Gesellschaft als Differenz

<https://doi.org/10.1515/sosys-2019-0004>

Zusammenfassung: Betrachtet man die modernen Gesellschaftsbeschreibungen, so kann man auf einer wissenschaftssoziologischen Ebene der Beobachtung 2. Ordnung feststellen, dass diese im Unterschied zur alteuropäischen Tradition die Einheit der Gesellschaft ihrer internen Differenzierung entgegengesetzt, also Einheit trotz Differenz behauptet haben. Dies gilt bei allen Unterschieden sowohl für die Selbstbeschreibungen der stratifikatorisch differenzierten Gesellschaft wie für die Gesellschaftsmodelle der funktional differenzierten Gesellschaft. Von diesen Vorstellungen unterscheidet sich eine Theorie der Gesellschaft, die Gesellschaft nicht mehr als eine (intern differenzierte) Einheit, sondern als (je unterschiedliche) Differenz zur Umwelt versteht und dabei nicht annimmt, dass es eine Übereinstimmung von Differenzen in System und Umwelt gibt. Dazu wird auf die Formentheorie Spencer Browns, das Autopoiesistheorem (operationale Geschlossenheit) und das re-entry-Konzept zurückgegriffen, die als Grundbegriffe einer solchen Gesellschaftstheorie den der Kommunikation als dreistellige Differenz und Sinn als Medium/Form-Unterscheidung nahelegen. Auf dieser Basis kann die Gesellschaftstheorie die Selbstbeschreibungen der Gesellschaft beschreiben, indem sie Frage nach dem Beobachter bzw. nach der anderen Seite der Unterscheidung stellt: wovon unterscheidet sich die Gesellschaft?

Abstract: If we look at the modern descriptions of society, we can see on a level of second-order observation that these – in contrast to the old European tradition – have opposed the unity of society to its internal differentiation, i. e. have asserted unity despite difference. Despite all other differences, this applies both to the self-descriptions of the stratificationally differentiated society and to the social models of the functionally differentiated society. What differs from these conceptions is a theory of society that no longer understands society as an (internally differentiated) unity, but as a difference from the environment, and in doing so does not assume that there is a correspondence of differences in the system and the environment. To this end, recourse is made to Spencer Brown's theory of form, the autopoiesis theorem (operational closure) and the re-entry concept. As basic concepts of such a social theory, the concept of communication as a synthesis of three selections and meaning as a medium/form distinction are then obvious. On this basis, social theory can describe society's self-descriptions by asking questions about the observer or the other side of the distinction: what is society different from?

I.

Die Wissenschaft befasst sich mit Gegenständen, die sie, wie sie meint, in der Welt vorfindet. Wie jeder Beobachter unterstellt sie dabei die Einheit ihres Gegenstandes und sieht dann nur noch die Aufgabe, ihn zu beschreiben und zu erklären. Das gilt auch für formale Wissenschaften, etwa für die Logik, die ihre Gegenstände zwar nicht empirisch identifiziert, aber doch unterstellt, dass es so etwas gibt wie Aussagen, die daraufhin überprüft werden können, ob sie konsistent abgeleitet und damit analytisch wahr sind oder nicht. Auch die Mathematik klassischen Zuschnitts nimmt die Elemente ihrer Kalküle, etwa Zahlen oder Variablen, als gegebene Einheiten an.¹ Diese Voraussetzung kann auf zweierlei Weise aufgelöst werden. Die eine ist durch Kant vorgezeichnet. Sie fragt, wie es zur Synthese von Einheit kommt, und erklärt dies als Leistung eines *externen* Beobachters, der als Subjekt fungiert, das heißt: sich selbst und allem anderen zugrunde liegt. Die andere fragt, ob der Gegenstand der Erkenntnis *auch für sich selbst* eine Einheit ist. Die vielleicht radikalste Fassung dieser Version hat Ranulph Glanville vorgestellt.² Sie behauptet, dass etwas nur Objekt sein kann, wenn es in der Lage ist, sich selbst zu beobachten, das heißt: sich selbst zu unterscheiden. Um als Pantoffel erkannt werden zu können, muss der Pantoffel sich also selbst als Pantoffel beobachten können.

Subjekttheorien und Objekttheorien wirken in diesen Extremfassungen gleichermaßen überzogen. Das mag uns zu der Frage führen, ob es bei diesem Problem der Erzeugung von Einheit überhaupt sinnvoll ist, vom Subjekt/Objekt-Schema auszugehen, und wenn: ob es dann nicht sinnvoll wäre, das Schema als Unterscheidung, als Differenz zu verwenden, statt es auf die eine oder die andere Seite der Unterscheidung zu reduzieren.

Zum Glück hat es die Theorie der Gesellschaft mit einem Gegenstand zu tun, der derart radikale Fragestellungen erübrigt. Denn Gesellschaft ist ohne Zweifel ein sich selbst beobachtender und beschreibender Gegenstand und überdies ein Gegenstand, der gar nicht von außen beobachtet werden kann.³ Das kann man

¹ Anders vor allem George Spencer Brown (1979), der sich vor der Nachzeichnung arithmetischer und algebraischer Operationen zunächst um die Frage kümmert, wie es überhaupt zu den Einheiten kommt, die im Kalkül behandelt werden. Die „Laws of Form“ beginnen deshalb mit der Aufforderung „Draw a distinction!“, deren Befolgung die Einheiten erst erzeugt, um die es im weiteren geht, und die mit der Feststellung endet, dass die Befolgung dieser Aufforderung formal identisch ist mit der Voraussetzung eines Beobachters.

² Für eine Zusammenstellung der verschiedenen Aufsätze und Kongressbeiträge des Autors in deutscher Übersetzung siehe Glanville 1988.

³ Man könnte an Grenzfälle denken, vor allem unter Hinweis auf die Beobachtungsmöglichkeiten individueller Bewusstseinssysteme. Aber es müsste sich dann um Subjekte handeln, die

mit Hilfe der Unterscheidung von System und Umwelt ausarbeiten. Damit verschiebt und präzisiert sich unser Problem. Wir stehen jetzt vor der Frage, wie die Gesellschaft sich selbst bezeichnen, beobachten, beschreiben kann. Und weiter: wie wir (zum Beispiel als Soziologen) diese Beschreibung beschreiben können. Eine solche Absicht wäre nur als Wiederbeschreibung („redescription“) des schon beschriebenen durchführbar oder als Beobachtung zweiter Ordnung im Sinne der *second-order cybernetics*.⁴ In beiden Fällen würde die Beschreibung der Beschreibung die erste Beschreibung verändern; sie würde sie nicht so auffassen, wie sie sich selbst auffasst. Sie würde zum Beispiel das, was zunächst als natürliche und notwendige, zum Gegenstand gehörige Eigenart erschienen war, als kontingente Wahl eines „frame“ behandeln. Sie würde damit die Einheit der gemeinsamen Welt ins Unbeobachtbare, weder positiv noch negativ Qualifizierbare verschieben. Wenn man dann außerdem berücksichtigt, dass diese Beschreibung der Beschreibung in der Gesellschaft, also im beschriebenen System stattfinden muss, wird man zugestehen müssen, dass die zweite Beschreibung nicht nur, wie jede Beschreibung, das Objekt verändert, in dem sie stattfindet, sondern außerdem auch eine Art performativen Widerspruch erzeugt, nämlich ihren Gegenstand anders charakterisiert, als er sich selber charakterisiert, und doch behauptet, es sei derselbe Gegenstand.

II.

Auch diese Frage können wir in ihrer erkenntnistheoretischen Tragweite hier nicht weiterverfolgen. Wir bleiben auf der „wissenssoziologischen“ Ebene der Beobachtung zweiter Ordnung. Unsere Frage wird sein, gegen welche Differenz die Beschreibung der Gesellschaft gerichtet war, oder in anderen Worten: von was die Einheit der Gesellschaft unterschieden wird? (Und man muss sie, hier folgen wir Spencer Brown, unterscheiden, um sie bezeichnen zu können.) Unsere These wird sein, dass die Tradition der modernen Gesellschaftsbeschreibung die Einheit der Gesellschaft ihrer internen Differenzierung entgegengesetzt hatte, also *Einheit trotz Differenz* behauptet hatte, während heute manches dafür spre-

ihre Beobachtungen außerhalb des rekursiven Netzwerks gesellschaftlicher Kommunikationen erzeugen und trotzdem in der Lage sind, ihren Gegenstand als Gesellschaft zu identifizieren. Das ist schwer vorstellbar. Solche Subjekte wären in ihrem Kognitionsbereich auf Wahrnehmungen reduziert.

⁴ So von Foerster 1981.

chen könnte, das Gesellschaftssystem von seiner Umwelt zu unterscheiden und folglich *Gesellschaft als Differenz* zu beschreiben.

In jedem Falle, und davon ist auszugehen, sind die Formen, in denen die neuzeitliche Gesellschaft ihre eigene Einheit darstellt, nicht mehr die Formen der alteuropäischen Tradition. Sie berufen sich weder auf die Natur der Gattung Mensch und auf die ihr geschuldete Perfektion der Lebensführung, noch geht es um die irdischen Bedingungen des Seelenheils nach dem Fall in die Erbsünde. Weder ist die moderne Gesellschaft ein Ausschnitt aus der ihre eigene Perfektion suchenden, zuweilen aber dies Ziel nicht erreichenden (korrumpierten) Natur, noch ist sie eine um der Sünde willen notwendige Herrschaftsordnung und damit eine Phase der Sünden- und Heilsgeschichte, wie es die Verfallstheorien noch im 16. Jahrhundert vermuteten. Vielmehr geht es seit dem späteren 17. Jahrhundert um Einheit trotz Differenz, um die Behauptung von Einheit mit Bezug auf die interne Differenzierung des Gesellschaftssystems. Die alte korporatistische Begrifflichkeit der *societas civilis* (*société civile*, *civil society*) wird zwar als Terminologie bis weit ins 18. Jahrhundert beibehalten, aber die einschlägigen Formulierungen finden sich nicht mehr im Rahmen dieses Konzepts. Bei den Neufassungen, die sich nicht der blockierenden Begrifflichkeit der Zivilgesellschaft bedienen, sondern sich zunächst direkt am individuellen Menschen orientieren, kommt alles darauf an, wo das Problem der gesellschaftlichen Differenzierung und der durch sie bedingten Ungleichheit gesehen wird, wie also die Form der Differenzierung beobachtet wird.

Für lange Zeit lag das Problem der Einheit ganz im Bezug auf die hierarchische Stratifikation der Gesellschaft, die sich im Laufe des Mittelalters als dominante Form, ja als Bedingung sozialer Ordnung schlechthin durchgesetzt hatte. Seit den Adelskrisen des 16. und frühen 17. Jahrhunderts war der Adel, besonders in Frankreich, als notwendige Staatsinstitution und als Einrichtung des positiven Rechts begriffen worden. Nobilitierungen dienten hier und anderswo der Konsolidierung des modernen Staates, und die Rechtsform ermöglichte die Zuteilung von Privilegien, aber auch von Beschränkungen, insbesondere mit Bezug auf den Zugang zu den neu sich bildenden Funktionssystemen. Auf diese Weise konnte jedoch die allgemeine Anerkennung der naturgemäßen Notwendigkeit von Stratifikation nicht wiederhergestellt werden.

Die erste Lösung, akzeptiert vom Ende des 17. Jahrhunderts bis weit ins 18. Jahrhundert, lag in der Trennung von Glückschancen und sozialem Status. Danach gibt die menschliche Natur jedem die Chance, glücklich zu sein; er müsse nur seinen Stand akzeptieren und sich in seinen Erwartungen darauf einstellen (was für die höchsten Adelsgruppen bedeutete: Akzeptieren der Differenz von öffentlichem Auftreten und privaten Gefühlen). Im Laufe des 18. Jahrhunderts verliert dieses Argument seine Überzeugungskraft. Es wird zunehmend unwahr-

scheinlich, dass gesellschaftliche Probleme über privates Glück gelöst und in privaten Gefühlen gleichsam versickern können. Selbst wenn man die Gesellschaft nur noch als „commercial society“ beschreibt und damit den Grundgedanken einer *societas civilis* aufgibt, bleibt diese aufs Individuum setzende Rettungsaktion unvollständig. Immerhin liegen hier die Wurzeln für eine neue Forderung mit deutlich moralischem, wenn nicht normativem Gehalt. Sie heißt „Solidarität“ und findet ihr Anschauungsmaterial in den Folgen der industriellen Revolution.

Mit der beginnenden Soziologie wird diese Formel aus der Semantik industrieller Konfliktlagen und aus den ideologischen Bindungen an „Sozialismus“ gelöst und in die allgemeine Gesellschaftstheorie überführt. Nach Durkheim ist jede Gesellschaft auf ausreichende Solidarität angewiesen.⁵ Nur ihre Formen variieren mit dem Typus gesellschaftlicher Differenzierung. (Erstaunlicherweise bleibt Stratifikation außer Betracht.)⁶ Diese Lösung des Problems der gesellschaftlichen Einheit hat jedoch nicht lange gehalten. Heute lebt der Begriff der Solidarität nur noch in der politischen Rhetorik fort, von der jeder weiß, dass niemand an sie glaubt. In der Soziologie selbst ist er durch den formaleren Begriff der Integration ersetzt.

Die Leitidee des 20. Jahrhunderts war stattdessen: Angleichung der Lebensverhältnisse als politische Aufgabe einer „active society“.⁷ Eine nur noch normative Vorstellung wird nochmals eingeschränkt, indem sie einem bestimmten Funktionssystem zugewiesen wird, nämlich dem politischen System. Rasch hat sich jedoch gezeigt, dass die Politik mit dieser Aufgabe überfordert ist – auf Manhattan ebenso wie im sozialistisch geplanten Sowjetimperium. Bis zum Zusammenbruch der sozialistischen Staatswirtschaft mochte man versuchen, an eine aktive Angleichungspolitik zu glauben, um den Westen mit systemkonformem Sozialbewusstsein auszustatten. Inzwischen hat jedoch die Evolution die Revolution eingeholt und die Komplementärsemantik kann aufgegeben werden. Offenbar müssen wir mit einer Gesellschaft zurechtkommen, die weder Glück noch Solidarität noch Angleichung der Lebensverhältnisse auf dem Erdball zustande bringen kann.

Dass diese gegen Stratifikation gerichteten Einheitssemantiken gescheitert sind oder doch immer kümmerlicher ausfallen, ist an der neuesten Mode zu erkennen, die auf den alten Begriff der Zivilgesellschaft zurückgreift, ihn aber

⁵ So bekanntlich Durkheim 1893.

⁶ Man mag darüber spekulieren: weshalb? Ist sie noch zu selbstverständlich oder bereits eine *quantité négligeable*? Wahrscheinlich spielt auch eine Rolle, dass die beginnende Soziologie eine Festlegung auf den ideologieverdächtigen Begriff einer Klassengesellschaft vermeiden musste, wenn sie sich akademisch etablieren wollte.

⁷ So Etzioni 1968.

nur als Wort nimmt⁸ und nichts weiter verlangt als kritische Diskussion gesellschaftlicher Probleme in freiwilligen Zusammenkünften. Wenn man die Realprobleme der modernen Gesellschaft zur Kenntnis nimmt, kann das wohl nicht ernst gemeint sein. Es scheint mehr um das Bemühen ratloser Intellektueller zu gehen, der Gesellschaft von ihrer Existenz Nachricht zu geben.

Immerhin taucht damit eine Form auf, die sich bis ins 18. Jahrhundert zurückverfolgen lässt, ohne jemals den Begriff der Gesellschaft bestimmt zu haben. Zivilgesellschaft ist jetzt nichts anderes als Selbstkritik der Gesellschaft, als Kritik ihrer Institutionen, Organisationen, Routinen, Techniken, Ideologien – also als *Differenz der Gesellschaft zu sich selber*. Das könnte eine weiterführende Idee sein, sofern man darauf verzichtete, einen alten Begriff rhetorisch zu missbrauchen und damit die Hoffnung auf Lösung der aktuellen Probleme zu verbinden. Ungeklärt bleibt dann freilich immer noch, von was die Gesellschaft sich unterscheidet, wenn sie sich in dieser Weise mit sich selbst beschäftigt.

III.

Die Möglichkeiten, die Einheit der Gesellschaft der stratifikatorischen Differenzierung entgegenzusetzen, scheinen damit ausgeschöpft zu sein. Sie sind utopisch geworden und dann verblasst. Dies könnte auch damit zusammenhängen, dass die Form der Differenzierung, die die Gesellschaft vor allem bestimmt, inzwischen gewechselt hat. Die moderne Gesellschaft ist nicht mehr hierarchisch durch Rangdifferenzen strukturiert, sondern in erster Linie in Funktionssysteme gegliedert, die ihrerseits Ungleichheiten produzieren und reproduzieren, ohne ihnen eine sinnvolle Aufgabe zuzuweisen. Wie zu erwarten, hat auch diese Differenzierungsform gegenbegrifflich korrespondierende Einheitsvorstellungen erzeugt. Aber auch hier finden wir eine Sequenz mit zunehmend fragwürdigen Annahmen, die am Ende des 20. Jahrhunderts gegen erkennbare Realitäten nicht mehr zu halten sind.

Bei einem sehr groben Überblick scheinen die Reaktionen auf Stratifikation eher moralische, jedenfalls normative Gesellschaftsmodelle zu bevorzugen. Funktionale Differenzierung wird dagegen durch Hinweis auf den gesellschaftlichen Gesamtnutzen, also in der Sprache der Interessen, Präferenzen und Werte gerechtfertigt. Die Einheit der Gesellschaft kommt dann mit Begriffen wie Wohlstand oder Wachstum zum Ausdruck. Das gilt besonders, wenn man Differenzie-

⁸ Das heißt zum Beispiel: weder Frauen noch Abhängige ausschließt und auch nicht mehr von der Unterscheidung *polis/oikos* lebt.

rung mit Adam Smith oder Émile Durkheim als Arbeitsteilung begreift und diesen Begriff von der „commercial society“ und ihrer politischen Ökonomie auf die Gesellschaft schlechthin überträgt. Als Bedingung dafür scheinen dann ausreichende Quantitäten (Größe der Bevölkerung, der Märkte, der Organisationen) zu genügen. Ausreichende Quantitäten ermöglichen, gewissermaßen widerstandslos, Differenzierung und Spezialisierung. Etwaige Kosten können gegengebucht, die erzielten Überschüsse können zum Ausgleich von Benachteiligungen verteilt werden, und sofern die Wirtschaft dies nicht von sich aus tut, bekommt das politische System die Funktion des „allocation of values“ zugewiesen.

Nach den Erschütterungen des zweiten Weltkrieges und dem Verzicht auf Kolonien spricht man mit Bezug auf die Gesellschaft selbst kaum noch von Arbeitsteilung. Aber man geht davon aus, dass alle Funktionssysteme spezifische Modernisierungstrends aufweisen, die einander wechselseitig stützen und stärken. So sollte Politik demokratisiert werden, um auf diese Weise Konsenschancen auszunutzen. Die Wirtschaft sollte Marktwirtschaft sein, um mit Hilfe fluktuierender Preise Produktion und Konsum aufeinander abzustimmen und sie damit wirtschaftsintern einem rationalen Kalkül zu unterwerfen. Das Recht, Verfassungen eingeschlossen, wird positives, also prinzipiell änderbares Recht und wird dadurch befähigt, auf unvorhersehbare Regulierungsbedürfnisse einzugehen. Wissenschaftliche Forschung sollte nur eigenen Kriterien (Theorien, Methoden) folgen und sich nicht durch externe Bedingungen einschränken lassen. Die Gesamtbevölkerung sollte Schulen besuchen, damit Begabungen entdeckt und so weit möglich gefördert werden. Religion sollte frei zugänglich sein als institutionelle Bedingung der persönlichen Aufrichtigkeit von Glaubensentscheidungen. Freie Presse und unabhängige Hörfunk- und Fernsehgestaltung, bestmögliche medizinische Versorgung der Gesamtbevölkerung und ein Übermaß an Freizeitangeboten gehören mit in dieses Projekt der Modernisierung, und wer wollte der Logik dieser Entwicklungsperspektiven, wenn er sie einzeln sieht, widersprechen? Auch wenn man mit Bezug auf regionale Konvergenzen heute skeptischer urteilt als früher und Auswirkungen unterschiedlicher Ausgangslagen stärker in Rechnung stellt, gehen Anhänger dieser Modernisierungssemantik unreflektiert davon aus, dass die bessere Ausnutzung der Eigendynamik der Funktionssysteme zu einem besseren Gesamtzustand der Gesellschaft führt. Dass dies fraglos unterstellt werden konnte, war auch im modernen Individualismus verankert, also in der Annahme, dass das, was gut sei für die Individuen auch gut sei für die Gesellschaft, so dass aus den stets wachsenden Ressourcen allenfalls noch Verteilungsprobleme zu lösen seien. Auch die Gesellschaft sollte danach imstande sein, die Folgeprobleme ihrer Modernisierung mit den Mitteln zu kurieren, die die Probleme verursacht hatten, sofern es nur zu einem sich selbst erhaltenden Wachstum komme. So ist Wachstum zum Zentralphantom der modernen Gesell-

schaft geworden, zu einem Desiderat, das die Einheit der Gesellschaft in dynamischer Form symbolisiert.

Dass auf diese Weise und ganz ohne Revolution eine bessere Gesellschaft entstehen wird, ist jedoch keineswegs eine empirisch gesicherte Annahme, sondern eine wohlthätige Fiktion. Nach Gegenbeispielen braucht man nicht lange zu suchen. Über ökologische Konsequenzen sind die Funktionssysteme (vor allem Wirtschaft, Wissenschaft und Medizin) nicht positiv, sondern negativ integriert. Wissenschaftliche Entdeckungen, die atomare und biochemische Kampfmittel, aber auch risikoreiche Technologien ermöglichen, stellen die Politik vor kaum lösbare Probleme. Die rechtsstaatlich arbeitende Justiz legitimiert und behindert die Polizei. Anspruchsvolle und langwierige Ausbildung mag in der Arbeitslosenstatistik positiv zu Buche schlagen, kann aber durch den Arbeitsmarkt nur noch begrenzt honoriert werden. Die Eigendynamik internationaler Finanzmärkte konterkariert die Wirtschaftspolitik in ihren Planungsvorhaben und lässt es kaum noch zu, liberale und sozialistische Politikprogramme zu unterscheiden. Damit entfällt die Möglichkeit, dem Wähler unterschiedlich gestylte Parteien zur Wahl anzubieten, bisher eine wesentliche Voraussetzung für Demokratie. Wenn zudem Reformen immer schwieriger werden, müssen die Massenmedien der Politik mit täglich neuen Skandalen auf die Beine helfen. Kurz, wir müssen in beträchtlichem Umfang mit einer Art Selbstsabotage des gesellschaftlichen Fortschritts rechnen und müssen dann für die Lösung der neu anfallenden Probleme mehr und mehr Technik, Organisation und Kredite einsetzen, also die Ressourcen wieder benutzen, die allererst zu den Problemen geführt haben. Mehr und mehr gleicht der daraus resultierende Wohlfahrtsstaat, der für alle anderswo nicht zu lösenden Probleme aufkommen soll, dem Versuch, die Kühe aufzublasen, um mehr Milch zu bekommen.

Auch hier scheinen die Möglichkeiten, Einheit als Korrelat zu interner Differenzierung aufzufassen, verbraucht zu sein. Auch hier ist der Rückzug auf Zivilgesellschaft eher eine Verzweiflungssemantik als eine Aussicht auf Lösung oder auch nur: auf eine angemessene Darstellung der Probleme. Man sollte sich, hier angelangt, deshalb fragen, ob es überhaupt richtig war, die Einheit der Gesellschaft mit Bezug auf ihre *interne* Differenzierung zu problematisieren – gleichsam als Dachbegriff, als letzte Symbolisierung, als Mindestmaß an Integration oder Konsens oder als Ganzheit des aus Teilen bestehenden Systems.

IV.

Bevor wir dieser Frage nach dem Verhältnis von Einheit und Differenz weiter nachgehen, müssen wir bisher Versäumtes nachholen und auf den „Systemkonflikt“ eingehen, der das 20. Jahrhundert in zwei unversöhnliche Lager gespalten und mehr als alles andere die Entwicklung einer adäquaten Theorie der modernen Gesellschaft verhindert hat. Gemeint ist natürlich der aus dem 19. Jahrhundert übernommene und im 20. Jahrhundert regionalisierte Konflikt von Sozialismus mit kommunistischen Zielen und Liberalismus auf kapitalistischer Grundlage.⁹

Der Sozialismus/Kommunismus-Konflikt hatte das Problem der modernen Gesellschaft in einer Zwei-Klassen-Struktur und insofern in der noch nicht aufgehobenen Stratifikation gesehen. Nur zwei Klassen deshalb, weil man sich so nicht nur bürgerlichen Aufstieg, sondern revolutionäre Aufhebung der Klassendifferenz und Übergang zu einer klassenlosen Gesellschaft vorstellen konnte. Die alles durchdringende funktionale Differenzierung blieb unberücksichtigt, was sich am Ende als fatal erweisen musste; denn die Verknennung der funktionalen Differenzierung des Gesellschaftssystems ermöglicht es erst, sich vorzustellen, dass die Modernisierung der Gesellschaft durch Organisation zu erreichen sei.

Auch der Liberalismus/Kapitalismus-Konflikt hatte funktionale Differenzierung nicht ausreichend thematisiert, sondern auf die Wirtschaft als Motor der Modernisierung gesetzt. Die Regionalisierung dieses Konfliktes hatte im sozialistischen Lager dazu gezwungen, die eigenen Zukunftsperspektiven von Organisation abhängig zu machen. Das weitere Schicksal dieses Systemexperiments hing dann an dem zunehmend schwierigen und in der eigenen Ideologie nicht zu legitimierenden Bemühen, die Umwandlung von Irritation in Information zu verhindern. Damit war die Kapazität zur Informationsverarbeitung so stark beschränkt, dass man nicht einmal der Komplexität des eigenen Lagers gerecht werden und nur den Untergang des Kapitalismus, nicht aber den eigenen Untergang voraussehen konnte. Der Liberalismus war eher (wie schon Marx wusste) auf selbstproduzierte Instabilität eingestellt und konnte deshalb überleben; aber auch dies ohne ein adäquates Verständnis der Modernisierung und der durch sie ausgelösten Diskrepanzen.

⁹ Wir lassen der Einfachheit halber Gegenbewegungen außer Acht, nämlich den Faschismus der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts und die lokalistischen, ethnischen, fundamentalistischen Strömungen des späten 20. Jahrhunderts – in beiden Fällen Reaktionen auf die Globalisierungstendenzen und die Vorherrschaft ökonomischer Gesichtspunkte im Sozialismus wie im Liberalismus.

Im Rückblick beeindrucken mehr die Übereinstimmungen als der Gegensatz: In beiden Lagern eine Globalperspektive, die auf eine unsichere Zukunft gerichtet war. In beiden Lagern ein Verzicht auf Determination durch die Vergangenheit mit der Folge, dass Einheit nicht etwas als durch Schöpfung oder Natur Gegebenes, sondern als etwas Herzustellendes gesehen wird.¹⁰ In beiden Lagern setzte man, wenngleich auf sehr unterschiedliche Weise, auf ein Zusammenwirken von Wirtschaft und Politik unter Vernachlässigung oder Instrumentalisierung anderer Funktionssysteme.¹¹ In beiden Lagern wird allmählich der Blick auf die andere Seite und der Konflikt um die Weltherrschaft zum alles beherrschenden Motiv. *Diese Differenz* besetzt daher den Platz, an dem eine Gesellschaftstheorie hätte entstehen müssen. Nur im Ostblock führt die Überschätzung von Organisation im Verhältnis zur Gesellschaft zum Zusammenbruch, aber daraus folgt nicht, dass das überlebende System seine eigene Gesellschaftsbeschreibung als durch die Geschichte oder die Evolution bestätigt ansehen könnte. Die Frage bleibt, auf welche Differenz es letztlich ankommt, wenn man die Einheit der Gesellschaft in einer für die heutige Zeit angemessenen Weise begreifen will.

V.

An diesem Punkte angelangt, macht die Systemtheorie das Angebot, die Gesellschaft als ein soziales System zu begreifen, das sich selbst produziert und reproduziert. Im heutigen Diskussionskontext heißt dies nicht mehr, die Gesellschaft sei ein Ganzes, das aus Teilen bestehe und sich gegenüber den Partialinteressen der Teile behaupten könne. Genau diese Vorstellung hat die Systemtheorie, obwohl nach wie vor über „Holismus“, „Reduktionismus“ und dergleichen diskutiert wird, seit längerem aufgegeben.¹² Selbstverständlich wird das Faktum interner Differenzierung nicht bezweifelt, es liegt sowohl bei lebenden Systemen als auch bei sozialen Systemen allzu offensichtlich vor Augen. Aber der dominierende theoretische Zugriff liegt jetzt in der Unterscheidung von System und Umwelt und damit in einer von den Systemen selbst produzierten Differenz. Die systeminterne Differenzierung kann nun als systeminterne Wiederholung der Differenzierung von System und Umwelt begriffen werden und zugleich als eine sys-

¹⁰ Für den Höhepunkt des englischen Imperialkapitalismus um 1860 bemerkt Henry Adams (1918, 226), „that the best way of reaching unity was to unite. Any road was good that arrived“.

¹¹ Nicolas Hayoz (1997, 132), spricht von „modernisation à deux“ und nennt „prospérité“, „providence“ und „mobilité“ als gemeinsame Zukunftsorientierung.

¹² Hierzu ausführlich Luhmann 1984, 15 ff.

temeigene Bildung von Formen, die es nur im jeweiligen System gibt und die es ermöglicht, die Ausgangsdifferenz des umfassenden Systems und seiner Umwelt zu reproduzieren. Es gibt, anders gesagt, keine Differenzübereinstimmungen zwischen Systemen und Umwelten. In der Umwelt des Gesellschaftssystems gibt es keine Korrelate für das, was in der Gesellschaft Politik von Wirtschaft, Erziehung von Recht, Wissenschaft von Religion, Massenmedien von Krankenversorgung usw. unterscheidet. Die Ausdifferenzierung eines Gesellschaftssystems und die damit gegebene Entstehung einer Umwelt ist die primordiale Differenz, die, wie die Gesellschaftsgeschichte lehrt, mit sehr verschiedenen Formen gesellschaftsinterner Differenzierung reproduziert werden kann.

Obwohl die Bedeutung, ja die Unerlässlichkeit von Umwelt für die Erhaltung von Systemen seit längerem bekannt ist, hatte man die Aufmerksamkeit zunächst noch ganz auf die Systeme als für sich bestehende Objekte gerichtet und Systeme als Organisation von Austauschbeziehungen (Parsons: „interchanges“) oder als Maschinerie der Transformation von Inputs in Outputs oder gar als mathematische Funktionen begriffen. Dem entsprach für den (typischen) Fall hoher Komplexität der kybernetische Begriff der „black box“ und der funktionalistische Begriff der Selbsterhaltung. In dieser Fassung hat in den 1950er und 1960er Jahren auch die Soziologie den Begriff des Systems übernommen. Erst in den 1970er und 1980er Jahren tauchen dann Möglichkeiten auf, sich von der Fixierung auf die Erhaltung des Systems in seinen wesentlichen *strukturellen* Merkmalen zu lösen und stattdessen die Reproduktion der *Differenz* von System und Umwelt zum Thema zu machen.

Die wohl abstrakteste Möglichkeit dieser Neubeschreibung bietet der Begriff der Form aus dem Formenkalkül von George Spencer Brown.¹³ Hier geht es zunächst nicht um Systemtheorie, sondern um Mathematik. Dem Kalkül liegt, wie schon gesagt, die Annahme zugrunde, dass die Mathematik nicht mit den einfachen Rechenarten der Arithmetik und der Algebra beginnen könne, sondern zunächst klären müsse, wie sie überhaupt zu den Einheiten (Zahlen, Variable, Zeichen) komme, mit denen der Kalkül dann operiert. Dazu muss man zunächst etwas bezeichnen, also unterscheiden können. Eine Form ist die Markierung einer (gleichviel welcher) Unterscheidung, im allgemeinsten, stets vorauszusetzenden Falle der Unterscheidung von „marked“ und „unmarked space“.¹⁴ Nur mit Hilfe dieser Unterscheidung kann man überhaupt etwas zur Beobachtung herausgreifen, und das gilt für Erkennen ebenso wie für Handeln. Alle weiteren Operationen

¹³ Siehe dessen „Laws of Form“ (1979); siehe auch Baecker 1993.

¹⁴ Wir merken hier an, dass die Markierung der Unterscheidung markiert/unmarkiert ein *re-entry* der Unterscheidung in sich selbst voraussetzt, was am Anfang des Kalküls jedoch noch nicht reflektiert (beobachtet) werden kann.

setzen auf der markierten Seite an. Jede Form wird somit asymmetrisch gebildet, ist also notwendigerweise eine Zwei-Seiten-Form (wie zum Beispiel Figur/Grund, Text/Kontext, System/Umwelt). Form ist demnach eine *Differenz*. Sie verlangt vom Beobachter, der sie verwendet, ein affirmatives Verhalten zur Differenz, was ihn jedoch nicht einschränkt, da er die Grenze zum „unmarked space“ kreuzen kann und da er außerdem Formen (Unterscheidungen) unterscheiden und von einer zur anderen überwechseln kann. Affirmieren der Differenz heißt im Übrigen, dass man Unterscheidungen nicht als in sich instabile Gegensätze oder Widersprüche verstehen kann, also nicht sogleich auf die Gleise der Logik oder der Dialektik gesetzt wird.¹⁵

Hiervon ausgehend dürfte es leicht fallen, Gesellschaft als Form, also als Differenz aufzufassen. Das damit angedeutete Forschungsprogramm kann dann systemtheoretisch ausgeführt werden. Gesellschaft wäre danach ein System, das in allen seinen Operationen eine Innenseite (wo die Operationen stattfinden) und eine Außenseite unterscheiden kann. Auch wenn das System nur auf der Innenseite seiner Grenze operieren kann, weil jeder Versuch, die Grenze mit eigenen (!) Operationen zu überschreiten, das System nur ausdehnen würde, macht die Form der Grenze, wenn man sie beobachtet, doch klar, dass es eine andere Seite (einen „unmarked space“) geben müsse. Systeme, die zur Selbstbeobachtung befähigt sind, werden also zwangsläufig die Differenz von Innen und Außen ins System hineinkopieren müssen – ein „re-entry“ der Form in die Form¹⁶ mit sehr weitreichenden Konsequenzen.

Hierzu passt die Theorie autopoietischer Systeme.¹⁷ Das sind Systeme, die ihre eigenen Operationen durch das Netzwerk ihrer eigenen Operationen reproduzieren. Sich reproduzieren – das heißt jetzt: die Differenz von System und Umwelt reproduzieren. Dabei bleibt (für die begriffliche Anlage der Theorie) offen, welche Strukturen zu erhalten und welche zu ändern sind, auch Umstellungen der dominanten Form interner Differenzierung können kompatibel sein mit der Erhaltung der Differenz.

Autopoiesis erfordert eine operative Schließung des Systems. Ein System kann, wie bereits bemerkt, nur auf der Innenseite seiner Grenzen operieren, also

¹⁵ Siehe auch, auf ganz anderen Grundlagen, Gilles Deleuze: Zwei Bestimmungen könnten einander nur bestätigen, wenn ihre Differenz affirmiert werde. „Il ne s'agit plus de tout d'une identité des contraires, comme telle inséparable encore d'un mouvement du négatif et de l'exclusion. Il s'agit d'une distance positive des différents.“ (1969, 202)

¹⁶ Nach Spencer Brown 1979, 56 ff.

¹⁷ Für einen Überblick über die neuere, von Humberto Maturana angeregte Diskussion siehe Mingers 1995.

nur im System und nie in dessen Umwelt.¹⁸ Heinz von Foerster (1981b, 304 ff.) hat dem den Begriff einer „doppelten Schließung“ hinzugefügt. Wir können das mit Hilfe der Unterscheidung von Operation und Beobachtung auf die Gesellschaftstheorie beziehen. Alle Operationen des Systems sind und bleiben an das Netzwerk der Operationen gebunden und nur auf Grund der rekursiven Beziehungen in diesem Netzwerk möglich. Das gilt auch für die Operationen, die wir als Beobachtungen oder als Kognitionen des Systems bezeichnen können. Diese Operationen vollziehen jedoch eine zweite Schließung, indem sie sich als Eigenleistungen des Systems von dessen Umwelt unterscheiden. Sie realisieren demnach ein *re-entry* der Differenz von System und Umwelt ins System. Das System unterscheidet *intern* zwischen Selbstreferenz und Fremddreferenz, bei sprachlicher Kommunikation zum Beispiel zwischen Worten und Dingen. Auch hier gelten natürlich die Gesetze der Form: keine Selbstreferenz ohne Fremddreferenz, oder in Husserls Terminologie: kein Bewusstsein ohne Phänomene, keine Phänomene ohne Bewusstsein.

Ein *re-entry* ist eine paradoxe Form. Eine Unterscheidung, die sich in sich selber wiederholt, ist dieselbe und ist nicht dieselbe Form. Dadurch bringt sich das System in den Zustand einer selbsterzeugten Unbestimmtheit.¹⁹ Es wird für sich selbst intransparent, obwohl es sich durch die eigenen Operationen immer in genau den Zustand versetzt hat, in dem es sich gerade befindet und von dem es auszugehen hat. In einer solchen Lage kann das System sich dadurch helfen, dass es Vergangenheit und Zukunft unterscheidet, sich also selbst temporalisiert. Vergangenheit wird als unabänderlich präsentiert, Zukunft dagegen als bistabil, als Offensein für ein Oszillieren im Rahmen der jeweils benutzten Unterscheidung. Mit Hilfe von Zeit lässt sich das Paradox des Zugleich von Bestimmtheit und Unbestimmtheit auflösen, indem es auf verschiedene Zeithorizonte verteilt wird. Ein selbstreferentielles System operiert also nicht nur *in* der chronologisch vorgegebenen Zeit, sondern auch *mit Hilfe von* Zeit, indem es von jeder erreichten Gegenwart aus Vergangenheit und Zukunft unterscheidet.

VI.

Wenn diese hier nur grob skizzierten systemtheoretischen Grundlagen akzeptiert werden, kommt alles darauf an, die Operation zu bestimmen, mit der das Gesellschaftssystem die Differenz von Gesellschaft und gesellschaftlicher Umwelt pro-

¹⁸ Hierzu und zum Verhältnis von Schließung und Kausalität ausführlicher Luhmann 1995a.

¹⁹ Spencer Brown (1979, 57) spricht mit Bezug auf die Rechenoperationen des Systems von „unresolvable indeterminacy“.

duziert und aus ihren eigenen Produkten reproduziert. Darauf scheint es nur eine einzige Antwort zu geben, nämlich *Kommunikation*. Das ist jedoch nur ein erster Schritt. Alles weitere hängt davon ab, wie man Kommunikation definiert und wie man diesen Begriff in den systemtheoretischen Kontext einpasst.

Wenn der Begriff der Kommunikation diese theoretisch vorgezeichneten Erwartungen einlösen und den Begriff der Gesellschaft (im Unterschied zum Beispiel von lebenden Systemen und von Bewusstsein) definieren soll, muss er eine soziale Komponente einschließen – und dies nicht nur als Effekt einer bereits abgeschlossenen Kommunikation oder als Komponente des Bewusstseins (Intention) eines der Teilnehmer. Das schließt es aus, Kommunikation als Handlung, als sozial gemeintes Handeln (Weber) oder als kommunikatives Handeln (Habermas) aufzufassen. Der Begriff wäre dann für unsere Zwecke nicht mehr zu retten, selbst dann nicht, wenn man ihm Sozialität nachträglich in der Form einer Norm (etwa Gebot der Konsenssuche, der selbstkritischen Verständigungsbereitschaft) aufpropft. Ebenso wenig reicht es aus, Kommunikation empirisch als Gebrauch von Zeichen zu verstehen. Wir definieren deshalb Kommunikation als Synthese dreier Komponenten, nämlich Information, Mitteilung und Verstehen, die in sich und untereinander zirkulär verknüpft sind.²⁰ Keine dieser Komponenten kann separat vorkommen oder von außen in das System eingeführt werden. Keine hat einen logischen oder ontologischen Vorrang vor den anderen. Keine kann beanspruchen, den Ursprung der Kommunikation zu bezeichnen – weder die Objektwelt der Information; noch das Subjekt, das etwas mitteilt; noch schließlich der soziokulturelle Kontext, der ein Verstehen ermöglicht. All dies ist nur ein Produkt der Kommunikation,²¹ ist nur ein „Eigenwert“ der in ihr ablaufenden Rekursionen.²²

Dabei kommt es nicht darauf an, dass im Verstehen Missverstehen vermieden wird und ebenso wenig auf das, was ein Individuum bewusst erlebt, wenn es an Kommunikation teilnimmt, sofern nur das in der Kommunikation sichtbar werdende Verstehen/Missverstehen ausreicht, um die Autopoiesis fortzusetzen. Es kommt auch nicht darauf an, dass die Information Umwelttatsachen oder dass die Mitteilung bewusste Intentionen angemessen „repräsentiert“. Die Kommunikation kann ohnehin nicht in die Umwelt ausgreifen, um dies außerhalb ihrer selbst zu überprüfen. Sie kann nur reflexiv operieren und mit Bezug auf sich selbst klären, was die Information bedeutet und wie die Mitteilung gemeint war. Was in der Kommunikation als „Realität“ behandelt werden kann, ergibt

²⁰ Ausführlicher Luhmann 1984, 191 ff.

²¹ Ganz ähnlich (nur mit etwas anderer Bestimmung der Komponenten) Deleuze 1969.

²² Siehe dazu von Foerster 1981c und speziell zur Rekursivität der Kommunikation von Foerster 1993.

sich daher immer nur aus ihr selbst, und zwar aus einem Ausbügeln von Inkonsistenzen, von Widerständen der Operationen des Systems gegen Operationen desselben Systems.

Erst recht kommt es für die Autopoiesis des Systems nicht darauf an, ob die Sinnvorschläge der Mitteilungen angenommen oder abgelehnt werden. Dies kann im Einzelakt der Kommunikation nicht entschieden, obgleich antizipiert werden. Es erfordert in jedem Falle eine weitere Kommunikation. Das System ist also bistabil konstituiert, es kann mit Ja und mit Nein weiteroperieren und wird, was seine Zukunft betrifft, daher ständig zwischen Annehmen und Ablehnen oszillieren. Das ermöglicht es dem System, über sehr unterschiedliche psychische Dispositionen gleichsam hinwegzugleiten in der für es selbst strengen Form des Ja und des Nein oder des Aufschiebens der Entscheidung für weitere Kommunikation. Entsprechend sieht die Sprache eine Duplikation aller Sinnmöglichkeiten vor. Sie können in einer Ja-Fassung oder in einer Nein-Fassung tradiert werden, vorausgesetzt nur, dass der Sinn im Oszillieren von Ja zu Nein oder zurück als identisch unterstellt werden kann.

Man sieht: die Autopoiesis der Kommunikation ist außerordentlich robust konstituiert – fast so robust wie die Biochemie des Lebens, die ebenfalls die evolutionäre Auslöschung fast aller durch sie gebildeten Formen überlebt. Alle Strukturen, die die Gesellschaft benötigt, um Kommunikationen aus Kommunikationen (um ihre Produkte aus ihren Produkten) zu reproduzieren, werden durch ihre eigenen Operationen erzeugt und bei Bedarf variiert. Das gilt nicht nur für die Institutionen, die man heute „Kultur“ nennt, sondern auch für die Sprache, für Grammatiken, für relativ stabilen Wortsinn, für den begrenzten Spielraum phonetischer Variationen – für all das, was Derridas „Grammatologie“ bezeichnet. Insofern kann man von „Selbstorganisation“ sprechen; aber dieser Begriff hat nicht mehr die grundlegende Bedeutung, die ihm die Systemtheorie der 1950er und 1960er Jahre zugeschrieben hatte, denn die Autonomie des Systems ist schon auf der *operativen* Ebene und nicht erst auf der *strukturellen* Ebene gesichert. Autonomie ist operative Geschlossenheit des Systems.²³

VII.

Der sich aus der operativen Schließung des Kommunikationssystems Gesellschaft ergebende Verzicht auf Umweltkontakt wird im System durch die Bildung eines eigenen Mediums kompensiert. Wir wollen es „Sinn“ nennen. Kommunikationen

23 Siehe für den Fall lebender Systeme auch Varela 1979.

sind nur verständlich, also nur vollendbar, wenn sie dieses Medium verwenden. Es gibt daher keine sinnfreie Kommunikation. Auch Kommunikation von Unsinn macht als Kommunikation Sinn. Sie erzeugt in der Form des Sinns von Unsinn eine Paradoxie, um auf diese Weise Sinn als Bedingung der Kommunikation zu reflektieren.²⁴ Denn Sinn selbst, Sinn als Medium ist unbeobachtbar, so wie man auch Licht nicht sehen kann, sondern nur Beleuchtetes.

Jede Beobachtung, die das Medium Sinn verwendet (so wie Wahrnehmung das Medium Licht), muss deshalb Formen bilden, also Unterscheidungen treffen, um etwas Bestimmtes herausgreifen und bezeichnen zu können. Was Sinn macht, ist daher immer eine Form mit einer Innenseite und einer Außenseite, mit etwas Gemeintem und etwas Nichtgemeintem. Aber es kommt nie zu der Figur, die Hegel als Geist bezeichnet hatte und ans Ende der Geschichte gesetzt hatte. Denn immer muss etwas, ja fast alles ausgeschlossen bleiben, wenn Operationen etwas greifen und sich über das, was sie bezeichnen, fortsetzen wollen. Die Autopoiesis der Gesellschaft fasst kein Ende ins Auge, mit jeder Absicht auf ein Ende würde sie ja nur die Frage erzeugen, was nach dem Ende komme. Die Autopoiesis selbst ist der absolute Geist — „without the attitude“, versteht sich.

Die Unterscheidung von Medium und Form ist selbst eine Unterscheidung, sie ist ein autologisches Konstrukt, das sich selber bezeichnet, sich selber „schreibt“, würde Derrida vielleicht sagen. Sie ist auch ein *re-entry* der Form in die Form und damit diejenige Art des Operierens, die das System in den Zustand einer selbsterzeugten Unbestimmtheit versetzt.

Das kann man am Sinn auch „phänomenologisch“ ablesen, wenn man auf Husserls Analysen zurückgreift. Sinn wird intentional (wir sagen: durch Bezeichnung) identifiziert, durch Herausgreifen aus einem Überschuss an Verweisungen auf weitere Möglichkeiten der Sinnbildung. Husserl wählt dafür die Metapher des Horizontes, der letztlich unbestimmt bleibt, weil er sich mit jeder bestimmenden Intention verschiebt, aber zugleich die laufende Bestimmung von Intentionen ermöglicht. „Denn Unbestimmtheit bedeutet ja notwendig *Bestimmbarkeit eines fest vorgeschriebenen Stils*.“ (Husserl 1950, 100) Diese Metapher des an Phänomenen erscheinenden Horizontes (und letztlich: des Universalhorizontes der „Welt“) kann man auflösen mit Hilfe der Unterscheidung von Medium und Form und mit der Figur des *re-entry*, die verständlich macht, dass und wie ein Sinn bildendes System unter der Bedingung von selbsterzeugter Unbestimmtheit operiert, die zeitlich dann als Unbekanntheit der Zukunft erscheint. Und damit wird für Zwecke der Gesellschaftstheorie die Möglichkeit gewonnen, vom „transzen-

²⁴ Siehe erneut Deleuze 1969, insb. 83 ff. mit der wichtigen Konsequenz, dass das Wort „non-sens“ sich selber Sinn gibt. Aber das Wort doch wohl nur im rekursiven Zusammenhang kommunikativer Operationen, die es verwenden.

dentalen Bewusstsein“ als einer Art Restkategorie der ontologischen Metaphysik überzuwechseln zu einer Theorie sozialer Systeme.

VIII.

Wir können die hier nur knapp skizzierte Theorie an dieser Stelle nicht vertiefen, ja nicht einmal auch nur annähernd vorführen, was an interdisziplinärer Literatur dazu schon vorliegt und herangezogen werden könnte. Stattdessen kehren wir zum Ausgangsthema der Einheit des Gesellschaftssystems zurück.

Die Theorie selbstreferentieller, operativ geschlossener Systeme eröffnet den Weg zu einer Wiederbeschreibung²⁵ der Beschreibungen, mit denen die alteuropäische und die moderne, die humanistische und die neuhumanistische Semantik ihr Verständnis von Gesellschaft formuliert hatten. Wiederbeschreibung oder Neubeschreibung – das heißt nicht, dass wir heute über ein besseres, komplexer zugreifendes Wissen verfügten (obwohl es fast unvermeidlich ist, dies zu glauben). Erst recht geht es nicht darum, die verschiedenen historischen Gesellschaftstheorien auf wahr und falsch hin durchzusehen und für die heute bevorzugten Formulierungen überlegene Wahrheit in Anspruch zu nehmen. Trotzdem ist eine Wiederbeschreibung nicht einfach ein neuer Diskurs, geschweige denn ein Produkt „postmoderner“ Beliebigkeit.²⁶ Sie versetzt Themen, die einst fraglose Geltung besessen hatten, in die Modalform der Kontingenz. Weil *jetzt* die vorliegenden Beschreibungen als *vergangen* und damit als inaktuell beschrieben werden, brauchen sie nicht mehr als notwendig behandelt werden. Sie können als wählbare „frames“, als Limitierungen des Denkens behandelt werden, die man übernehmen oder verwerfen kann. Die Temporalisierung der Beschreibungen löst die Modalformen Notwendigkeit/Unmöglichkeit ab. Deren Negation – weder notwendig, noch unmöglich – ist nichts anderes als die Definition von Kontingenz.

Auch damit folgen wir einer Theorie, die vorschlägt, Zeitdifferenzen zu nutzen, um mit selbsterzeugter Ungewissheit („resolvable indeterminacy“) zurechtzukommen. Die Selbstbeschreibung findet nicht nur, wie jede Operation, zu einem bestimmten Zeitpunkt statt. Sie übersetzt außerdem die paradoxe Einheit einer zugleich bestimmten (erkennbaren) und unbestimmten Welt in die Unterscheidung zweier Zeithorizonte: der Vergangenheit für „bestimmt“ und

²⁵ „Redescription“ etwa im Sinne von Mary Hesse (1966, 157 ff). Hesse benutzt diesen Begriff im Rahmen einer allgemeinen Theorie metaphorischer Beschreibungen.

²⁶ Hierzu auch Luhmann 1995c.

der Zukunft für „unbestimmt“. Die jeweils aktualisierte Zeitstelle einer chronologischen Reihe wird damit zur Gegenwart, von der aus sich Vergangenheit und Zukunft unterscheiden lassen, wenn man sich nur dafür entscheidet, Zeit als Rahmen des Beobachtens zugrunde zu legen. In dem Maße, als Notwendigkeiten (zum Beispiel die einer „Integration“ des Gesellschaftssystems) aufgegeben werden, lockern sich die Kopplungen vergangener und künftiger Zustände – der Theorie, aber damit auch ihrer Gegenstandsbeschreibungen. Dann müssen aber Differenzen beobachtet, Unterscheidungen markiert und gegebenenfalls voneinander unterschieden werden. Gotthard Günther (1976) hat hierfür den Begriff der „transjunkionalen Operationen“ zur Verfügung gestellt.

Eine typische Wiederbeschreibung der Gesellschaft, allen Soziologen geläufig, ist die der Wissenssoziologie. Wissen wird auf Sozialstrukturen bezogen und damit als kontingent behandelt, als auch anders möglich. Man muss dies Unternehmen nicht auf das Aufdecken eines „Interesses“ an Wissen beschränken; man muss kein Basis/Überbau-Schema zugrunde legen. Lineare Kausalannahmen können durch zirkuläre Strukturen abgelöst werden.²⁷ Wir ersetzen den Bezug auf Interessen durch den Bezug auf Formen der Differenzierung.²⁸ Unter den Bedingungen einer voll entwickelten funktionalen Differenzierung können die *Unterschiede* zwischen den wichtigsten Teilsystemen der Gesellschaft nicht mehr als *seinsnotwendige* gesellschaftliche Ordnung dargestellt werden, so sehr die Gesellschaft von der Funktionstüchtigkeit *einzelner* Funktionssysteme abhängen mag. Sichtbar werden vor allem Rückstände, Engpässe und wechselnde Belastungen im Verhältnis der Funktionssysteme zueinander. Denn weder sind die Systeme annähernd gleich wie im Falle segmentärer Differenzierung, noch kann die Einheit der Gesellschaft durch ein dominantes Funktionssystem repräsentiert werden wie einst durch überlegene religiös-bürokratische Eliten oder als gute, tüchtige Form der Lebensführung in der Stadt oder im Adel. In der jetzt gegebenen historischen Lage der gesellschaftlichen Evolution kann an die ehemaligen Einheitssemantiken nur noch nostalgisch erinnert werden, das heißt: als etwas, was sie nie wirklich gewesen waren. „After virtue“ – um einen bekannten Buchtitel (MacIntyre 1981) zu nennen. Das beste Beispiel ist wiederum der Versuch, „Zivilgesellschaft“ zu erneuern – aber eben nicht mehr im Sinne einer politischen Vereinigung der Haushaltsvorstände (keine Frauen, keine Kinder, keine Abhängigen), sondern eher nach dem Modell eines Universitätsseminars.

Dem könnte entgegengehalten werden, man müsse doch auch auf das hören, was die Vernunft sagt. Aber die Frage ist jetzt: wessen Vernunft? Und weiter:

²⁷ Der dafür oft benutzte Begriff der „Wechselwirkung“ befriedigt allerdings nicht, da er Zeit außer Acht lässt.

²⁸ Detaillierte Studien hierzu in Luhmann 1981–1995.

was schlägt die Vernunft als Behandlung derjenigen vor, die Inklusion in die Gesellschaft in Anspruch nehmen, aber partout nicht auf das hören können oder wollen, was die Vernunft sagt? „Surveiller et punir“?

Die Semantik Alteuropas, aber auch die einer transitorischen Moderne, die dem Subjekt zugemutet hatte, zu Einsicht und Konsens zu kommen, wird nun ihrerseits zum „obstacle épistémologique“ (Bachelard) und andererseits zum Gegenstand von Wiederbeschreibungen. Sie kann nicht vergessen werden wie ein überwundener Irrtum, aber sie kann auch nicht weiterverwendet werden. In dieser Situation empfiehlt es sich, hartnäckig auf der Frage zu bestehen: wovon unterscheidet ein Beobachter das, was er bezeichnet? Was ist als andere Seite der Form mitgemeint? Was ist die andere Seite der Form „Gesellschaft“? Wer oder was ist ausgeschlossen?

Offenbar zunächst alles andere, also der „unmarked space“, aus dem ausgrenzt wird, was als Gesellschaft bezeichnet wird. Diese Auskunft kann durch die Systemtheorie ergänzt und präzisiert werden. Zur Umwelt der Gesellschaft gehört danach alles, was nicht als Kommunikation operationalisiert werden kann. Also alles, was im wissenschaftlichen Kontext durch Physik, Chemie, Biologie und Psychologie beschrieben wird. Also nicht nur die Atome, die Moleküle, die lebenden Zellen, sondern auch Körper und Geist der Menschen: ihre Gehirne, ihre Wahrnehmungen, ihre Gefühle, ihr durch Sprache geprägtes Denken. Und da auch Zellen, Gehirne und Bewusstseinsprozesse je für sich als autopoietische Systeme beschrieben werden können, gibt es keinerlei operative Überschneidungen zwischen Individuen und Gesellschaft. Kein anderer kann in meinem Bewusstsein wahrnehmen oder denken (wie man mit Erleichterung feststellen kann) *und auch die Gesellschaft nicht*.

Die Gesellschaft unterscheidet sich somit von ihrer ökologischen Gesamtumwelt. Innerhalb dieser Umwelt unterscheidet sie aber Menschen und andere Dinge; und dies deshalb, weil das Bewusstsein von Menschen für die Autopoiesis der Kommunikation unabdingbar notwendig ist (ohne, wie immer wieder zu betonen ist, selbst kommunizieren zu können). Denn nur Bewusstsein kann Kommunikation irritieren und zur Bildung von Information anregen; alle anderen Umweltereignisse wirken entweder überhaupt nicht oder destruktiv auf die Kommunikation.²⁹ Die Ausgrenzung der Menschen aus der sonstigen ökologischen Umwelt ist mithin ein Konstrukt des Kommunikationssystems Gesellschaft, eine artifizielle Trennung, die dann ihrerseits Anlass gibt, den Auswirkungen ökologischer Veränderungen auf menschliche Körper besondere Beachtung zu schenken.

²⁹ Hierzu ausführlicher Luhmann 1995b.

Selbstverständlich kann ein Beobachter (etwa mit Hilfe von „Alltagstheorien“) dies anders sehen und zum Beispiel wahrnehmen oder behaupten, dass Menschen kommunizieren können. Selbstverständlich gibt es kausale Wechselwirkungen, die man beschreiben kann, wenn man das Kausalschema zugrunde legt. Und selbstverständlich gibt es zwischen all diesen Einheiten strukturelle Kopplungen: Keine Gehirntätigkeit ohne Zellen, kein Bewusstsein ohne Gehirn und keine Gesellschaft ohne Bewusstsein. Aber das ist kein Einwand, sondern nur ein Hinweis auf nötige Feinarbeit in der Theorie und letztlich ein Hinweis auf die Einheit der Differenz von System und Umwelt.

Folglich ist ein am Menschen orientiertes Gesellschaftskonzept keine Naturtatsache, sondern eine Selbstbeschreibung der Gesellschaft, die als Begrenzung dessen, was sie sich erlaubt, erzeugt und verantwortet werden muss. Dazu gibt es viele harmlose und viele gefährliche Versionen. Das gemeinsame Problem dieser humanistischen Varianten scheint jedoch zu sein, dass sie dem empirisch lebenden, die eigene Welt erlebenden Individuum nicht gerecht zu werden vermag. Die Folge dieser Voreingenommenheit könnte sein, dass sowohl Freiheit als auch Entfremdung, sowohl der persönlich-kreative Beitrag zu rationalem Entscheiden als auch die mangelnden Chancen für „Selbstverwirklichung“ im Verhältnis zu den empirischen Befunden überschätzt werden.³⁰ Setzt man in dieser Frage nur strukturelle Kopplungen zwischen operativ geschlossenen Systemen voraus, kann man empirisch sehr viel unbefangener forschen. Man wird dann zum Beispiel erwarten können, dass ein gewisses Maß an struktureller *Entkopplung* (Institutionalisierung individueller Freiheiten) mehr, und nicht weniger, kausale Wechselwirkungen freigibt. Wer Individuen ernst nimmt, muss heute gegen Humanismus optieren.

Literatur

- Adams, Henry (1918): *The Education of Henry Adams: An Autobiography*. Boston: Houghton Mifflin.
- Baecker, Dirk (Hrsg.) (1993): *Kalkül der Form*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Deleuze, Gilles (1969): *Logique du sens*. Paris: Éditions de Minuit.
- Durkheim, Émile (1893): *De la division du travail social*. Paris: Alcan.
- Etzioni, Amitai (1968): *The Active Society: A Theory of Societal and Political Process*. London: Collier-Macmillan.
- Glanville, Ranulph (1988): *Objekte*. Berlin: Merve.

³⁰ Siehe dazu Meyer 1987.

- Günther, Gotthard (1976): *Cybernetic Ontology and Transjunctional Operations*, in: ders., *Beiträge zur Grundlegung einer operationsfähigen Dialektik*, Bd. 1. Hamburg: Meiner, 249–328.
- Hayoz, Nicolas (1997): *L'étreinte soviétique: aspects sociologiques de l'effondrement programmé de l'URSS*. Genève/Paris: Droz.
- Hesse, Mary B. (1966): *Models and Analogies in Science*. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press.
- Husserl, Edmund (1950): *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Buch I: *Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. Den Haag: Nijhoff.
- Luhmann, Niklas (1981–1995): *Gesellschaftsstruktur und Semantik: Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*, 4 Bde. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas (1984): *Soziale Systeme: Grundriß einer allgemeinen Theorie*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas (1995a): *Probleme mit operativer Schließung*, in: ders., *Soziologische Aufklärung 6: Die Soziologie und der Mensch*. Opladen: Westdt. Verlag, 12–24.
- Luhmann, Niklas (1995b): *Wie ist Bewußtsein an Kommunikation beteiligt?*, in: ders., *Soziologische Aufklärung 6: Die Soziologie und der Mensch*. Opladen: Westdt. Verlag, 37–54.
- Luhmann, Niklas (1995c): *Why Does Society Describe Itself as Postmodern?* *Cultural Critique* 30, 171–186.
- MacIntyre, Alasdair (1981): *After Virtue: A Study in Moral Theory*. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press.
- Meyer, John W. (1987): *Self and Life Course: Institutionalization and its Effects*, in: George M. Thomas/John W. Meyer/Francisco O. Ramirez/John Boli, *Institutional Structure: Constituting State, Society, and the Individual*. Newbury Park, Cal.: Sage, 242–260.
- Mingers, John (1995): *Self-Producing Systems: Implications and Applications of Autopoiesis*. New York: Plenum Press.
- Spencer Brown, George (1979): *Laws of Form* [1969], Neudruck der 2. Aufl. (1971). New York: Dutton.
- Varela, Francisco J. (1979): *Principles of Biological Autonomy*. New York: North-Holland.
- von Foerster, Heinz (1981a): *Observing Systems*. Seaside, Calif.: Intersystems Publ.
- von Foerster, Heinz (1981b): *On Constructing a Reality*, in: ders., *Observing Systems*. Seaside, Calif.: Intersystems Publ., 287–309.
- von Foerster, Heinz (1981c): *Objects: Token for (Eigen-)Behaviors*, in: ders., *Observing Systems*. Seaside, Calif.: Intersystems. Publ., 273–285.
- von Foerster, Heinz (1993): *Für Niklas Luhmann: Wie rekursiv ist Kommunikation?* *Teoria Sociologica* 1/2, 61–85.