wie die Systemtheorie durch zunehmende Differenzierung und eine Komplexitätssteigerung auf der Systemebene gekennzeichnet (TKH II: 230 ff.) und misst dem Systembegriff deshalb auch für seine Theorie eine zentrale Bedeutung zu. Allerdings unterscheidet sich dieser Systembegriff grundlegend von demjenigen der Systemtheorie, weil ihn der Diskurstheoretiker nicht in dem allgemeinen, umfassenden und wertfreien Sinne seines Bielefelder Kontrahenten, das heißt als Komplementärbegriff zur Umwelt, sondern in einem pejorativen Sinne als Gegenbegriff zur Lebenswelt versteht¹²⁸. Für ihn sind Systeme nicht lediglich komplexitätsreduzierende Erscheinungsformen, die sich auf ihre jeweils eigene Weise gegenüber ihrer Umwelt abgrenzen und identisch halten, sondern Mechanismen der instrumentellen Vernunft, die unsere Lebenswelt bedrohen und damit auch das in ihr verankerte und auf sie angewiesene kommunikative Handeln gefährden¹²⁹. Die Lebenswelt, die sich trotz der zunehmend gesteigerten Systemkomplexität als ein von ihr abgekoppelter Kommunikationsraum erhalten hat, ist für ihn dabei der Ort, an dem sich die gesellschaftliche Evolution als Rationalisierung im Sinne eines kollektiven moralischen Lernprozesses vollzieht (TKH II: 257 ff.)¹³⁰. Ausgehend von dieser Lebensweltkonzeption hat er auch ein daran orientiertes normatives

128 Vgl. Füllsack 2010: 165.

129 Aus dieser Logik der Entgegensetzung erwächst dann das Widerstandsmotiv, das Heil der Lebenswelt als einer Sphäre des Eigenen gegenüber dem Unheil der Systeme als einer Sphäre des Fremden zu verteidigen (vgl. Sloterdijk 2001: 106).

130 Damit greift Habermas auf das Kohlbergsche Modell der individuellen Entwicklung des Moralbewusstseins zurück und überträgt dieses Modell auf die Gesellschaft (TKH II: 260). Kohlberg unterscheidet bei der Entwicklung des einzelnen Menschen drei Ebenen des moralischen Bewusstseins: „Die präkonventionelle Ebene, auf der nur Handlungsfolgen, die konventionelle, auf der bereits die Orientierung an und der Verstoß gegen Normen, schließlich die postkonventionelle Ebene, auf der auch die Normen selbst im Lichte von Prinzipien beurteilt werden“ (TKH II: 260). Habermas geht in Anlehnung an Eder davon aus, dass sich die gesellschaftliche Moral- und Rechtsentwicklung in homologer Weise vollzogen hat und demgemäß den archaischen Gesellschaften die präkonventionelle, den traditionellen Gesellschaften die konventionelle und den mo-

Verständnis von Weltgesellschaft. In seiner Konzeption handelt es sich bei dieser nicht nur um ein durch Kommunikation entstehendes soziales System, sondern um ein Gebilde, das erst im Wege einer Harmonisierung mit einem vertrauten Hintergrund gemeinsamer Normen und Werte verwirklicht werden kann. Auch die Weltgesellschaft ist für ihn eine durch Identität geprägte Gesellschaft (KkG: 118), wobei diese Einheit das „Bewusstsein der allgemeinen und gleichen Chancen der Teilnahme an wert- und normbildenden Lernprozessen“ (KkG: 119) voraussetzt. Eine solchermaßen idealisierte und durch Identität geprägte Weltgesellschaft ist freilich allem Anschein nach noch nicht verwirklicht. Deshalb kann er, wenn er auf die gesellschaftliche Realität Bezug nimmt, auch nicht von einer Weltgesellschaft, sondern nur von Einzelgesellschaften wie zum Beispiel den „modernen Gesellschaften“ sprechen, in denen moralisch gerechtfertigte Normen die Handlungsspielräume der Individuen im allgemeinen Interesse regeln (THE: 23). An diesem normativen Verständnis von Weltgesellschaft, das er zum Beispiel in seiner Hegelpreisrede von 1974¹³¹ mit dem Diktum einer „im Entstehen begriffenen Weltgesellschaft“ (KkG: 117) deutlich machte, hat sich auch bis heute nichts geändert. So spricht er etwa in seinem *Essay zur Verfassung Europas* von 2011 von der Europäischen Union als „Schritt auf dem Weg zu einer politisch verfassten Weltgesellschaft“¹³². Dies impliziert die Aufforderung, dass wir die Verwirklichung einer Weltgesellschaft, die durch die Einheit einer normativen Gerechtigkeit gekennzeichnet ist, als Ziel anstreben sollten¹³³. Entscheidende Bedeutung für die Annäherung an dieses Wunschbild kommt hierbei einer wiederum normativ gedeuteten Öffentlichkeit zu. Dementsprechend zeigt Habermas etwa schon in *Strukturwandel der Öffentlichkeit* von 1962 auf, dass sich im 18. Jahrhundert in den englischen Kaffeehäusern, den französischen Salons und den deutschen Tischgesellschaften ein Idealtypus

dernen Gesellschaften die postkonventionelle Stufe des Moralbewusstseins entspricht (TKH II: 260). Vgl. hierzu auch Neves 2000: 29 ff.

131 Erstmals veröffentlicht in: Habermas / Henrich: Zwei Reden, Frankfurt/M. 1974, S. 25–84. Der hier herangezogene Text mit dem Titel „Können komplexe Gesellschaften eine vernünftige Identität ausbilden?“ ist eine ausgearbeitete Fassung der Hegelpreisrede (vgl. KkG: 92).

132 Habermas 2011a: 40.

133 Mit Blick auf diese, an einem Ideal orientierte Grundeinstellung liegt es nahe, auch die Diskursethik – wie bereits dargelegt – als sozialutopische Perspektive mit dem Ziel der Herstellung einer Weltgesellschaft als idealer Kommunikationsgemeinschaft zu interpretieren (vgl. zu dieser sozialutopischen Perspektive der Diskursethik: Gebauer 1993: 66 ff.). Wesentliches Merkmal des praktischen Diskurses ist die Inklusion aller Betroffenen. Die alle Betroffenen umfassende ideale Kommunikationsgemeinschaft läuft auf die Idee einer Weltgesellschaft hinaus, die sich über die im Diskurs als richtig erkannten Normen und Werte fundiert.

aufgeklärter bürgerlicher Öffentlichkeit entwickelt habe (SdÖ: 86 ff. [Kapitel 2 bis 4]), beschreibt sodann die weitere historische Entwicklung als einen Zerfall dieser Öffentlichkeit (SdÖ: 225 ff. [Kapitel 5 und 6]), und entwirft im Anschluss an diese empirische Diagnose ein normatives Konzept der öffentlichen Meinung, das sich an dem Leitgedanken der bürgerlichen Öffentlichkeit des 18. Jahrhunderts orientiert und radikaldemokratische Kräfte mobilisieren soll (SdÖ: 343 ff. [Kapitel 6])¹³⁴. Eine ähnliche Rolle schreibt er auch der Politik zu: Diese ist seiner Auffassung nach nicht nur ein Teilsystem, das auf derselben Ebene wie zum Beispiel das Wirtschaftssystem operiert. Vielmehr haben „die privaten Rechtssubjekte ... in gemeinsamer Ausübung ihrer politischen Autonomie“ (FuG: 13) und mit Hilfe der sich in demokratischen Formen artikulierenden öffentlichen Meinung die Aufgabe, Systeme wie die Wirtschaft zu steuern (FuG: 13)¹³⁵.

Luhmann hält die Vorstellung einer durch allgemein anerkannte Normen und Werte fundierten Gesellschaft demgegenüber für eine traditionelle, „alteuropäische“ Sichtweise. Die Weltgesellschaft ist ihm zufolge nicht eine erst noch zu erreichende Idee, sondern eine bereits vorhandene, „nicht fiktionale Realität“¹³⁶. Entsteht Gesellschaft nach seiner Konzeption allein durch die Fortsetzung von Kommunikation, setzt soziale Ordnung keine Verständigung voraus. Deshalb kann er widerspruchsfrei annehmen, dass die Weltgesellschaft bereits verwirklicht ist. Gegründet ist diese Gesellschaft allerdings nicht auf das Prinzip der Einheit, sondern auf die Differenz der verschiedenen Funktionssysteme. Die Weltgesellschaft konstituiert sich durch die globalen kommunikativen Verflechtungen, die etwa im ökonomischen und wissenschaftlichen Bereich bestehen und deren Vorhandensein, so möchte man ergänzen, im heutigen Kommunikationszeitalter mit einem weltumspannenden System wie dem Internet nicht mehr ernsthaft bestritten werden kann¹³⁷. Bereits im Jahre 1975

134 Vgl. zum Ganzen auch Habermas' Vorwort zur Neuauflage 1990 (SdÖ: 11 ff.).

135 An dieser Stelle lohnt bereits ein Blick auf Lyotard, weil dieser der Politik in Gestalt einer „philosophischen Politik“ ebenfalls eine Sonderrolle mit besonderen ethischen Aufgaben zuschreibt und insoweit trotz der Unterschiede im Detail eine ähnliche Intention wie Habermas erkennen lässt (vgl. dazu im Einzelnen III.3.a).

136 Vgl. Sigrist 1989: 840. Sigrist bemängelt an Luhmann, er gehe im Rahmen seiner Weltgesellschaftskonzeption nicht auf die negativen Tendenzen des Globalisierungsprozesses ein. In seiner Theorie berücksichtige er weder die mit der Globalisierung einhergehenden „Vermachtungs- und Verarmungsprozesse“ noch die darauf beruhende „Vernichtung kultureller Identität“ oder die „Klassengliederung und Marginalisierung“ (1989: 841). Mit diesem Vorwurf zielt Sigrist in dieselbe Richtung wie Habermas, der Luhmann vorhält, er nehme gegenüber den bestehenden Verhältnissen eine rein affirmative Haltung ein (PDM: 426).

137 Vgl. zur Folgerichtigkeit der Annahme, dass sich die Gesellschaft aufgrund ihrer systemtheoretischen Gleichsetzung mit Kommunikation bereits zu einer Weltgesellschaft

betont er, die Weltgesellschaft sei neben globalen wirtschaftlichen Verflechtungen vor allem durch das in einem „weltweiten Kommunikationsnetz“ verbreitete Wissen gekennzeichnet (DWg [SA II]: 66). Entsprechende Äußerungen finden sich auch in späteren Schriften: Die Entwicklung von Einzelgesellschaften zur Weltgesellschaft zeige sich insbesondere daran, dass man „an jedem Ort des Erdballs unabhängig von der lokalen Uhrzeit Gleichzeitigkeit mit allen anderen Orten herstellen und weltweit ohne Zeitverlust kommunizieren“ könne (GG: 148). Die Weltgesellschaft sei zu einem „globalen Kommunikationssystem zusammengewachsen“ (BdM: 78). Hierzu verweist er auf die „neuen Kommunikationstechnologien und vor allem das Fernsehen“ (GG: 152), die zu einer „Bagatellisierung des Standortes“ (GG: 152) geführt hätten. Die mit der Ausbreitung der Kommunikation einhergehende Differenzierung in Funktionssysteme habe zu einer Auflösung der einzelnen, durch territoriale Grenzen und Mitgliedschaft bestimmten Gesellschaftssysteme geführt (GG: 149). Das Verfahrensprinzip der Öffentlichkeit deutet er in *Legitimation durch Verfahren* (1969) im Gegensatz zur kritischen Theorie nicht normativ, sondern deskriptiv-funktional (LdV: 124). Bei normativer Betrachtung soll die Öffentlichkeit etwa einer Gerichtsverhandlung eine effektive Kontrolle des Verfahrens gewährleisten und dadurch einen Beitrag zur Herstellung einer Richtigkeit oder Gerechtigkeit der Entscheidung leisten. In der Verfahrenswirklichkeit kann die Öffentlichkeit jedoch schon deshalb keine effektive Verfahrenskontrolle bewirken, weil die wichtigsten, aber „nicht darstellbaren Komponenten des Entscheidungsvorgangs“ aus ihr herausgenommen und vorab oder zwischendurch entschieden werden. Die Öffentlichkeit ist demgegenüber nur ein inszeniertes Drama, eine Darstellung mit „symbolisch-expressiver Funktion“. Offiziell mag das Öffentlichkeitsprinzip zwar die Funktion der Herstellung oder Förderung einer solchen Richtigkeit haben. Die eigentliche, latente Funktion ist aber nur die einer entsprechenden Symbolbildung oder Anscheinserweckung¹³⁸. Die Öffentlichkeitsanalyse des Systemtheoretikers fällt damit ähnlich aus wie diejenige seines Frankfurter Widersachers. Im Gegensatz zu diesem sieht er sich dadurch aber nicht veranlasst, die tatsächlich praktizierte

entwickelt hat, auch Fuchs 1997: 41–43.

- 138 Eine ähnliche Diskrepanz zwischen offiziell inszenierter und eigentlicher Funktion deckt Luhmann auch bei der Parlamentsöffentlichkeit im Gesetzgebungsverfahren auf: Ihre Funktion liegt „nicht in der Ermittlung der Wahrheit, sondern in der Darstellung des politischen Kampfes“ (LdV: 190). Auch dies ist für den Systemtheoretiker aber kein Grund der Besorgnis, sondern eine Bedingung dafür, dass das politische System überhaupt funktionieren kann: Die Variabilität des Rechts, die für seine Anpassung an die rasch sich ändernde Wirklichkeit erforderlich ist, setzt gerade keine gut informierte Öffentlichkeit, sondern ihr Desinteresse sowie „Ignoranz und Apathie“ voraus (LdV: 191).

Öffentlichkeitsbeteiligung an einem historischen Ideal zu messen, in Anlegung dieses Maßstabs ihren „Zerfall“ zu konstatieren, seine Analyse mit alarmierenden Appellen zu verbinden oder einen Vorschlag zu einer besseren Öffentlichkeitspraxis zu unterbreiten. Stattdessen zeigt er auf, dass Verfahren in modernen Gesellschaften, seien es Gerichts-, Wahl-, Gesetzgebungs- oder Verwaltungsverfahren, ihre Aufgabe, nämlich die Herbeiführung von Entscheidungen, überhaupt nicht erfüllen könnten, wenn ihr Ziel darin bestünde, das Wahre und Richtige herauszufinden. Die Entscheidungen werden durch das Verfahren selbst und nicht durch einen dahinter stehenden oder übergeordneten Grund wie einen universellen Konsens über das Richtige legitimiert (LdV: 252 f.). Entsprechende Vorstellungen beruhen darauf, dass „man die klassischen Prämissen beibehält und auf eine ihnen längst entwachsene Wirklichkeit anwendet“ (LdV: 253). Auch die Politik ist nur eines der verschiedenen gesellschaftlichen Funktionssysteme, das in der gegenwärtigen, funktional differenzierten Weltgesellschaft gegenüber anderen Funktionssystemen, etwa dem der Wirtschaft, keine Vorrangstellung hat¹³⁹. Der Umstand, dass die globale Wirtschaft im Großen und Ganzen eigenständig operiert und sich politisch nicht steuern lässt, ist deshalb eine hinzunehmende Konsequenz der funktional differenzierten Weltgesellschaft.

b. Subjektlose Systeme

Trotz der aufgezeigten Unterschiede weisen sowohl die Positionen der beiden deutschen Denker als auch das im dritten Teil zu erörternde differenzphilosophische Konzept insoweit eine Übereinstimmung auf, als sie das gemeinsame Ziel einer Überwindung der Kantischen Subjekthilosophie verfolgen. Die subjekt- oder bewusstseinsphilosophische Vorstellung, wonach der einzelne Mensch als selbstbewusstes, souveränes und vernünftiges Subjekt die maßgebliche Instanz der Wahrheitsfindung ist und aufgrund seiner Vernunft und seines Nachdenkens das für alle Richtige herausfinden kann, ist eine Prämisse, die sowohl die Systemtheorie als auch die Diskursethik und die postmoderne Differenzphilosophie verabschieden. An die Stelle der Konzeption bewusstseinsfähiger Subjekte setzt Luhmann das systemtheoretische Modell selbstreferentieller, autopoietischer Systeme¹⁴⁰, Habermas

139 Eine ablehnende Auseinandersetzung mit diesem Politikverständnis findet sich bei Giegel 1975: 8 ff.

140 Explizit in diesem Sinne äußert sich Luhmann z.B. in SY: 51: „Die Systemtheorie ... hat ... keine Verwendung für den Subjektbegriff. Sie ersetzt ihn durch den Begriff des selbstreferentiellen Systems.“ Vgl. dazu auch Kneer 1996: 34.

das diskurstheoretische Modell einer sprachlich konstituierten intersubjektivität (PDM: 435)¹⁴¹ und Lyotard das differenzphilosophische Modell vorgängiger, als Ereignisse und Universen über uns hereinbrechender Sätze¹⁴². Alle drei Ansätze erweisen sich damit als Theorien, die ebenso wie zahlreiche andere neuzeitliche Konzepte nach Auswegen aus der Subjektphilosophie suchen. Der Bogen dieser Theorien lässt sich von Marx, Nietzsche, Peirce und Freud über Wittgenstein, Saussure und Heidegger bis zu Durkheim und Parsons spannen. Diese Konzepte gehen davon aus, unser Leben werde im Gegensatz zur intentionalistischen Handlungstheorie Max Webers nicht mehr durch das autonome, monologisch konzipierte Transzendentsubjekt im Sinne Kants, sondern durch andere Faktoren bestimmt oder zumindest beeinflusst, seien es das Kapital (Marx), die Macht (Nietzsche), die Forschergemeinschaft (Peirce), das Unbewusste (Freud), die Sprache (Wittgenstein, Saussure), das Sein (Heidegger), die Gesellschaft als „Synthese sui generis“ (Durkheim) oder Systeme (Parsons)¹⁴³. Eine andere Frage ist freilich, ob diese Konzepte den subjektphilosophischen Ansatz wirklich überwinden oder das selbstbewusste Subjekt nicht lediglich durch eine höhere Instanz (Kapital, Macht etc.) mit ähnlichen Eigenschaften ersetzen¹⁴⁴.

Dieser Einwand zählt auch zu den Kritikpunkten, die Habermas gegenüber der Systemtheorie ins Feld führt: Der Systemfunktionalismus trete „das Erbe der Subjektphilosophie an, [indem er] das selbstbezügliche Subjekt durch das selbstbezügliche System“ ersetze (PDM: 409)¹⁴⁵. Zugleich lasse er „die Subjekte selber zu Systemen verwesen“ (PDM: 408) und besiegele dadurch „sprachlos das »Ende des Individuums«“ (PDM: 408). Nach diesem Vorbringen lehnt sich die Systemtheorie einerseits zu stark an die Subjektphilosophie an, weil sie Systeme mit ähnlichen Eigenschaften ausstattet wie die traditionelle Subjektphilosophie das souverän agierende menschliche Individuum, und nimmt andererseits eine Auslöschung dieses Individuums in Kauf, weil sie das menschliche Subjekt nicht

141 Habermas erhebt damit zugleich den Anspruch, den „monologischen Ansatz Kants“ überwunden zu haben (THE: 20). Vgl. dazu bereits die Ausführungen im zweiten Kapitel des ersten Teils.

142 Vgl. dazu im Einzelnen die Ausführungen im ersten Kapitel des dritten Teils.

143 Kneer 1996: 30.

144 Kneer 1996: 30.

145 Vgl. auch PDM: 395: die Systemtheorie sei eine Theorie, die „leichtfüßig die Subjektphilosophie ... beerbt“. Ähnlich auch Manfred Frank (1986: 12): „... die Rede von >selbstreferentiell geschlossenen Systemen< [könne nicht] ohne expliziten oder impliziten Rekurs aufs Modell selbstreflexiver Subjektivität auskommen“. Tatsächlich sei „die Wiederkehr des Reflexivpronomens (>Selbst<) ein untrügliches Indiz für die Aufsässigkeit des verdrängten Modells“.

mehr als solches berücksichtigt und Gesellschaft stattdessen nur noch in System-/Umwelt- Beziehungen begreift¹⁴⁶. Beide Einwände sind indessen nur auf den ersten Blick berechtigt: Dem Vorwurf eines „Zuviel an Subjektphilosophie“ kann entgegengehalten werden, dass Luhmann Systeme, indem er sie im Anschluss an Husserls phänomenologische Konstruktion des Bewusstseins als operativ geschlossene und auf sich selbst verwiesene Phänomene behandelt, zwar in gewisser Weise subjekt-nah konzipiert, mit dieser Konzeption aber nicht „leichtfüßig“ oder uneingestanden einen traditionellen Subjektbegriff, insbesondere nicht die transzendente Idee des autonomen, entscheidungsfähigen und sich selbst transparenten Subjekts, beerbt, sondern die subjektähnlich konzipierten Systeme in der Weise dezentriert, dass sie die Vielheit der Umwelt im Gegensatz zum Kantischen Subjekt nicht zu einer Erkenntniseinheit synthetisieren, sondern lediglich einen „Zusammenhang von Vielheit und Einheit“ herstellen können (Sy: 51) und deshalb auch keine zu bewussten Entscheidungen fähigen Akteure mehr sind, sondern eher von ihren eigenen Operationen überrascht werden¹⁴⁷. Auch die Rüge eines „Zuwenig an Subjektivität“ erweist sich bei näherer Betrachtung als unbegründet: Es trifft zwar zu, dass die Systemtheorie innerhalb ihres gesellschaftstheoretischen Modells dem menschlichen Individuum keine eigene Theoriestelle einräumt. Dieses Argument kann aber vom soziologischen Standpunkt aus schon deshalb nicht durchgreifen, weil die Soziologie generell dadurch gekennzeichnet ist, dass sie das menschliche Verhalten nicht auf einzelne, als souverän gedachte Subjekte zurückführt, sondern soziale Strukturen wie zum Beispiel Rollen oder Institutionen analysiert und diese als Erklärungsmodelle für das Verhalten der Menschen heranzieht (SA VI: 255). Die Systemtheorie vollzieht nur eine Radikalisierung dieser soziologischen Tradition, indem sie das „Auseinanderziehen von Menschheit und Gesellschaft“ in strikter Weise zu Ende denkt¹⁴⁸. Die Frage nach dem Menschen ist demgegenüber anthropologischer und nicht gesellschaftstheoretischer Natur und deshalb bei einer konsequent soziologi-

146 Vgl. zu diesem doppelten Vorwurf, d. h. dem Zusammenfallen von „zu viel Subjektphilosophie“ und „zu wenig Subjektivität“ Nassehi 2012b: 419 ff.

147 Nassehi 2012 b: 419–421. Nassehi weist deshalb auch darauf hin, dass es bei Luhmanns Konstruktion keine einer Intersubjektivität nachempfundene „Intersystemizität“ mehr geben kann. Das Fehlen einer solchen „Intersystemizität“ heißt allerdings nicht, dass soziale und psychische Systeme mit- und untereinander nicht in Austauschbeziehungen in Form stuktureller Kopplungen und Interpenetrationen treten könnten. Dies verkennt Habermas, wenn er der systemtheoretischen Konzeption vorhält, sie lasse „die transzendentalen Fähigkeiten der monadisch konzipierten Husserlschen Bewusstseinssubjekte ... auf die der Subjektivität von Bewusstseinsmonaden entkleideten, aber wiederum monadisch in sich verkapselten Systeme“ übergehen (FuG: 67).

148 Fuchs 1997: 25 und 27.

schen Betrachtung nicht relevant. Nicht vereinbar mit dieser Sichtweise ist deshalb auch ein starker Subjektbegriff wie derjenige des transzendentalen Subjekts, mit dem Kant gerade nicht auf den konkreten empirischen Einzelmenschen, sondern auf die apriorische, der empirischen Wirklichkeit nicht entsprechende Idee eines autonomen Vernunftwesens abstellt¹⁴⁹. Soweit Habermas seinem Kontrahenten vorhält, er lasse sogar die Subjekte zu Systemen „verwesen“ (PDM: 408), handelt es sich im Übrigen um eine irreführende Verzerrung der gegnerischen Konzeption. Luhmann spricht zwar in der Tat von „psychischen Systemen“, die ebenso wie soziale Systeme, aber im Gegensatz zu biologischen Systemen (z. B. Nerven- oder Immunsystemen), das Merkmal der Sinnorientierung aufweisen und sich von sozialen Systemen im Wesentlichen dadurch unterscheiden, dass sie nicht im Wege der Kommunikation, sondern durch Bewusstsein operieren (EinfS: 45)¹⁵⁰. Schon diese Differenzierungen zeigen aber, dass er die einzelnen empirisch feststellbaren Menschen innerhalb seiner Theorie nicht etwa unberücksichtigt lässt, sondern sich mit dem Phänomen Mensch – etwa im 6. Kapitel („Interpenetration“) von *Soziale Systeme* – sogar explizit auseinandersetzt (Sy: 286 ff.), hierbei aber vermeiden will, „naiv vom Menschen zu sprechen“ (SA VI: 255 f.). Angesichts der empirischen Forschungen über einzelne Aspekte des Menschen, etwa die chemische und biologische Funktionsweise des menschlichen Organismus oder den Gebrauch und die Funktion von Sprache, aber auch angesichts der Entwicklung der Soziologie ist ihm darin beizupflichten, „dass die Formel Mensch nur noch ein Einheitsbegriff oder ein Rahmenbegriff für unübersehbare Komplexität ist, aber nicht mehr ein Gegenstand, über den man direkt Aussagen formulieren kann“ (SA VI: 256)¹⁵¹. Dem

149 Nassehi 2012 b: 419 und 421–424.

150 Das Verhältnis von psychischen und sozialen Systemen ist durch „Co-evolution“ und gegenseitige Abhängigkeit gekennzeichnet (Sy: 92; vgl. dazu auch Jahraus [2012: 111], der betont, dass es sich insoweit um „operativ notwendige Komplemente“ handelt, die nur im „Zusammenspiel“ operieren können und in diesem Sinne aufeinander angewiesen sind). Die Plausibilität der Differenzierung zwischen sozialen und psychischen Systemen lässt sich an einem System wie zum Beispiel dem des Rechts nachvollziehen: Das Recht ist ein Teilsystem des Sozialsystems Gesellschaft, das im Wege einer bestimmten Kommunikationsweise operiert, die es einerseits nicht wie ein autonomes Subjekt steuern, sondern seinerseits nur beobachten kann, und die andererseits in ihrer Funktion nicht von einem Gebrauch durch einzelne, geschweige denn bestimmte menschliche Akteure abhängig ist, so dass sich die Frage nach den konkreten, empirischen Einzelmenschen im Hinblick auf das Funktionieren dieses Systems nicht stellt (RdG: 35 und ebd. Anm. 47).

151 Deshalb ist nach Luhmann der einzelne Mensch, auch wenn er für das in diesem operierende psychische System oder einen sonstigen Beobachter als Einheit erscheinen mag, nicht als solcher ein System (Sy: 67 f.), sondern bildet lediglich einen Zusammenhang aus

„alteuropäischen“ Humanismus hält er nicht vor, dass er den Mensch überhöht, sondern ihn abstrahiert und ihn damit in seiner jeweiligen Konkretheit vernachlässigt, wohingegen er selbst dem Mensch in seiner Theorie gerade deshalb nur einen Platz in der Umwelt von Systemen zuweist, weil er dabei immer das jeweils konkrete, nicht abstraktionsfähige Einzelindividuum „in seiner vollen Einzigartigkeit [und] empirischen Unvergleichlichkeit“ (EinfS: 343) vor Augen hat.

Ist Luhmann mithin einzuräumen, dass er nicht nur den subjektähnlichen Status der Systeme im Einzelnen klärt, sondern auch die Idee des transzendentalen Subjekts wie auch eine „naive“ Vorstellung des Menschen nicht einfach auslöscht, sondern ihn lediglich in die aus soziologischer Sicht relevanten Aspekte dekomponiert und dementsprechend durch ein genau austariertes Konzept sinnorientierter psychischer und sozialer Systeme ersetzt, kann umgekehrt Habermas vorgehalten werden, dass er bei seinem Modell einer Intersubjektivität einerseits nicht ohne die Idee eines monologischen Subjekts auskommen kann, andererseits aber den Status dieses Einzelsubjekts weitgehend ungeklärt lässt:

Die „reale“ Kommunikationsgemeinschaft soll nach der Diskurstheorie so beschaffen sein, dass sie sich aus einzelnen, empirischen Menschen zusammensetzt, die ihre jeweiligen Interessen zur Sprache bringen können und das Recht haben, einer vorgeschlagenen Norm zuzustimmen oder sie abzulehnen. In einer solchen Gemeinschaft ist es aber das einzelne, monologische Subjekt, das dazu aufgerufen ist, die in den Diskurs eingebrachten Argumente zu prüfen und seine Stimme abzugeben. Die Prüfung der Richtigkeit kann der einzelne Diskursteilnehmer dabei schon deshalb nicht von einem Konsens abhängig machen, weil zu der Zeit, in der die Diskussion noch andauert, ein solches Einvernehmen noch nicht erzielt wurde, sondern erst noch herbeigeführt werden soll. Die intersubjektive Übereinstimmung kann mithin nur Folge, nicht aber Kriterium dafür sein, dass eine Aussage begründet ist¹⁵². Das einzelne Subjekt kann dabei nur das als wahr oder gerecht erkennen, was es selbst aus eigener und freier Überzeugung als solches einsieht¹⁵³. Die eigenverantwortliche und in diesem Sinne monologische Prüfung durch den

psychischem System (Bewusstsein) und Teilorganismen (Nervensystem, Immunsystem etc.). Der Zusammenhang selbst ist für Luhmann schon deshalb nicht von besonderem Interesse, weil er als Soziologe nicht psychische, sondern soziale Systeme betrachtet. Mit Bezug auf psychische Systeme räumt er aber ein, dass es innerhalb der Theorie der Autopoiesis Versuche gibt, den Mensch, den diese Theorie zunächst in Einzelsysteme wie „Zellen, Nervensystem, Immunsystem, Psyche“ zerlegt hat, nunmehr wiederum als „autopoietisches, selbstreferentielles, zirkuläres Kombinat aus [diesen] verschiedenen autopoietischen Segmenten“ begrifflich zu rekonstruieren (SA VI: 258 f.).

152 Tugendhat 1984: 116.

153 Grondin 1987: 34.

jeweils einzelnen Diskursteilnehmer kann deshalb weder durch Intersubjektivität noch durch die Kommunikationsgemeinschaft oder die argumentative Übereinkunft ersetzt oder überwunden werden. Insgesamt bleibt diese Konzeption mithin subjektphilosophischen Vorstellungen verhaftet. Eine vergleichbare Kritik äußert auch Luhmann selbst: Der subjektphilosophische Ansatz könne schon deshalb nicht durch ein Konzept der Intersubjektivität ersetzt werden, weil der phänomenologische Begriff der Intersubjektivität ein in sich widersprüchlicher „Unbegriff“ sei (IoK [SA VI]: 162). Der Begriff sei inkonsequent, weil er an der subjekttheoretischen Vorstellung des Subjekts festhalte, obwohl er implizit dazu auffordere, diese Vorstellung zu widerrufen (IoK [SA VI]: 163). Schließt man sich dieser Kritik an, spricht viel dafür, dass die Diskursethik schon aus diesem Grund entgegen ihrem eigenen Anspruch nicht nur – wie bereits oben ausgeführt¹⁵⁴ – das Ziel einer Überwindung des Monologismus der Kantischen Ethik, sondern auch dasjenige einer Verabschiedung der Kantischen Subjektphilosophie verfehlt hat. Jedenfalls ist ihr eine Inkonsequenz vorzuwerfen, weil ihr Modell einer Intersubjektivität letztlich nicht ohne einen starken Subjektbegriff auskommt, sie zugleich aber im Unklaren lässt, wie dieses Subjekt konzipiert sein soll¹⁵⁵.

Bereits an dieser Stelle sei darauf hingewiesen, dass Lyotard die Frage des Subjekts nicht mit einer einheitlichen, insgesamt systemtheoretischen bzw. intersubjektiven Konzeption beantwortet, sondern eine zweistufige Theorie entwirft, nach der das Subjekt zwar auf sprachtheoretischer Ebene in ähnlich radikaler Weise wie bei Luhmann eliminiert wird, auf moraltheoretischer Ebene aber wieder als Adressat moralischer Pflichten in Erscheinung tritt. Diese „Zweistufentheorie“ führt, wie im dritten Teil noch näher auszuführen sein wird¹⁵⁶, zu einer Kombination eines sprachtheoretischen Modells verabsolutierter, sich selbst sprechender Sätze, das auf einen vergleichbaren Sprachobjektivismus wie die systemtheoretische Kommunikation der Kommunikation hinausläuft, mit einem moraltheoretischen Modell, das sich an die einzelnen Menschen richtet und diesen das Bezeugen des Widerstreits als quasimoralische Pflicht auferlegt.

154 Vgl. oben I.2.

155 In diesem Punkt ist Manfred Frank Recht zu geben, wenn er Habermas vorhält, dass Intersubjektivität nicht angemessen bedacht werden könne, „ohne dass auch die Struktur der im kommunikativen Handeln zusammengeschlossenen und interagierenden *Subjekte* begrifflich geklärt wäre (wovon Habermas weit entfernt ist)“ (Frank 1986: 12).

156 Vgl. III.1.b)

Die Diskursethik im Spannungsfeld von Systemtheorie
und Differenzphilosophie

Habermas - Luhmann - Lyotard

Seiler, C.

2014, XXX, 236 S., Hardcover

ISBN: 978-3-658-08755-5