

Peter-Ulrich Merz-Benz,
Gerhard Wagner (Hg.)

Die Logik der Systeme

Zur Kritik der systemtheoretischen
Soziologie Niklas Luhmanns

UVK Verlagsgesellschaft mbH

Inhalt

Vorwort 9

I. Systemtheorie und klassische Philosophie

Christiane Bender
Das System der Logik ist das Reich der Schatten... 15

Peter-Ulrich Merz-Benz
Die Bedingung der Möglichkeit von Differenz
Das transzendentallogische Mißverständnis in der Systemtheorie
Luhmanns 37

Lutz Ellrich
Entgeistertes Beobachten
Desinformierende Mitteilungen über Luhmanns allzu verständliche
Kommunikation mit Hegel 73

Hans Bernhard Schmid
Subjektivität ohne Interität
Zur systemtheoretischen »Überbietung« der
transzendentalphänomenologischen Subjekttheorie 127

II. Systemtheorie und transklassische Philosophie

Boris Hennig
Luhmann und die Formale Mathematik 157

Gerhard Wagner
Der Kampf der Kontexturen
im Superorganismus Gesellschaft 199

Walter L. Bühl
Luhmanns Flucht in die Paradoxie 225

Wil Martens
Gegenstände und Eigenschaften
Vom Nutzen einer einfachen philosophischen Unterscheidung 257

III. Materiale, metatheoretische und ideologische Aspekte der Systemtheorie

Ota Weinberger
Neo-Institutionalismus versus Systemtheorie
Ein Streit um die philosophischen Grundlagen der Rechtstheorie
und Rechtssoziologie 305

Thomas Khurana
Supertheorien, theoretical jetties und die Komplizenschaft
von Theorien
Zu Verständnis- und Konstruktionsweisen im Feld
selbstbezoglicher Theorien 327

Marcus Otto
Anzeichen eines Fundamentalismus der Funktion
in Luhmanns systemtheoretischer Gesellschaftstheorie 371

Alexander Filippov
Wo befinden sich Systeme?
Ein blinder Fleck der Systemtheorie 381

Autorin und Autoren 411

Namensregister 417

Sachregister 423

Das System der Logik ist das Reich der Schatten...

1. Luhmann – der reine Hegel?

Ist es abwegig, einen Vergleich zwischen Luhmann und Hegel zu ziehen? In seinem Kapitel über Luhmann in *Der philosophische Diskurs der Moderne* schreibt Habermas (1985), daß Luhmann die alteuropäische Tradition – Habermas bezieht sich dabei allerdings vornehmlich auf die philosophische Phänomenologie Husserls – »leichtfüßig« beerbe. Die abschätzigen Polemiken gegen den »alteuropäischen« Humanismus und Idealismus durchziehen die Schriften Luhmanns von Buch zu Buch, von Seite zu Seite. Unüberlesbar ist die Intention Luhmanns und seiner folg-samen Schülerschaft, die in dieser Tradition begründeten Kategorien zu delegitimieren. Immerhin haben die sich in dieser Tradition im 19. Jahrhundert ausbildenden Geistes-, Geschichts-, Kultur- und Gesellschaftswissenschaften entschieden und vielschichtig zur Entwicklung der Grundzüge des kulturellen Selbstverständnisses und Problembewußtseins der Gegenwart beigetragen – der Hintergrund, vor welchem die Systemtheorie überhaupt Interesse gewinnt.

Bei der Abwägung der Argumente, die in Luhmanns Kritik der »Semantik Alteuropas« (Luhmann 1997) und der damit eng verknüpften Ausarbeitung der Soziologie als Systemanalyse einfließen, sollte jedoch nicht übersehen werden, daß Luhmann Kategorien (Beispiele: Bewußtsein und Selbstbewußtsein) systemtheoretisch reformuliert, die im Deutschen Idealismus zur Klärung der Bedeutungs- und Sinnstrukturen der erkenn- und behandelbaren Wirklichkeit entwickelt wurden. Definitionspotentiale dieser Kategorien (Beispiel: Selbstbeziehung) kehren bei Luhmann als formalisierte Modelle wieder, die die spezifische Reproduktion autopoietischer Systeme beschreiben (Bender 1994). Zwar entwirft Luhmann seine Theorie der modernen Gesellschaft analog zum Modell der Funktionsmechanismen von Computern, aber es gelingt ihm nicht – trotz Einführung einer unüberschaubaren Zahl eigens konstruierter Termini im Jargon der Kybernetik und Neurophysiologie (Beispiel: Autopoiesis) –, anthropomorphe Begriffe, um deren kategoriale Ein- und Zuordnung es in der Tradition der Subjekt- und Geistesphilosophie geht, aus der funktionsanalytisch angelegten Systemtheorie zu tilgen. Im Gegenteil: Beobachten, Identifizieren, Unterscheiden, Reflektieren – ein-

schlägige Kategorien der Subjekt- und Geistesphilosophie – werden von Luhmann als basale Ordnungs- und Rationalisierungsleistungen genannt, die von den als norm- und wertfrei agierend konzipierten autopoietischen Systemen erbracht werden.

Aufgrund der technisch-technologischen Bedeutung, die Luhmann definitorisch unterlegt, wird der handlungstheoretische Sinngehalt der Begriffe als Beschreibung natürlicher Mechanismen umgedeutet. Schon allein die Verwendung substantivierter Verben als Theoriebestandteile weist jedoch darauf hin, daß den identifizierten Systemprozessen eine Handlungs- und Zweckstruktur inhäriert. Für die Analyse von Handlungs- und Zweckstrukturen, so die bekannte, gegen den Dogmatismus von Rationalismus und Naturalismus gerichtete Einsicht Kants, ist die Unterstellung eines setzenden Verstandes Voraussetzung. Die Prämissen der Systemtheorie verbieten jedoch, diesen Bezug, den die Sprache zum Ausdruck bringt, theoretisch aufzuarbeiten. Gleiches gilt für die ubiquitär verwendeten Begriffe zur Beschreibung der sogenannten Basisoperationen der Systeme wie Selbsterhaltung, Stabilisierung von Ordnung, Abbau von Unordnung, Bewältigung von Komplexität, Herstellung von Anschlußhandlung. Man sieht, daß die spektakulären, auf Schockerlebnisse beim Leser zielenden Behauptungen (Beispiel: Individuen seien die Kontingenzfaktoren sozialer Systeme) dadurch zustande kommen, daß Kategorien bzw. deren »Semantiken«, die im Laufe des 19. Jahrhunderts in die Alltagssprache eingeflossen sind, technisch umgedeutet werden, obwohl deren alltagssprachliche Verständlichkeit und Kommunizierbarkeit gerade darin besteht, daß sie einen subjektbezogenen, handlungstheoretischen und damit teleologischen Sinngehalt tradieren. Daher kommt es zu einer eigentümlichen Verzerrung von Wort und Begriff. Insbesondere die »Semantiken« von Begriffen, die Rekursivität auf ein Subjekt der Handlung unterstellen, werden verschoben zugunsten der Vorstellung von einem sachlich funktionierenden Mechanismus. Die Beobachtung, daß die systemtheoretische Terminologie in vielfacher Hinsicht die Bedeutungsgehalte der Alltagssprache suspendiert, spielt auch für das Verständnis der Formulierung von Grundregeln der allgemeinen Logik eine Rolle. Die Eliminierung des teleologischen Sinngehalts der Begriffe erfüllt m.E. im Hinblick auf den gesamten Bauplan der Systemtheorie eine theoriestrategische (mir scheint: ideologische) Aufgabe, nämlich Geltungsfragen innerhalb gesellschaftlicher Diskurse auf Fragen äquivalenter Funktionsmechanismen zu begrenzen (Bender 1998).

Ein immanenter Bezug auf die denunzierten geistesgeschichtlichen Traditionen ist also durchaus – schon bei oberflächlicher Lektüre – gegeben, wenn auch anders, als es Luhmann und Habermas unterstellen. Die Lektüre der für die Neuzeit so typischen philosophischen Entwürfe, die beanspruchen, sachlich und begrifflich völlig neu anzufangen (ganz be-

sonders deutlich bei Descartes), zeigt immer wieder, daß die mit innovativen Ansprüchen aufwartende Absatz- und Neuansatzbewegung der negierten traditionellen Gedankenwelt zutiefst der gewählten Argumentationsstruktur, Begriffswahl und Semantik verhaftet bleibt. Zumindest Hegel hat dies in aller Bescheidenheit anerkannt und deshalb die Originalität des eigenen Werkes nicht sehr hoch veranschlagt. Es überrascht daher nicht, Parallelen zwischen Hegel und Luhmann zu entdecken (Wagner 1994). Zu nennen ist vor allem der herausragende Stellenwert ordnungs- und zugleich differenzierungstheoretischer Analysen innerhalb der Theorie der Moderne bei beiden Autoren, der ihnen – ob nun zu Recht oder Unrecht sei hier dahingestellt – den Vorwurf der Linken eingebracht hat, sie betrieben eine Apologie der »bestehenden« Verhältnisse. Außerdem lassen sich für Luhmann und Hegel offensichtliche Belege für eine entwicklungslogische Rekonstruktion von Stufen hin zu einem Endzustand (»Ende der Geschichte«) finden. Beide Autoren kultivieren einen »Theoriegestus«, der in gewissem Sinne auch mit der geistesgeschichtlichen Aufklärung abzurechnen verspricht und eine durch Selbstreflexion erreichte »Abklärung der Aufklärung« vollziehen will. Läßt sich demnach das Diktum Hegels: »Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig« (Hegel 1970: 24) aktualisiert übersetzen: Was System ist, das ist wirklich, und was wirklich ist, das ist System?

Bei näherem Hinsehen treten die tiefliegenden gedanklichen Unterschiede wieder zutage. In Hinblick auf die Frage nach der »Logik der Systeme« kann jedoch die Herausarbeitung einiger Vergleichsmomente (Logik der Dialektik und Logik kybernetischer Systeme bei Spencer Brown [1972], worauf Luhmann sich bezieht), mehr ist in der hier geforderten Kürze nicht möglich, dazu beitragen, die Relevanz der von der Systemtheorie aufgeworfenen Überlegungen zu gewichten. Dabei wird sich zeigen, daß jede Methodologie, vor allem aber die Konzeption einer Logik, die über eine formale Lehre von Schlußfiguren hinausgeht, an Kategorien der Vernunft und der Subjektivität gebunden ist, wenn sie zum Fortschritt der Erkenntnis über reflexive Prozesse beitragen soll. Denn beim Thema Logik geht es im Kern – wie elaboriert auch immer – um die Frage nach einer Einsicht und Erkenntnis ermöglichenden Ordnung (Strombach 1975).

Die folgende Diskussion wird auch die obengenannten Theorieschnitten zwischen Hegel und Luhmann in einem angemesseneren Licht erscheinen lassen. Allerdings: Wenn über Hegel gesprochen wird, darf der Aufklärer Kant nicht unerwähnt bleiben. Die Aufarbeitung der Argumente, die zur Unterscheidung zwischen Transzendentallogik und dialektischer Logik geführt haben, können m. E. einen Beitrag zur Klärung der Frage leisten, wo die Grenze der Zuständigkeit der formalen,

an die tertium non datur-Regel gebundenen Logik liegt – eine Frage, die sich auch Luhmann stellt. Zugleich, das zeigt Kant, machen auch methodologische Reflexionen nur Sinn im Zusammenhang einer Vorstellung vorausgesetzter Subjektivität.

2. Logik der Subjektivität oder Logik der Systeme? Der Zusammenhang von Aufklärung, Abklärung, Vernunftkritik, Selbstreflexion und Logik

Die Frage nach der Logik, also nach dem richtigen Denken des zu Denkenden bzw. der richtigen Erkenntnis des zu Erkennenden, ist im Laufe der Geistesgeschichte immer wieder mit Bezug auf ontologische und erkenntnistheoretische Paradigmata aufgeworfen worden und steht als solche im Zentrum der Philosophie. Heutzutage sind wir es gewohnt, von den Einzelwissenschaften mit sachbezogenen, auf Spezialprobleme anwendbaren Systemen von Logiken konfrontiert zu werden. Dabei hat sich der Fokus der Betrachtung von der Erörterung der »Gesetze des Denkens« auf fach- und bereichsbezogene Logiken der Gegenstände (wie Mathematik, Sprache, kybernetische Systeme, neuronale Netzwerke, um nur einige Beispiele zu geben) verschoben. Das trifft auch für die Philosophie zu. Diese Entwicklung ist selbst Resultat der metaphysikkritischen, geschichtsbezogenen Aufklärungsevolution. Dennoch ist allen noch so unterschiedlich angelegten logischen Systemen gemeinsam, daß es dabei um Regeln der Gewinnung und Prüfung von Erkenntnissen geht, die nicht auf dem Weg der Erfahrung, sondern des »richtigen« Denkens, das heißt: des Schließens und Urteilens, zu erzielen sind. Daher hängt die Frage nach dem Regelsystem der Logik immer, also auch wenn es nicht explizit um die klassischen Fragen nach Begriffen und Regeln der Gewinnung und Prüfung von objektiven Erkenntnissen geht, mit der Vorstellung von einer nicht-relativen Wahrheit und damit mit einer Vorstellung von Erkenntnisgegenstand und Erkenntnissubjekt zusammen: Weder Agnostiker noch Chaostheoretiker entwickeln eine Logik des identifizierenden Begriffs respektive der zu begreifenden Sache, verfangen sich dann allerdings in Selbstwidersprüchen, wenn sie mit ihren Theorien, was sie »naturgemäß« tun, Erkenntnis-, also Wahrheitsansprüche erheben.

Daher ist im Kontext der geistesgeschichtlichen Aufklärung, die sich durch die Orientierung an einer universellen Vernunft der Erkenntnis und des Handelns auszeichnet, der Zusammenhang von Logik und Wissen neu aufgeworfen und in den Zusammenhang einer Theorie der Prinzipien des Erkenntnisvermögens gestellt worden, die für jedes Individuum zugleich einsehbar und gültig sind und es in die Lage versetzen, sein

eigenes Denken zu prüfen. Die Begriffe Aufklärung und Logik thematisieren hier zwar analytisch unterscheidbare, aber prinzipiell zusammengehörige Aspekte einer neuen Konzeption des Begriffs von Wissen. Dieses Wissen wird sowohl von seinem Inhalt (Beispiel: Mensch als freies Individuum) als auch von seinem Adressatenbezug (Beispiel: Weltbürger) her als universell ausgerichtet bestimmt. Der Begriff des Expertenwissens, der das Anliegen soziologischer Aufklärung bei Luhmann eher verdeutlicht, stellt hier geradezu einen Kontrapunkt zum Begriff der Aufklärung des 18. Jahrhunderts dar. Auch Hegel grenzt sich von diesem Verständnis der frühen Aufklärung ab, allerdings mit einer völlig anderen Argumentationsrichtung. Diese Zusammenhänge sollen im folgenden Abschnitt deutlich gemacht werden.

2.1. Die Bedeutungsverschiebungen des Aufklärungsbegriffs (Kant, Hegel, Luhmann)

Es war die Absicht der frühen geistesgeschichtlichen Aufklärung, Einsichten und Erkenntnisse über den Menschen mitzuteilen, die eine neue Ordnung der Verhältnisse von Individuum, Staat, Religion und Tradition in Betracht ziehen. Der Begriff Aufklärung taucht ca. 1780 auf und wird reflexiv als Epochenbegriff von den Aufklärern und ihren Kritikern zur Selbst- und Fremdbezeichnung verwendet. Traditionen werden neu definiert und Zukunftsvisionen entworfen. Wie viele ähnliche Begriffe aus dieser Zeit mit vergleichbaren Semantiken (Beispiele: Geschichte, Entwicklung, Fortschritt, Emanzipation) weist der Begriff der Aufklärung einen temporalen und prozessualen (ich möchte sagen: handlungstheoretischen) Bedeutungsgehalt auf. Dabei wird eine Beziehung zwischen einem Aufklärer und einem Aufzuklärenden unterstellt, in der ein für den letzteren bedeutungsvolles, aber bislang von ihm unerkanntes wahres Wissen mitgeteilt wird. Die konzeptionelle Asymmetrie der Kommunikation (zwischen einem Sprecher, der aufklärt, und einem Zuhörer, der aufgeklärt wird) bleibt unvermeidlicher Bestandteil des Ansatzes. Verständlichkeit ist dabei ein wesentlicher Anspruch an eine durch Schrift oder Rede vermittelte »universelle« Kommunikation im Sinne der Aufklärung (Koselleck 1989). Im Zuge der im 19. Jahrhundert in Gang gesetzten Aufklärungs- und Modernisierungsprozesse bilden sich im Rahmen philosophischer, anthropologischer, nationalökonomischer und verwaltungstheoretischer Betrachtungen soziologische Deutungskerne heraus. Auffällig ist, daß sich die Vorstellungen sowohl über die Inhalte des Wissens als auch über die Adressaten wandeln. Bei Comte beispielsweise sind es die aufgeklärten Menschen des wissenschaftlichen Zeitalters; Marx nimmt die proletarische Klasse als tragende Schicht der kapitalistischen Gesellschaft zum Adressaten, die er auf der Grundlage seiner

Klassenanalyse identifiziert hat; Weber setzt bereits die organisationalen »Gehäuse« der sich durchsetzenden und ausdifferenzierenden Industriegesellschaft voraus und »spricht« zu den professionalisierten und amtlichen Positionsträgern. Mit wem kommuniziert Luhmann?

Im Rahmen der Reihe *Soziologische Aufklärung* erörtert Luhmann immer wieder sein Konzept von Soziologie als spezifischer Wissensform, die Aufklärung über gesellschaftliche Prozesse intendiert (Luhmann 1974). Ein angemessenes Konzept von soziologischer Aufklärung könne nicht in Kategorien gründen, die an Subjektvorstellungen gebunden sind. Die Theorie funktionaler Systeme definiert Funktionalität als Emergenzkriterium der Moderne, welches über soziale Differenzierung umgesetzt werde. Diesen Prozeß zu unterstützen und zu kontrollieren durch Modelle, die die Effektivität von Traditionen, Institutionen, Orientierungsmustern aus der Perspektive funktionaler Äquivalente analysieren, betrachtet Luhmann als den hauptsächlichen Beitrag der Soziologie. Je nach Analyseperspektive werden differente Bezugsgesichtspunkte gewählt. Die Aufklärung richtet sich an Experten, die innerhalb der jeweiligen Funktionssysteme »operieren«. Allerdings entsteht hier ein Verständigungsproblem. Die Experten in den Organisationen interpretieren ihre Welt nicht unbedingt in der Terminologie der Systemtheorie. Sie benötigen Aufklärung (vielleicht in Form eines Fachbuchs über Systemtheorie, erstellt von Soziologen, die jedoch lediglich Experten ihres eigenen Systems sind). Als Experten-Soziologie erfüllt die Systemtheorie zunächst die Funktion, das System Sozialwissenschaft mit Semantiken zu versorgen, die es in Gang halten. Indes: Warum soll es überhaupt in Gang gehalten werden? Warum überhaupt soziologische Aufklärung? Diese Fragen kann die Systemtheorie nicht zufriedenstellend beantworten. Ihr eigentliches Anliegen besteht darin, Theorien, die in ihrem Wertbezug auf traditionelle Aufklärungsideen Bezug nehmen, als »noise« zu verdrängen. Systemtheoretiker stellen sich als »abgeklärte Aufklärer« dar. Die Revision des oben geschilderten Verständnisses von Aufklärung besteht darin »abzuklären«, daß die moderne Welt noch immer der von ihr erzeugten Vorstellung anhängt, daß Rechte, Institutionen, Staaten entstehen könnten, die die Freiheit der Individuen auf den Ebenen von Organisation, System und Weltgesellschaft als gestaltungsrelevant integrieren. Luhmanns »Logik der Systeme« versucht, ein diesen Erwartungen gegenüber illusionsloses Modell zu konzipieren (Luhmann 1975: 9–20).

Die Erfahrungen, die Hegel während und nach der Französischen Revolution mit dem Umsturz und der Deregulierung einer überkommenen Ordnung und der sukzessiven Modernisierung der gesellschaftlichen Verhältnisse machte, erlaubten ihm, die Bedeutung der Aufklärung und der philosophischen Kritik zu historisieren. Die Ideen, die den Men-

schen als mündiges Wesen vorstellten, welches sich über den Gewinn von eigenen Einsichten und Erkenntnissen in der Welt zu orientieren vermag, waren für Hegel nicht mehr allein als Philosophenträume zu identifizieren, sondern sie gehörten bereits zum Programm von sozialen Bewegungen und Kreisen und von neugegründeten politischen, rechtlichen und sozialen Institutionen in der neuen Welt und im alten Europa. Daraus folgte für Hegel, daß sich die grundlegenden Ideen sowohl ideen- als auch kulturgeschichtlich (als Ausdrucksformen des objektiven Geistes) rekonstruieren lassen. Zugleich vermittelt das Verständnis der Geschichte der Ideen auch Einsichten in die kulturellen Traditionen und Deutungspotentiale, die Individuen zur Selbsterkenntnis veranlassen. Eine Klärung der Bedeutung der Aufklärungsideen setzt daher den theoretischen Bezug auf die substantiellen (soziologisch: institutionellen) Bedingungen realer Aufklärungsprozesse voraus, wie sie im Zuge der Französischen Revolution entstanden sind (Ritter 1969). In Hegels *Grundlinien der Philosophie des Rechts* ([1821], 1970) steht neben vielen anderen Gedanken die Einsicht im Vordergrund, daß die zentralen Begriffe der Aufklärung ihre praktische Bedeutung als Reflexionsformen einer modernen Institutionenordnung gewinnen, von deren Existenz sie in ihrem »Schicksal« abhängig sind.

Hegel verstand seine Philosophie daher auch nicht als innovativ, sondern vielmehr als Deutung seiner Zeit, die bereits durch die kulturellen Traditionen vorgeprägt wurde, deren Explikation zu einer Vertiefung des Verständnisses der Vergangenheit beiträgt. Seine zentrale Definition lautet: Selbstbewußtsein als Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit. Diese Definition geht über die Definition des Erkenntnis-, Erfahrungs- und Aufklärungsbegriffs bei Kant (insbesondere in der Schrift »Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?« von 1783) hinaus. Gefordert wird nicht nur ein »sapere aude«, ein Selbstdenken, wie Kant es formuliert hat, sondern daß das Selbst sich als solches erkennt und denkt. Mit anderen Worten: die Richtung des Aufklärens zielt darauf, sich als Selbstbewußtsein zu erkennen. Kant versteht das »Zeitalter der Aufklärung« als Zeitalter der Erforschung der erscheinenden Welt – als eine Evolution des (natur)wissenschaftlichen Wissens, welche weder durch den Staat noch durch die Religion gesteuert und kontrolliert werden soll, sondern allein durch die *Kritik der reinen Vernunft* (1787) als des »bestallten Richters« (Vorrede B XI), der die Aussagen der Zeugen prüft (»nötigt«) – ohne jedoch selbst geprüft zu werden. Für Hegel dagegen ist es das Denken bzw. das Bewußtsein, welches sich selbst prüft. Die reflexive Struktur der Philosophie ist daher als Explikation der Implikation von Bewußtsein, Sprache und Begriff ausgelegt. Formuliert wird, was latent jeder schon weiß und wissen muß. Hegels Philosophie richtet sich an die Bürger seiner Zeit, insofern sie (mit)denken und über sich nachdenken.

Das natürliche Bewußtsein (beispielsweise in der *Phänomenologie des Geistes*) bzw. das Alltagswissen wird in seiner Philosophie (vergleichbar mit der Methode des Sokrates) niemals aufgegeben oder verlassen, sondern zur Erkenntnis und Durchdringung seiner eigenen Verstellungen veranlaßt.

2.2. Formale, transzendente, dialektische und systemtheoretische Logik. Anmerkungen zu Kant, Hegel, Luhmann

Es wäre vermessen, an dieser Stelle mehr zu beanspruchen, als lediglich einige Hinweise zu dem angesprochenen Zusammenhang zu geben, der bei den genannten Autoren zwischen dem Aufklärungsbegriff und der »Logik des Systems« gezogen wird. Es ist ja bekannt, daß vor allem nach der durch Descartes eingeleiteten Katharsis des Denkens geistesgeschichtlich ein kategorialer Dualismus zwischen Denken und Sein aufgebrochen ist, in welchem zwar das Ego als selbstgewisser, unwiderlegbarer Fokus hervortrat; aber damit war man auch für eine lange Periode des Philosophierens gezwungen, das Logische, welches philosophisch als der Inhalt dessen bestimmt ist, was aus sich selbst als vernünftig einzusehen und zu verstehen ist, am Primat der Erkenntnis gegenüber dem Sein zu fixieren.

Der Logikbegriff der Transzendentalphilosophie

Die philosophische Frage, was als wahr anzuerkennen ist, wird demnach neuzeitlich als Frage nach dem Erkenntnisvermögen forciert. In seiner *Kritik der reinen Vernunft* geht es Kant um die Entwicklung einer kritischen Methode, an der sich alle an Erkenntnis und Erkenntnisfortschritt interessierten Menschen orientieren können, die Wahrheit von Irrtum unterscheiden wollen. Er äußert in der Vorrede die Klage, daß die Logik seit Aristoteles (gemeint ist die Schlußlehre) keinen Schritt vorwärts getan habe – eine Klage, die schon andere zuvor geäußert haben und die nach ihm (von Hegel) wiederholt wird. Dennoch hält Kant in demselben Passus fest, daß der Beitrag der formalen Logik zur Entfaltung einer Methode der Erkenntnisgewinnung auf einem sicheren Boden der Wissenschaft – einer Methode also, die die Philosophie befreit von der dogmatischen Metaphysik einerseits und dem bloßen »Herumtappen« (Vorrede B XV) andererseits – äußerst begrenzt ist, da sie lediglich die formalen Regeln des Denkens »ausführlich darlegt und strenge beweist« (Vorrede B IX). Als Propädeutik stelle sie den »Vorhof der Wissenschaften« (Vorrede B IX) dar, nicht jedoch die Wissenschaft selbst.

Die Aufgabe, die Kant sich daher zur Lösung vorlegt, könnte ungefähr so lauten: Unter welchen metaphysischen Bedingungen (a priori), die je-

dem Individuum als Orientierung dienen, sofern es ihm um Wahrheit und Objektivität geht, führt die Anwendung der formalen Logik seiner Zeit zu eindeutigen widerspruchsfreien Aussagen? Die Antwort darauf ist die Ausarbeitung der Transzendentalphilosophie. Die kopernikanische Wende, die Kant hier vollzieht, besteht in der Einsicht, daß die Vernunft nur »das einsieht, was sie selbst nach ihrem Entwurfe hervorbringt« (Vorrede B XIII). Eine frühe konstruktivistische Position also, die Kant hier skizziert, die aber gerade deshalb eine geltungstheoretische Argumentation unverzichtbar macht, da damit der Rekurs auf Seiendes ohne Klärung der Frage, was überhaupt als Erkenntnis angesehen werden kann, keinen Sinn mehr ergibt!

Wissenschaftliche Erkenntnisse, die dem Ideal der Eindeutigkeit und Widerspruchsfreiheit genügen, sind für Kant nur über Gegenstände der Erfahrung möglich, die durch die Kategorien des Verstandes und die Formen der Anschauung a priori »konstruiert« werden. Der lange zweite Teil der transzendentalen Elementarlehre mit der Überschrift »Die transzendente Logik« umfaßt daher als erste Abteilung »Die transzendente Analytik« mit der Darstellung des Leitfadens und der Deduktion der Verstandesbegriffe. Das Resultat ist: Nur wenn davon ausgegangen wird, daß die Instrumente des Denkens, die Kategorien des Verstandes, aus einem transzendentalen Ich entspringen, sind Erkenntnisse (Verstandeshandlungen) überhaupt als Erkenntnisse zu betrachten. Dieses Ich, welches selbstbezüglich über den Verstand die Welt der Erfahrung als seine eigene einheitliche und zusammenhängende Welt erfaßt (»apperzipiert«), wird von Kant als ein unbedingt vorauszusetzendes Prinzip eingeführt: »Unter dieser Annahme sind alle Aussagen über den Verstand, die Vernunft, über Raum und Zeit wie die Kategorien nicht als Aussagen über Seiendes zu begreifen, sondern als solche, die angeben, als was wir unter den Folgerichtigkeitsbedingungen der Logik seiner Zeit die eben Angeführten anzusehen haben, wenn wir nicht in Widersprüche geraten wollen« (Liebrucks 1976: 443).

Die selbstreferentielle Denkbewegung auf die von Kant genannten ideellen und prinzipiellen Voraussetzungen der Erkenntnis als Gegenstände der Erkenntnis, also als (scheinhaft) Seiendes, verwickelt sich in Widersprüche, die zwar unvermeidlich, aber nicht als Erkenntnisse zu betrachten sind, im Sinne einer Erweiterung unserer Einsichten über die erscheinende Welt. Die oberste Regel der formalen Logik, tertium non datur, die Vermeidung von Widerspruch, ist demnach auch für die Transzendentallogik der Klärung der Bedingung der Möglichkeit von Erkenntnis unzweifelhafter Ausgangspunkt. Es gehört zum Anliegen der Aufklärung Kants, darüber Auskunft zu geben, welches der Bereich der Erkenntnis ist, über den eindeutige Einsichten – objektiv – erlangt werden können, und diesen Bereich abzugrenzen von einer erfahrungstrans-

zendenten »Sphäre«, die wir zwar mitdenken müssen, die wir aber nur spekulativ erfassen. Die Erkenntnis, die auf diesem philosophischen Hintergrund begründet werden kann, ist die Erkenntnis der Welt der Objekte, die Natur, wie sie gesetzt unter die Regeln des Verstandes erscheint und im technisch-praktischen Weltumgang des Menschen beherrscht werden kann (Liebrucks 1966). Der Wirklichkeitsbezug von Ideen, der von Kant in der *Kritik der praktischen Vernunft* (1788) thematisiert wird, und die von Hegel aufgeworfene Frage nach der subjektiven und objektiven Herkunft der Ideen können nicht zum Thema einer Erkenntnistheorie werden, die festschreibt, daß wissenschaftliche Erkenntnis als Naturerkenntnis aufzufassen ist. »Kant spricht dort, wo er streng logisch vorgeht, gar nicht vom menschlichen Ich, sondern von dem Prinzip der Einheit der transzendentalen Apperzeption, unter dem alle wissenschaftliche Erfahrung stattfindet« (Liebrucks 1976: 444). In Hinblick auf die Bestimmung von Erkenntnis und Erkenntnisfortschritt, nicht in Hinblick auf Praxis fordert Kant daher auf, die alltagssprachliche Bedeutung der Verwendung der ersten Person Singular (Ich), mit der ein empirisches Ich sich selbst bezeichnet, umzudeuten in ein oberstes Prinzip, von dem wir keine Erfahrung haben, ob ihm etwas in der Welt entspricht (Ding an sich). In der *Kritik der reinen Vernunft* hat Kant die großen orientierungs- und legitimationsstiftenden Ideen der alteuropäischen christlichen Welt, Gott und Seele, in den Himmel der nominalistischen Ideen verbannt und damit die empirische Welt als durch »uns« objektivierte und als solche erkennbare Welt »emanzipiert« (Liebrucks 1976: 444). Diese Weltsicht geht einher mit der Emanzipation des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit, die Weltbilder der Tradition zu überwinden, und weist den Menschen auf die Deutungs- und Erkenntnismöglichkeiten hin, die ihm Fortschritte in der Beherrschung der Welt bringen, in welcher der Mensch des modernen Zeitalters als Erkenntnis-subjekt die Regeln des technisch-praktischen »Weltumgangs« (Liebrucks) und des Fortschritts beherrscht.

Kants großes Verdienst besteht darin, gezeigt zu haben, daß der Gegenstand der Erfahrung und das Subjekt der Erfahrung zwar einen gemeinsamen logischen, transzendentallogischen Ursprung haben, daß aber die Begriffe, die das Erfahrungsobjekt konstruieren, nicht geeignet sind, Selbstbewußtsein zu erfassen: »Bei Kant ist Selbstbewußtsein nicht Selbsterkenntnis« (Liebrucks 1976: 446). In der zweiten Abteilung des Kapitels über die transzendente Logik erörtert Kant die »transzendente Dialektik«. Hier findet sich die Behandlung der dialektischen Schlüsse der reinen Vernunft; hier finden sich die Paralogismen und die Antinomien. Kant geht hier den widersprüchlichen Schlüssen nach, die dadurch zustande kommen, daß Vernunftbegriffe auf Anschauungen angewandt werden: Obwohl Vernunftbegriffen keine Erfahrungsobjekte

entsprechen können, werden sie auf Objekte der Erfahrung (auf Seiendes) angewandt. Das Ich beispielsweise wird von Kant – wie bereits dargelegt – als eine Denkvoraussetzung begriffen, die keinen unmittelbaren empirischen Zusammenhang aufweist. Die Schlußfolgerung von der Idee eines Ichs auf die Existenz eines empirischen Ichs ist daher für Kant in jedem Fall ein Fehlschluß. Dialektik bedeutet für Kant demnach eine Form des Fehlschlusses, nämlich (Erfahrungs-)Erkenntnis von etwas zu behaupten, was nicht erkannt, sondern nur gedacht werden kann: die Wirklichkeit von Ideen bzw. von Geist. Diese Form von Fehlschluß ist jedoch unvermeidbar.

Die weitreichenden Implikationen für die daraus folgenden Grenzen und Möglichkeiten geistes- und sozialwissenschaftlicher Erkenntnis können an dieser Stelle nicht vertieft werden. Die formale Logik, insbesondere die Vorschrift *tertium non datur*, führt nur unter transzendenten Bedingungen, die dem Erkenntnissubjekt zugehören, zur Erkenntnis. Das Ideal der Eindeutigkeit bezieht sich auf die Beurteilung von Aussagen über natürliche Objekte (als Natur konstruierte Welt der Erscheinung). Diese Struktur der Erkenntnis bezeichnet Kant als Verstandeshandlung und macht damit den Herrschaftscharakter dieses Wissens deutlich. Für die Ausübung von Herrschaft ist Macht zwingend. Macht setzt voraus, daß das zu beherrschende Objekt so konstruiert wird, daß es sich »so und nicht anders« verhält. Dort, wo Freiheit im Spiel ist, kann ein solches Wissen nach Kant niemals erreicht und sollte auch nicht beansprucht werden.

Daraus könnte man für die Systemtheorie schließen, daß solange, als es um die Erkenntnis von objektiven Sachverhalten, Mechanismen, Funktionssetzungen geht, für deren Existenz Systeme als ursächlich angenommen werden, also Freiheit nicht präsupponiert wird, es keinen Bedarf geben kann, den entwickelten und zeitgemäß modifizierten Bereich der formalen zweiwertigen Logik zu verlassen. Allerdings liegt auch dann eine Vorstellung von Subjektivität zugrunde. Erst wenn es um die Erkenntnis symbolischer Existenzen geht, für deren Erfassen die Identität von Idee und Wirklichkeit, von Wesen und Erscheinung, von Subjekt und Objekt präsupponiert wird, wird die Grenze der Geltung der formalen Logik erreicht und das Reich der Dialektik betreten. Das gilt aber nur in Hinblick auf Identitäten, die sich selbst und ihre Welt über ihre Vorstellungen konstituieren und die daher auch als »an und für sich reflektierend« zu denken sind.

Dialektische Logik

Es ist Hegel, der – wie schon angedeutet – die Aufklärung, so wie sie Kant als Theorie der universellen Bedingungen der Möglichkeit und

Grenzen der Erkenntnis vorgelegt hat, »umbiegt« und die Bestimmungen und Begrenzungen als Setzungen der Subjektivität selbst »reflektiert«. Dadurch wird der von Kant dargelegte Zusammenhang von formaler und transzendentaler Logik in bezug auf die Erkenntnis empirischer Objekte keineswegs in Frage gestellt. Aber zusätzlich zur Frage nach dem Zusammenhang von transzendentaler Begründung der Erfahrungserkenntnismöglichkeit und der Erweiterung unserer Einsichten im Zuge des Fortschritts der Naturwissenschaften wird nun außerdem nach den konkreten »Gestaltungen« der Subjektivität gefragt und die Welt der Erscheinungen nach den sie prägenden Ideen, Begriffen und Vorstellungen analysiert. Hegel nennt diesen Zusammenhang »Geist«. Diesen Kollektivsingular können wir als Programmatik für eine »genetische Rekonstruktion von Sinnstrukturen« übersetzen. In der *Wissenschaft der Logik* geht es um die Systematik der grundlegenden begrifflichen Sinnstrukturen; die Darstellung der subjektiven und objektiven Formen der Manifestationen von Sinn ist vor allem Gegenstand der *Phänomenologie des Geistes* und der *Rechtsphilosophie*. Mit dieser Geistanalyse zielt Hegel über Kant hinaus, indem er zeigt, daß der Ort der Ideen nicht der bewegungslose Ideenhimmel des Nominalismus, sondern das Alltagswissen ist. Ich möchte einen Übersetzungsvorschlag der hegelischen Begriffslehre in eine zeitgenössische Terminologie formulieren: Innerhalb des Alltagswissens repräsentieren Begriffe eine Art generative Tiefengrammatik, die die »Oberflächen-Deutungen« der konkreten Alltagspraxis der Akteure produziert. Geht es um das Begreifen von symbolischen Identitäten, die reflexiv, d.h. durch Wissen von sich, ausgezeichnet sind, reicht die zweiwertige formale Logik nicht aus. Die Unterscheidung von Erfahrungsobjekt und transzendentalem Subjekt ist selbst schon eine Voraussetzung, der, so Hegel, die Setzung von Subjektivität zugrunde liegt. Diese Einsicht, die Hegel immer wieder modifiziert vorträgt, geht in der Tat über Kant hinaus. Die Logik, die Hegel als Wissenschaft konzipiert, fällt aber – so kann es durchaus gesehen werden – hinter Kant zurück und setzt demgegenüber wieder an einem eher sokratischen Verständnis von Logik an, denn es wird nun nicht nach einer artifiziellen kategorialen Begründung und Ableitung gesucht, sondern die »Logik« expliziert den Inhalt, der sich auf dem Weg der Selbstprüfung des Denkens als das »aus sich selbst Verständliche und Aussagefähige« ergibt. Die Analyse der Genese und der Systematik dieses Wissens, das zeigen die einführenden Kapitel der schon genannten Hauptwerke, *Phänomenologie des Geistes* und *Wissenschaft der Logik*, sind bei Hegel eben nicht als gesonderte Expertenveranstaltung angelegt, sondern als Selbstreflexion des zum Nachdenken veranlaßten Alltagswissens (ansetzend am Wissen des natürlichen Bewußtseins bzw. am Begriff des Seins).

Der Unterschied zu Kant soll noch einmal betont werden: Hier fordert der Aufklärer den noch Unmündigen nicht dazu auf, selbst zu denken, und verweist dann auf die Transzendentalphilosophie, die ihm die Mittel anzeigt, wie jeder logisch stichhaltig denken kann; vielmehr geht Hegel davon aus, daß jeder immer schon selbst denkt und daß das durch die Lektüre seiner Hauptwerke angeregte Prüfen der Denkvoraussetzungen zur Explikation der Logik des eigenen Denkens führt, was nichts anderes ist als das Selbst-Denken als Denken des Selbst (Ich). Hegel versteht Selbsterkenntnis als Selbstbewußtsein. Dazu können auch keine zusätzlichen mehrwertigen Logiken beitragen, die wiederum lediglich aus weiteren Denkvorschriften beständen, welche erneut zu »dekonstruieren« wären, sondern es geht um eine Bewegung der Reflexion, die durch ihr Zurückgehen auf sich selbst ihren Begriff bzw. ein Selbstverständnis von sich erzeugt. Dialektische Logik (zumindest wenn es um Hegel geht) bezieht sich also nicht auf sachliche, sondern auf reflexive (»geistige«) Prozesse, die durch Sinn (Begriffe, Ideen, Vorstellungen) in Gang kommen. Es gäbe viele Ansatzpunkte, Unterschiede zwischen Transzendentallogik und dialektischer Logik zu diskutieren. Ich möchte mich in Hinblick auf den Bezug zur Systemtheorie auf wenige Aspekte beschränken.

Der Begriff der Logik innerhalb der Systemtheorie

a) Identität und Nichtidentität

Ging es Kant einerseits darum, den Dogmatismus der Metaphysik zu überwinden, nämlich von Vernunftbegriffen auf Erfahrungstatsachen zu schließen, so formulierte er andererseits gegen den Empirismus eine nichtempirische Theorie der Erfahrungserkenntnis, deren Kriterium das Eindeutigkeitspostulat der formalen Logik ist. In seinem transzendentallogisch angelegten Modell führt das Vorhaben, nach der Genese der Ideen zu forschen, zu Widersprüchen, die keine vernünftigen Einsichten ergeben. Hegel, der jedoch gerade die Frage nach der Herkunft der Vernunftbegriffe und nach ihrem Zusammenhang stellte, schlägt den Weg (hinter Kant zurück) ein als methodische Selbstanalyse des Denkens. Er entwickelt eine Theorie, die zugleich reflexiv und metareflexiv angelegt ist, und überschreitet somit die von der formalen Logik geforderte Vorschrift »tertium non datur«. Wir können seine Methode auch als semantische Analyse bezeichnen, in der herausgearbeitet wird, daß die Aktivität bzw. die Gedankenbewegung, die die (positive) Bedeutung eines Grundbegriffs konstruiert, implizit dessen Entgegensetzung bildet. Zur Bestimmung der Bedeutungsidentität des Begriffs gehört demnach die Negation seiner Nicht-Identität. Ebenso setzt das Verständnis des Begriffs voraus, daß der Unterschied mitgedacht wird, der gerade durch

den Bedeutungsgehalt des Begriffs ausgeschlossen wird. Die »Dekonstruktion« der Unmittelbarkeit jeder Kategorie bringt die Konstruktion von semantischen Verweisungen und Vermittlungen zutage, deren Grundstruktur Hegel als Identität der Identität und der Nichtidentität analysiert. Hegel diskutiert die Probleme der Logik als Probleme der Dialektik der Begriffsbildung vor allem in seinem berühmten Diskurs über den »Anfang« der Kategorienentwicklung in der *Wissenschaft der Logik*. Dort heißt es: »Die Analyse des Anfangs gäbe somit den Begriff der Einheit des Seins und des Nichtseins – oder, in reflektierterer Form, der Einheit des Unterschieden- und des Nichtunterschiedenseins – oder der Identität der Identität und Nichtidentität« (Hegel 1969: 74).

Luhmanns erkenntnistheoretische Einlassungen, die sich durch seine Schriften ziehen, weisen auf manche Parallelen hin. So fordert er eine »Metaprotologik« (Luhmann 1988: 48), die die jeweils gewählte Begriffsbildung und Theoriereferenz (in diesem Artikel: die Geschlechterforschung) reflektiert. Blinde Flecken und latente Setzungen ließen sich, so Luhmann, auf diese Weise artikulieren. Identifizierungen und Bezeichnungen werden als Unterscheidungen aufgearbeitet (Wagner 1996). Es wird erkannt, daß die aufgrund einer bestimmten Begriffswahl erreichte Objektivierung Resultat der vermittels einer kognitiven Regel ausgeführten Konstruktion des Erkenntnisobjekts ist: »draw a distinction!« (Luhmann 1988: 48). In die Sprache der Dialektik übersetzt heißt das: Die Negation ist bestimmend für die Identität des Bedeutungsgehalts eines gegebenen Begriffs. Die Reflexion auf die gewählte Begriffsbildung und Theoriereferenz macht deutlich, daß schon eine vorgängige Reflexion »am Werke« ist. Luhmann formuliert daher konsequent, daß alles »Beginnen mit einem Schonbegonnenhaben« (Luhmann 1988: 48) beginnt. Jeder den Fortschritt der Forschung determinierende Begriff setzt bereits eine Unterscheidung voraus (Luhmann 1990). Wird somit die Identifizierung und Bezeichnung als Grenzsetzung und Unterscheidung reflektiert, also selbst als Operation und Reflexion, so kommt es nach Luhmann zu einem »re-entry« des asymmetrisch gesetzten »unmarked space«. Wer denkt hier nicht an die Ausführungen Hegels über den Anfang der Wissenschaft und an seine Abhandlung über die Dialektik der Grenze? Jeder Anfang setzt bereits ein »schon angefangen haben« voraus, und die Identität des gegebenen Begriffs (Innenseite) geht einher mit einer Differenz (Außenseite). Wird diese Begrenzung als Setzung erfaßt, bedeutet es, daß sie (gedanklich, nicht militärisch) bereits überschritten ist. Luhmann schreibt: »Der Anfang ist fatal« (Luhmann 1988: 48). Er nennt es ein Paradox.

Die Frage ist jedoch, in welcher Hinsicht handelt es sich hier um ein Paradox? Im Alltag der Forschung ist es normalerweise dem Forschenden bewußt, daß auch andere Theoriereferenzen gewählt werden können

als diejenigen, die im besonderen Fall die Konstruktion des Forschungsobjekts (Identifizieren, Unterscheiden, Bezeichnen etc.) ermöglichen. Die Wahl erfolgt im Idealfall aufgrund von rationaler Begründung und Argumentation unter Berücksichtigung des Standes der Forschung. Über die Bedeutung von »blinden Flecken« und schlichten Wertpräferenzen hat schon Weber in seinem Objektivitätsaufsatz geschrieben. Luhmann schlägt vor, Theorien als Beobachtungen eines Beobachters zu begreifen, dessen Möglichkeiten und Grenzen durch einen weiteren Beobachter expliziert werden. Daraus entwickelt sich kein Paradox, sondern lediglich die Frage: Wer beobachtet den Metabeobachter? Paradox bzw. antinomisch bzw. dialektisch wird das Problem jedoch nur dann, wenn der Forschende sich selbst denkt und weiterdenkt, d. h., wenn die zugrundgelegten Kategorien Bedingungen und zugleich Gegenstand der Erkenntnis werden. Wie Kant gezeigt hat, kann das auf der Grundlage der Regeln der formalen Logik nicht widerspruchsfrei funktionieren: Das Denken ist selbst die spontan bestimmende Kraft (das transzendente Ich), die das Objekt definiert und daher nicht selbst als Objekt gedacht werden kann.

b) Selbstbeziehung

Die Frage, die im Mittelpunkt der Überlegungen zur Grenze elaborierter Modelle einer zweiwertigen Logik steht, ist, ob die Begriffe Selbstorganisation und Selbstbeziehung auf der Basis der Systemtheorie mehr als nur einen spezifischen technischen Sinn haben oder an Subjektvorstellungen gebunden sind, die von der Systemtheorie kategorisch ausgeschlossen werden. Geht es um eine Objekttheorie, für die Subjektvorstellungen unreflektiert vorgegeben sind, oder geht es um die Selbstdeutung und -auslegung von Individuen (beispielsweise von Luhmann)? Ungeklärt ist vor allem der mit dieser Terminologie verknüpfte Empiriebegriff.

Die genuine Beziehung (Reflexion) des Selbstbewußtseins, die das Eindeutigkeitspostulat klassischer Begriffsverhältnisse überschreitet, bezeichnet Hegel als »sich im Anderen auf sich selbst beziehen« und damit als Grundstruktur reflexiver Prozesse. Hegel erfaßt Begriffsbestimmung als Selbstbestimmung auf diese dialektische Weise. Diese Grundstruktur ist damit nicht nur Gegenstand der Logik, sondern auch der historischen, der Kultur- und Institutionenanalyse. Blicken wir auf Luhmann: Wodurch wird »sein« autopoietisches System bestimmt? Ein System ist ein Modell, welches aus definierten Struktur- und Funktionsbeziehungen besteht. Kann mit diesem Modell die Bildung (wer es lieber so will: die Konstruktion) des Gedankens selbstbezüglich erfaßt werden? Die Spontaneität? Die Kreativität? Weder Spontaneität noch Kreativität gehören der Definition des Systembegriffs an. Also kann der Systembegriff als

solcher nicht zugleich das Objekt System eindeutig definieren und den Konstruktionsprozeß begreifen, der ihn hervorgebracht hat. Wenn der Systembegriff ein Modell repräsentiert, welche Gründe haben wir anzunehmen, daß diesem Begriff etwas in der Realität entspricht? Luhmann schreibt: Es gibt Systeme (Luhmann 1985: 30). Während für einzelne Systeme immerhin spezifische Codes als Referenz genannt werden, wird die Frage, ob sich die Gesellschaft als System rekonstruieren läßt, mehr oder weniger nach dogmatisch-metaphysischer Weise behandelt: Der Begriff enthält Wirklichkeit. Kant hatte diese Theorie, die für den Gottesbegriff in Anspruch genommen wurde, abgelehnt mit dem Argument, daß der auf diese Weise ausgesagten Wirklichkeit kein Erfahrungsgehalt entspricht. Eine Identität von Identität und Differenz macht formallogisch keinen Sinn. Hegel nimmt jedoch auf das Argument der Gottesbeweise (u. a. bei Descartes im Zusammenhang der Widerlegung der Skepsis), der Begriff sei nicht ohne Wirklichkeit zu denken, dialektischen Bezug. Der Begriff Selbstbewußtsein ist reflexiv, sein Objekt ist es selbst, wie Descartes gezeigt hat (ähnlich auch bei Mead), insofern es sich denkt: Identität der Identität und der Differenz. Der Mensch als Selbstbewußtsein besteht darin, daß er eine Vorstellung, eine Idee, von sich »an und für sich« hat (in dem Sinne: Ich soll Ich sein). Selbstdenken heißt daher, sich als Selbstbewußtsein zu erkennen. Demnach würde das Ich sich gründlich mißverstehen, wenn es sich als System identifiziert, und es würde die Funktionsweise von Systemen mißverstehen, wenn es diese als selbstreflexiv beschreibt.

Wenn, wie auch in Hinblick auf Einsichten der Sprachanalyse (beispielsweise Analysen der Verwendungsformen der ersten Person Singular), deutlich wird, die Vorstellung von einem Ich an die Existenz realer Personen gebunden ist, dann ist die Theorie des Selbstbewußtseins auch nicht lediglich eine philosophische Konstruktion, sondern steht im Zusammenhang mit Reflexionen, Definitionen und Unterscheidungen von empirischen Individuen, die deren Lebenspraxis strukturieren – ein Ansatz, der für die interpretative (hermeneutische) Soziologie zentral ist. Das auf technisch-technologische Zusammenhänge ausgetrocknete Begriffsgerüst der Systemtheorie mag vielleicht einen nominalistischen Modernismus konstruieren, die Lebenspraxis der Menschen erreicht die Theorie damit aber nicht.

2.3. Der performative Selbstwiderspruch der Systemtheorie

Paradoxien ergeben sich allererst, wenn nach dem wahren Wissen des Wissens gefragt wird. Unter dieser Perspektive wird jede begriffliche Identität und Differenz als Gegenteil deutlich. Eine solche Perspektive nimmt Luhmann aber an keiner Stelle ein (vor allem deshalb nicht, weil

in der Systemtheorie Wahrheit als Code und nicht als regulative Idee aufgefaßt wird). Auf der Grundlage einer Theorie, die die Welt in ihren Funktionen und Operationen zu erfassen sucht, weisen Paradoxien m. E. auf Inkonsistenzen der Theorie selbst hin. Luhmann bricht mit einer Tradition soziologischer und philosophischer Theoriebildung als Beitrag zur Selbstverständigung über die Grundlagen und Perspektiven der modernen Gesellschaft, die in der Aufklärung wurzelt und auf deren Hintergrund die Historizität der sozialen Substanz immer wieder herauszuschälen ist (Luhmann 1997). Die Systemtheorie verabschiedet ein solches Verständnis von gesellschaftlicher Modernisierung: Theorie als Teil des Systems Wissenschaft soll der Funktionsanforderung genügen, die System(binnen)kommunikation zu stabilisieren. Diese Binnenkommunikation läßt keine Anschlußbezüge zu anderen Systemen mehr zu. Aus dieser These leiten sich weitreichende Schlußfolgerungen ab, die ich provokativ in Abwandlung der skeptischen Position des Georgias von Leonthoi so formulieren möchte: 1. Es gibt nur das System; 2. Wir erkennen nur innerhalb des Systems; 3. Wir können uns nur innerhalb des Systems mitteilen. Diese Aussagen, in denen sich die Konsequenzen systemtheoretischen Theoretisierens widerspiegeln, unterliegen einem performativen Selbstwiderspruch, das heißt, der Sprecher widerlegt sich selbst. Diese Konsequenzen zeigen aber: Wird die Welt als System gedacht, können wir nicht mehr vernünftig über sie sprechen. In dem Fall kann aber auch die Theorie des Systems nicht vernünftig sein.

Resümee: Wohl in Anlehnung an Platon schreibt Hegel: »Das System der Logik ist das Reich der Schatten, die Welt der einfachen Wesenheiten, von aller sinnlichen Konkretion befreit« (Hegel 1969: 55). Die Diskussion logischer, das richtige Denken und damit die Deutung der Welt betreffender »Regeln« ist weder für Hegel noch für Kant (und schon gar nicht für Platon) eine technische Angelegenheit von und für Experten. Adressaten (Zuhörer, Leser und Kommunikanten) sind vielmehr die sich von Verstellung und Gängelung selbst befreienden Bürger.

3. Perspektiven für die gegenwärtige Soziologie

Mit soziologischen Theorien befassen sich vornehmlich Soziologen. Das hängt damit zusammen, daß sich die Soziologie innerhalb des Hochschul- und Universitätssystems zu einer eigenständigen, wenn auch nicht unumstrittenen Disziplin ausdifferenziert hat. Auf dem Hintergrund hochschulpolitischer Rahmensetzungen konnte sie sich durch selbstkontrollierte, mehr oder weniger diskursiv ermittelte Erwartungsprofile in Forschung und Lehre professionalisieren. Auf diese Weise setzten sich innerhalb der soziologischen Forschung wissenschaftstheoretische Un-

terscheidungen durch, die den Prozeß der Binnenstrukturierung von soziologischer Theorie- und Methodenbildung forcierten. Differenzierungs- und Spezialisierungsprozesse sorgten dafür, daß die Zuständigkeit für theoretische, methodologische, historische und empirische Fragestellungen weitgehend verschiedenen »Sektionen« zugewiesen wurde. Im Zuge dieser Entwicklung bildeten sich mannigfaltige Spielarten von Soziologien heraus, die den Forschungsgegenstand Gesellschaft auf recht eigenwillige Weise konzeptualisieren. Ein Resultat dieser Entwicklung ist, daß es unter den Soziologen kein einheitliches Selbstverständnis von Soziologie gibt. Auch die Frage nach den Adressaten der soziologischen Theoriebildung bleibt äußerst umstritten. Zwar läßt sich der Zusammenhang zwischen der Entwicklung soziologischer Theorien und der gesellschaftlichen Praxis im Sinne von diskursiver Öffentlichkeit nicht unmittelbar herstellen, aber ein Kontakt bleibt dennoch bestehen, der wiederum von spezifischen kulturellen, politischen, wissenschaftspolitischen Konstellationen abhängig ist. Eine Rolle spielt auch, daß Soziologie im Grunde genommen eine empirische Wissenschaft ist, die allerdings einen oftmals vordergründig nur schwer erkennbaren Bezug auf gesellschaftliche Prozesse aufweist. Mit einem gewissen, wenn auch schwankenden öffentlichen Interesse hat die Soziologie zu rechnen. Soziologie wird von unterschiedlichen Gruppen in besonderen gesellschaftlichen Situationen nachgefragt und ist Teil der Deutungs- und Wertberücksichtigungskompetenz moderner Gesellschaften. Das Spektrum der Praxisrelevanz des soziologischen Wissens läßt sich nicht klar und deutlich abgrenzen und umfaßt so unterschiedliche Beiträge wie die Genese neuer Sichtweisen und Problemdefinitionen, die Rationalisierung und Legitimierung von bereits initiierten Handlungsstrategien, die Ausarbeitung von Beratungswissen, die Amalgamierung des soziologischen Deutungspotentials mit anderen Wissensformationen, die Veralltäglichung innerhalb des Alltagswissens oder auch die Anregung zur Aufklärung oder zur Ausbildung sozialtechnologischer Kompetenzen.

Jedenfalls ist die Soziologie – vermittelt über komplexe Vorgänge der Theoriebildung wie Selektion, Identifizierung, Beschreibung, Strukturierung, schließlich Bewertung der gesellschaftlichen Phänomene – ein auslösender Bestandteil der Reflexivität gesellschaftlicher Prozesse und damit an deren Steuerung, sogar Erzeugung mitbeteiligt. Bedenkt man die komplexe Konstruktion des soziologischen Wissens innerhalb gesellschaftlicher Kontexte, so wird deutlich, daß methodologische Versuche einer Formalisierung soziologischer Theorien zum Zwecke exakter Definition und Geltungsprüfung wenig Sinn machen. Der Gewinn an Einsicht, die theoretische Begriffe auf dem Gebiet der Soziologie gewähren, steht nicht in Abhängigkeit zu ihrer exakten Definition und Operationalisierbarkeit. Dies alles vorausgesetzt, läßt sich der Beitrag, den eine be-

stimmte Theorie zur Deutung und Erklärung der gesellschaftlichen Prozesse leistet oder geleistet hat, nicht allein formalistisch bestimmen. Beispielsweise sind die »Klassiker« der Soziologie (wie Marx, Durkheim, Weber) auch und gerade deshalb noch von aktuellem Interesse, weil deren Theorien und Begriffe Beiträge zur Einordnung der gewaltigen industriellen Deregulierungs- und Transformationsprozesse und damit zum Selbstverständnis der modernen Gesellschaft geleistet haben, welche es ermöglichten, Entwicklungsszenarien zu erkennen. Die Beurteilung des formalen Aufbaus der Tiefenstruktur einer soziologischen Theorie kann deren »Klassikerstatus« nicht rechtfertigen.

Der historische Bezugsrahmen, der erst aus einer ex post-Perspektive hergestellt werden kann, ist daher hilfreich, um das Profil einer Theorie im Diskurs der Forschungsgemeinschaft auszumachen, aber auch, um ihren Stellenwert für die spezifische Genese des Selbstverständnisses der Gesellschaft zu durchschauen, nicht zuletzt deshalb, weil soziologische Theorien innerhalb des gesellschaftlichen Modernisierungsprozesses, wie eben schon bemerkt, sowohl neue Sichtweisen generieren als auch Rationalisierungsargumente für bereits im Vollzug sich befindende Handlungsorientierungen gestaltungsmächtiger kollektiver oder individueller Akteure zur Verfügung stellen. Die Betrachtung eines solchen umfassenden Bedeutungskontextes mag auch zum theoretischen Verständnis einer Theorie beitragen und behilflich sein bei der Klärung, welche Fragen die Theorie sich gestellt und welche Antworten sie gefunden hat. Die Systemtheorie und die mit ihr verbundenen Konzepte der Postmoderne, der Kommunikationstheorie, des radikalen Konstruktivismus, des Strukturfunktionalismus etc. sind bereits wissenschaftsgeschichtlich, kulturell und politisch-historisch gewordene Mentalitätsfiguren. Das heißt allerdings nicht, daß sie schon »aufgehoben« (im hegelschen Sinn: aufgenommen, verstanden und überwunden) sind. Die 80er Jahre gelten als die Hochzeit der Systemtheorie und der Postmoderne. Damals erreichte die Systemtheorie mit scheinbar gewagten Thesen und einer gewissen Mischung aus Originalität und empirischer Evidenz für einige gesellschaftliche Tendenzen eine erstaunliche Aufmerksamkeit in einigen »scientific communities«, in der politischen und feuilletonistischen Öffentlichkeit und natürlich in Talk-Shows. Für bestimmte Gruppen, an bestimmten sozialen Orten schien alles auf »das Beste« zu funktionieren, warum sollte man also nicht eine funktionalistische Gesellschaftstheorie entwickeln mit einem kommunikationstheoretischen Überbau? Dieser Überbau funktioniert dann nach dem wohlbekanntem Modus: Auf jeden Fall ist es gut, daß wir 'mal darüber gesprochen haben.

Eine ganze Generation von Studierenden (Assistenten und Professoren allerdings nicht minder) sahen sich einem riesigen Beschäftigungsprogramm der Einübung des systemtheoretischen Vokabulars ausgesetzt

(gehörte man freilich der entgegengesetzten Fraktion an, mußte man Sprechakttheorie pauken) und schlossen ihr Studium ab, ohne jemals ein einziges gesellschaftliches Problem auf nachvollziehbare Weise verständlich analysiert und dargestellt zu haben. Die 90er Jahre haben jedoch vielerorts Zweifel an dem Modell der funktional geordneten, systemisch geschlossenen Welt aufkommen lassen.

Die historischen Erfahrungen der Wiedervereinigung, die Bildung einer europäischen Gesellschaft, der Institutionenprozeß (und nicht Systembildungsprozeß) in den osteuropäischen Staaten, die sozioökonomischen Probleme der Arbeitslosigkeit, des technologischen Strukturwandels und der Globalisierung erfordern einen historisch gehaltvolleren und empirisch differenzierteren Blick auf die gesellschaftlichen Prozesse, als ihn die Systemtheorie ermöglicht. Vor allem aber sind die politischen Maßnahmen und Reformen, die zur Lösung der geschilderten Problemlagen beitragen sollen, nicht auf der analytischen Basis eines systemtheoretischen Modells funktionaler Differenzierung zu bewältigen, in der der Begriff Staat lediglich auf Funktionsbezüge innerhalb eines sich selbstorganisierenden Systems Politik anzuwenden ist. In Anbetracht der unerhörten politischen Anstrengungen, die derzeit auf der Ebene der westlichen Nationalstaaten, der europäischen Gemeinschaft und der Weltgemeinschaft erbracht werden, ist die Deutung des Politischen, wie sie Luhmann vornimmt, geradezu verhängnisvoll bedenkenlos. Ein eklatanter Bruch findet hier mit der für die Ausbildung einer modernen rechtsstaatlichen Institutionenordnung so prägenden Tradition der Aufklärung statt, in der es darum ging, das Modell eines Staates zu entwerfen, in dem Machtausübung und -begrenzung an eine über die historischen Einrichtungen hinausweisende Rationalität der allgemeinen Willensbildung und der Humanität gebunden wird, keinesfalls aber zu einem System naturalisierter Funktionsmechanismen verkümmert.

Meine These ist, daß angesichts der genannten historischen Probleme, die moderne Gesellschaften zu lösen haben, die Verknüpfung des systemtheoretischen Programms der Gesellschaftsanalyse mit normativen gesellschaftspolitischen Implikationen klar und deutlich zutage tritt: Die Deutung des Politischen zu einem selbstreferentiellen Funktionssystem reduziert die Möglichkeit politischer Willensbildung und Gestaltung weitgehend auf einen bloßen Kontingenzfaktor politischer Einrichtungen. Der Zusammenhang von Theoriebildung und Genese rationaler Kriterien der Politikevaluation wird damit suspendiert. Damit wird ebenfalls für die soziologische Analyse die sich im Zuge der Entwicklung moderner Gesellschaften (in Deutschland vor allem nach dem Zweiten Weltkrieg) entfaltete substantielle Rationalität der politischen Institutionen ausgeblendet und auf der theoretischen Ebene völlig ausgedünnt und zu einem sklerotischen Gerüst ausgetrocknet. Die Soziologie leistet dann

selbst einen Beitrag, Kategorien, die vormalig zur Aufklärung und zur Thematisierung dieser substantiellen Rationalität entwickelt worden sind, diskursiv zu entwerfen und die Entwicklung konzeptioneller Politik auf deren Grundlage zu delegitimieren. Sprachlosigkeit einerseits und Kommunikationswut andererseits lösen im technisch zugeschnittenen Modell eines Systems von Funktion und Kontingenz die alteuropäische Erfindung des Politischen ab.

Literatur

- Bender, C., 1993: Selbstorganisation in Systemtheorie und Konstruktivismus, S. 263–281 in: G. Rusch (Hg.), Konstruktivismus und Sozialtheorie. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Bender, C., 1998: Macht – eine von Habermas und Luhmann vergessene Theorie. Österreichische Zeitschrift für Soziologie 23: 3–19.
- Habermas, J., 1988: Der philosophische Diskurs der Moderne. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hegel, G. W. F., 1969: Wissenschaft der Logik I. Werke in zwanzig Bänden, Bd. 5. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hegel, G. W. F., 1970: Grundlinien der Philosophie des Rechts. Werke in zwanzig Bänden, Bd. 7. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Kant, I., (1783) 1974: Was ist Aufklärung? Stuttgart: Reclam.
- Kant, I., (1787) 1956: Kritik der reinen Vernunft. Hamburg: Meiner.
- Kant, I., (1788) 1974: Kritik der praktischen Vernunft. Hamburg: Meiner.
- Koselleck, R., 1989: Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Liebrucks, B., 1966: Sprache und Bewußtsein, Bd. 3: Wege zum Bewußtsein: Sprache und Dialektik in den von Kant und Marx versagten, von Hegel eröffneten Räumen. Frankfurt am Main: Akademische Verlagsgesellschaft.
- Liebrucks, B., 1976: Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis bei Kant. Kant-Studien 67: 442–465.
- Luhmann, N., 1974: Soziologische Aufklärung, Bd. 1: Aufsätze zur Theorie sozialer Systeme. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Luhmann, N., 1975: Soziologische Aufklärung, Bd. 2: Aufsätze zur Theorie der Gesellschaft. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Luhmann, N., 1985: Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Luhmann, N., 1988: Frauen, Männer und George Spencer Brown. Zeitschrift für Soziologie 17: 47–71.
- Luhmann, N., 1990: Die Wissenschaft der Gesellschaft. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

- Luhmann, N., 1997: Die Gesellschaft der Gesellschaft. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Ritter, J., 1969: Metaphysik und Politik. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Spencer Brown, G., 1972: Laws of form. London: Allen and Unwin.
- Strombach, W., 1970: Die Gesetze unseres Denkens. Eine Einführung in die Logik. München: Beck.
- Wagner, G., 1994: Am Ende der systemtheoretischen Soziologie. Niklas Luhmann und die Dialektik. Zeitschrift für Soziologie 23: 275–291.
- Wagner, G., 1996: Differenzierung als absoluter Begriff? Zur Revision einer soziologischen Kategorie. Zeitschrift für Soziologie 25: 89–105.