

"So etwas zu rezipieren ist nicht die Aufgabe einer Generation, sondern mehrerer Jahrhunderte"

von André Kieserling, Martin Bauer, Martin Weißmann

André Kieserling im Gespräch mit Martin Bauer und Martin Weißmann

Welche zentralen Unterschiede bestehen zwischen der jetzt erschienenen „Systemtheorie der Gesellschaft“, die Niklas Luhmann Mitte der 1970er Jahre konzipiert hat, und der 1997 veröffentlichten „Gesellschaft der Gesellschaft“?

Es gibt natürlich viele Übereinstimmungen zwischen den Büchern. So ist die Gliederung des späten Buches bereits in dem frühen präsent. Schon hier gibt es drei Hauptkapitel über „Kommunikation“, „Differenzierung“ und „Evolution“, ergänzt um ein Einleitungskapitel, das den Begriff des sozialen Systems vorstellt, und um ein Schlusskapitel mit Beiträgen zur Wissenssoziologie. Auch Teile der inhaltlichen Festlegung jener drei Grundbegriffe haben sich seit den 70er-Jahren nicht mehr geändert. Das gilt etwa für die Betonung der Unterscheidung von Information und Mitteilung im Kommunikationsbegriff oder für die Betonung der Unterscheidung von Variation und Selektion im Evolutionsbegriff. Der Systembegriff wird in dem frühen Buch noch im Zusammenhang mit Komplexitätsproblemen und schon im Zusammenhang mit Selbstreferenzproblemen entwickelt.

Deutliche Unterschiede liegen in den Autoren, mit denen Luhmann diskutiert. Das sind in dem früheren Buch noch nicht Maturana, Varela oder George Spencer Brown, sondern eher Hegel und manchmal auch Marx. Entsprechend fehlen die erst später entwickelten Leitdifferenzen von Unterscheidung und Bezeichnung, von Operation und Beobachtung, von Selbstreferenz und Fremdreferenz. Neben diesen Unterschieden in der begrifflichen Instrumentierung der Theorie ist es aber vor allem der sachthematische Reichtum des Buches, der auffällt.

An welchen Themen fällt diese Reichhaltigkeit auf?

Ein starker inhaltlicher Akzent liegt auf der Unterscheidung der verschiedenen Systemtypen. Die Gesellschaft ist für Luhmann ja nur ein Sozialsystem neben oder über anderen, ausgezeichnet durch das Merkmal, umfassend zu sein. Entsprechend ist die Gesellschaftstheorie nur ein Anwendungsfall der noch stärker abstrahierten Theorie sozialer Systeme schlechthin. In dieser Theorie sind neben der Gesellschaft und ihren Teilsystemen noch zwei andere Systemtypen vorgesehen: nämlich Interaktionen, gebildet auf der Grundlage gemeinsamer Anwesenheit, und Organisationen, gebildet auf der Grundlage mobiler Mitgliedschaft. Über den Sinn dieser Dreierunterscheidung gab es bis dahin nur einen kleinen Aufsatz. Im jüngsten Buch ist ihr die eine Hälfte des umfangreichen einleitenden Kapitels gewidmet. Dabei gewinnt zum einen die These der zunehmenden Differenzierung dieser drei Systemtypen an Kontur, und mit dieser Differenzierungsthese wird dann auch an vielen späteren Stellen des Buches gearbeitet. Zum anderen wird deutlich, dass die Dreierunterscheidung dazu bestimmt ist, das oft kritisierte Bild eines starren Nebeneinanders der verschiedenen Makrosysteme zu korrigieren. Speziell der Interaktionsbegriff eignet sich, um Kontakte zwischen solchen Makrosystemen zu analysieren. Luhmann behandelt zum Beispiel Interaktionen, an denen sich Mitglieder verschiedener sozialer Schichten beteiligen, oder Interaktionen zwischen den Repräsentanten unterschiedlicher Funktionssysteme. Zu diesen querstehenden Sozialsystemen gibt es, verteilt über das Buch, zahlreiche gute Beobachtungen, vor allem im Zusammenhang mit Schichtung.

Dann hieße Reichhaltigkeit, dass wir es mit einer Theorie zu tun haben, die eine erstaunliche empirische Tiefenschärfe zeigt, wenn man, der Ebenenunterscheidung folgend, etwa fragt, welche Rolle Schichtung für unterschiedliche Interaktionen spielt.

Das Buch enthält interessante Thesen über die Funktion und den Funktionsverlust von Schichtungsstrukturen. Anders als im Strukturfunktionalismus geht es dabei nicht um die Anreizfunktion des hohen Sozialstatus, sondern um das Kommunikationsnetz unter seinen jeweiligen Trägern. Luhmann nimmt an, dass es auch in vormodernen Gesellschaften schon deutliche Spuren von funktionaler Differenzierung gab, vor allem im Sinne einer Rollendifferenzierung. Es gab Rollen mit religiösem und Rollen mit politischem Schwerpunkt. Die Oberschicht dieser Gesellschaften bestand nun aber, anders als in der Drei-Stände-Lehre dargestellt, nicht aus gleichartigen, sondern aus verschiedenartigen Spezialisten. Adel und Klerus gehörten ihr gleichermaßen an. Die Mitglieder der verschiedenen Funktionsebenen waren folglich auf der Interaktionsebene eng miteinander verbunden und wurden so aneinander auf das gute Recht auch der jeweils anderen Funktionen aufmerksam. In diesem Sinne hatte das Kontaktnetz der Upper Class eine Funktion für die Integration einer in Ansätzen schon nach Funktionen differenzierten Gesellschaft. Doch hat die Oberschicht diese Funktion nach Luhmann unterdessen verloren, und zwar an große Organisationen. Der Zugang zu dem, was er interfunktionale Kommunikation nennt, ist nun an Funktionärskarrieren in Organisationen gebunden. Er kann also in dieser Form von der Schichtherkunft und sogar vom aktuellen Schichtstatus der Karrieristen

abgelöst werden. Die Teilnehmer an solchen Kommunikationen verdanken ihre Gleichheit ihrem formalen Rang und müssen daher nicht bereit sein, einander zum Tee einzuladen. Die interfunktionale Kommunikation wird folglich aus Schichtzusammenhängen herausgezogen und in Organisationszusammenhängen rekonstruiert – mit dem Ergebnis, dass die Schichtung auch diese Funktion verliert und umso leichter kritisiert werden kann.

In Bezug auf Schichtung fällt an der „Systemtheorie der Gesellschaft“ auf, dass Luhmann im Gegensatz zu späteren Publikationen darauf verzichtet, stratifikatorisch differenzierte Gesellschaften als eigenständigen Gesellschaftstyp von segmentär und funktional differenzierten Gesellschaften abzugrenzen. Welche Gründe und welche Folgen hat dieser Verzicht für Luhmanns Bestimmung des Verhältnisses zwischen funktionaler Differenzierung und Schichtung?

Der frühe Luhmann hatte in der Tat versucht, mit nur zwei Differenzierungsformen auszukommen, der segmentären und der funktional differenzierenden. Das hat zur Folge, dass vorneuzeitliche Hochkulturen nur als Übergang aus der einen in die andere Form dargestellt werden können und nicht auch als eigener Gesellschaftstyp mit einer eigenen Differenzierungsform. Von den letzten Versionen der Gesellschaftstheorie aus gesehen, wird man hier vor allem die Differenzierung in Zentrum und Peripherie vermissen. Schichtungsstrukturen werden dagegen auch in diesem frühen Buch ausführlich behandelt, wenn auch, wie schon gesagt, vor allem mit Blick auf die Integrationsprobleme, die sich jene Übergangsgesellschaften durch ihr Experimentieren mit funktionaler Differenzierung eingehandelt haben. Die vielen Aufschlüsse, die man dem frühen Buch über Schichtung entnehmen kann, beruhen also nicht darauf, dass der Schichtungs-begriff besonders hochrangig eingeführt würde.

Haben Sie eine Vermutung, warum Luhmann sich Mitte der 1970er-Jahre so intensiv mit Schichtung beschäftigt hat?

Für ein gesellschaftstheoretisches Interesse an Schichtung braucht man keinen besonderen Anlass. Natürlich gab es damals den Versuch, die Klassentheorie von Marx zu aktualisieren, aber solche Anstrengungen haben Luhmann offenkundig nicht sonderlich beeindruckt.

Hat seine Art der Problemsensibilität vielleicht damit zu tun, dass sich Luhmann bereits Mitte der 1970er-Jahre für Weltgesellschaft interessiert?

Das Thema Weltgesellschaft wird in diesem Buch in der Tat sehr breit behandelt. Allerdings ist es doch so, dass man auf die aus anderen Publikationen schon vertrauten Figuren stößt, ausgenommen einige Passagen, die sich auf den Übergang zur Weltgesellschaft beziehen, und ausgenommen auch den

transzendentaltheoretischen Hintergrund des Welt- und Weltgesellschaftsbegriffs.

Der Eindruck bei der Lektüre ist doch, dass die Einheit der Weltgesellschaft, so wie Luhmann sie thematisiert, besonders nachdrücklich zum Gegenstand wird, weil er die Funktion von Gesellschaft mit Husserl ganz akzentuiert als die bestimmt, Welt überhaupt erst zu konstituieren. Es ist die Gesellschaft, die basale Sinnstrukturen implementiert, wie sie für Kommunikation unabdingbar sind. Man kann fasziniert mitverfolgen, wie Luhmann seine Einsätze in der ständigen Auseinandersetzung mit Husserl und einer immer radikaler formulierten Kritik an der Tradition der Transzendentalphilosophie entfaltet.

Es ist eine der großen Überraschungen in den noch unpublizierten Teilen des Nachlasses, dass der überragende Autor für den frühen Luhmann offenbar Edmund Husserl war. An ihm hat Luhmann die erste Generation seiner Begriffe geschult, und seine ersten Überlegungen zu einer allgemeinen Sozialtheorie hat er bezeichnenderweise unter dem Titel „Studien zur phänomenologischen Soziologie“ angestellt. Dort unternimmt er den Versuch, zwei Traditionen zu verbinden: einerseits die Transzendentaltheorie, die bei Husserl auf die intersubjektive Konstitution von Welt und Sinn gestoßen war, ohne das Problem der Intersubjektivität auf ego-logischen Grundlagen lösen zu können, und andererseits den soziologischen Funktionalismus, dem bisher keine gute Antwort auf die Frage nach der Funktion der Gesellschaft eingefallen war. Luhmanns Vorschlag lautet, die Funktion der Gesellschaft an ungefähr der Stelle zu suchen, an der vorher das transzendente Subjekt saß. Die Gesellschaft ist demnach dasjenige innerweltliche Sozialsystem, das Welt für sich selbst und für andere Sinnsysteme überhaupt erst bestimmbar macht. An die Stelle der Transzendentaltheorie müsste dann ein empirisches Forschungsprogramm treten, das sich für Korrelationen zwischen Gesellschaftsstrukturen und Weltstrukturen interessiert. Im Unterschied zur klassischen Wissenssoziologie geht es Luhmanns Konzeption gemäß also nicht nur um bestimmte Ideen oder Begriffe, sondern um das Verhältnis von Identität und Horizont, von Bestimmtheit und Unbestimmtheit im Erleben von Sinn. Das Buch ist der Versuch, dieses ehrgeizige Programm zu realisieren. Ich bin gespannt, wie andere Soziologen, die sich auf dem Umweg über Alfred Schütz auf Husserl beziehen, auf Luhmanns Herausforderung reagieren.

Gibt es noch andere Autoren, mit denen Luhmann sich Mitte der 1970er Jahre derart intensiv auseinandersetzt, soweit es ihm um eine Grundlegung seiner Theorie der Gesellschaft geht?

So wie Husserl und teilweise auch Heidegger in den früheren Texten, vor allem in den früheren Teilen des Zettelkastens eine große Rolle spielen, so stechen an diesem Buch eher die Referenzen auf Hegel und teilweise auf Marx ins Auge. Diese vier Autoren haben eine wichtige Gemeinsamkeit darin, dass es sich in jedem Falle um eine Alternative zur Erkenntnistheorie und damit auch zur Unterscheidung von

Nominalismus und Realismus handelt. Anders als es viele Soziologen - und unter ihnen auch Parsons - sehen würden, muss man angesichts ihrer Theoriearchitekturen nicht wählen zwischen einer analytischen Theorie und dem realen System. Anstelle dessen ist vielmehr davon auszugehen, dass sich alle Ordnung, nicht nur die der Erkenntnis, durch Abstraktionen konstituiert. Sinngebrauch zwingt in jedem Moment zum Absehen von fast allem, was horizonthaft angezeigt ist. Luhmann liest Husserl so: Dieser habe nachgewiesen, dass schon in der Identität des konkreten Dinges, etwa des Raumdinges, Abstraktionsleistungen stecken - oder Generalisierungsleistungen, wenn man der späteren Terminologie folgt. Ding und Begriff, Individuum und Idee sind also nicht gänzlich verschieden. Die begrifflichen Abstraktionen der Wissenschaft sind nicht etwas ganz anderes als die Gegenstände der Wissenschaften, sondern nur ein Fall von Systembildung neben anderen, der nicht mehr besonders hervorgehoben werden muss.

Die Unterscheidung zwischen Nominalismus und Realismus ist also eigentlich überholt. In der Soziologie kann man sich für diese Einsicht übrigens auch auf Marx und Adorno berufen, die beide mit einem Konzept für Realabstraktionen gearbeitet haben, wenn auch nur in einer sehr engen Version, die eigentlich nur Abstraktionen des Warentausches vor Augen hatte. Eine deutlich größere Tragweite bekommt dasselbe Motiv dann bei Simmel, der ja ebenfalls davon ausging, dass die Gesellschaft ihre Einheit nicht erst durch begriffliche Synthese im Kopfe des Forschers empfängt, sondern als Synthese ihrer selbst existiert: Nach Simmel ist der andere Mensch für seine Mitmenschen genauso unzugänglich wie das Ding an sich für die Erkenntnis, wenn man sie mit Kant beschreibt, und das, was für andere zugänglich wird, also die Person, ist bereits eine Abstraktionsleistung, die im Vergleich mit dem, was psychisch jeweils als Selbsterfahrung vorliegt, zugleich reicher und ärmer ausfällt.

Ist Luhmanns Bezugnahme auf Hegel und Marx auf diese gewissermaßen erkenntnis- bzw. wissenschaftstheoretische Pointe begrenzt, oder sehen Sie darüber hinaus auch gesellschaftstheoretische Bezüge und Übereinstimmungen?

Als Gesellschaftstheoretiker gehören Hegel und Marx in eine Phase der Entwicklung des Gesellschaftsbegriffs, in der dieser sich vom antiken zum modernen Verständnis wandelt. Er durchläuft zunächst eine Bedeutungsverschiebung aus dem Politischen ins Wirtschaftliche und verändert damit dann auch die Semantik des Bürgerlichen in gleicher Richtung. Dieser Vorgang ist bei Hegel im Gesellschaftsbegriff schon registriert, während er im Staatsbegriff noch blockiert wird. Bei Marx ist diese Blockade gefallen. Beide Philosophen sind in ihrer Sensibilität für die Veränderungen, die sich aus der Ausdifferenzierung des Wirtschaftssystems ergeben, voll auf der Höhe der eigenen Gegenwart. Deswegen ist Hegels Rechtsphilosophie der erste Text, den man ernsthaft als Theorie der modernen Gesellschaft lesen kann.

Bei Luhmann wird das anders gesehen. Für ihn ist die ausdifferenzierte Wirtschaft nur ein Funktionssystem neben anderen. Folglich lässt sich der politikbezogene Gesellschaftsbegriff der Antike nicht einfach durch einen wirtschaftsbezogenen Gesellschaftsbegriff ersetzen. Vielmehr ist die Zeit, in der man die Gesellschaft durch einzelne ihrer Funktionen kennzeichnen konnte, mit dem Übergang zu funktionaler Differenzierung vorbei. Seither kann die Gesellschaft nur noch durch ihre Differenzierungsform gekennzeichnet werden und nicht durch Einzelfunktionen. Und von diesem Standort aus gesehen sind Hegel und Marx schon aufgrund des Typus ihrer Gesellschaftstheorien überholt.

Im Schlusskapitel des Buches interpretiert Luhmann diesen Sinneswandel des Gesellschaftsbegriffs übrigens sehr sorgfältig, und zwar nicht nur als ein Großereignis der Ideengeschichte, sondern als ein Phänomen in der Reflexionsgeschichte des Gesellschaftssystems. Wir haben es hier mit einem der ersten Beiträge zu jener Art von Wissenssoziologie zu tun, die er später in einer Reihe von Büchern über Gesellschaftsstruktur und Semantik fortsetzen wird. Die Philosophie ist danach als eine Selbstthematization der Gesellschaft aufzufassen und damit als etwas, wozu sich Soziologen äußern müssen, jedenfalls wenn sie die Absicht haben, die Gesellschaft einigermaßen vollständig zu beschreiben. Das setzt natürlich Philosophiekenntnisse voraus.

Worin die Reichhaltigkeit des Buches besteht, sollte jetzt deutlicher geworden sein. Wie würden Sie nun das Verhältnis der in der „Systemtheorie der Gesellschaft“ präsentierten Begriffe und Thesen zu späteren Arbeiten Luhmanns charakterisieren?

Elena Esposito hat auf einer Tagung im Dezember 2017 in Lüneburg zu Recht darauf aufmerksam gemacht, dass Luhmann die einmal benutzten Begriffe eigentlich niemals ganz aus dem Verkehr zieht. Eher ist es so, dass Begriffe am Anfang inflationär und am Ende deflationär gebraucht werden. Am Anfang ist Komplexität der Zauberschlüssel zu allen Toren, an denen andere sich vergeblich abmühen, am Ende wird der Begriff dagegen nur noch gebraucht, um den systemtheoretischen Rationalitätsbegriff zu erläutern. Es gibt also keine deutliche Diskontinuität, sondern nur eine allmähliche Umverteilung von Erfolgserlebnissen und Problemlasten. Das gilt übrigens auch für den soziologischen Thesenbestand der Theorie, der sich seit Mitte der 70er-Jahre nicht mehr nennenswert geändert hat, allen begrifflichen Neuerungen zum Trotz.

Wenn Luhmann immer wieder ganze Pakete von neuen Begriffen entwickelt, kann man darin einen sehr eigenwilligen Versuch der Verifikation seiner inhaltlichen Aussagen sehen, und zwar im Sinne einer Verifikation durch unabhängige Mehrfachentdeckung. Das war ja bereits im Verhältnis von Luhmann und Parsons so. Die beiden Theorien sind logisch voneinander unabhängig, die Ansätze divergieren deutlich, aber in der Betonung von funktionaler Differenzierung stimmen sie überein. Luhmann hat die Logik der Mehrfachentdeckung dann auch

mit Bezug auf sich selbst praktiziert: Würde man in der Theorie der Gesellschaft zu ähnlichen Auffassungen kommen, wenn man begrifflich ganz anders beginnt? Wenn ja, liegt darin eine Art von Bestätigung. Insofern sehe ich die Werkgeschichte nicht als Fortschrittsgeschichte. So hat Luhmann sie nur stilisiert, um zögernden Lesern einen Seiteneinstieg in die späten Texte zu erleichtern: Ihr müsst eigentlich nur „Soziale Systeme“ lesen, alles andere ist Nullserie der Produktion. Ich hatte immer meine Schwierigkeiten, und habe sie auch heute noch, die Werkentwicklung als Fortschritt zu sehen oder, umgekehrt, zu sagen, die frühen Sachen sind generell die besseren. Mein Eindruck ist eher, dass es sich um verschiedenartige, aber gleichwertige Unternehmungen handelt. Insofern glaube ich auch nicht, dass das Buch in den 70ern ungedruckt blieb, weil Luhmann es misslungen fand - und sollte er doch so gedacht haben, dann hätte er sich einfach getäuscht.

Sie haben einmal die Bemerkung gemacht, Gesellschaftstheorie sei stets der Lackmustest für eine systemtheoretisch inspirierte Soziologie. Also bietet das 1975er Buch den ersten synthetischen Großversuch: Kann ich - so die Aufgabe, vor die sich Luhmann stellt - mit den systemtheoretischen Ressourcen, über die ich inzwischen verfüge, zeigen, dass damit eine Gesellschaftstheorie artikuliert werden kann? Und eben diese Aufgabe hat er dann in der Tat erledigt. Führt man diesen Befund eng mit den Überlegungen, die Sie zuletzt geäußert haben, entsteht doch der Eindruck, Luhmann habe für sich selbst durchgeführt, was er als eine Herausforderung seiner eigenen theoretischen Möglichkeiten wahrgenommen hatte. Er hat seine Anstrengungen bis an einen Punkt gebracht, von dem wir im Rückblick sagen können, es handle sich um einen Moment wirklicher Formfindung. Insofern war die Phase der Theoriebildung tatsächlich abgeschlossen. In der Arbeit am innertheoretischen Selbstversuch hatte er wieder eine Position gewonnen, die neue Variationen zulässt, wenn nicht erzwingt.

Luhmann spricht in der Einleitung zu einem Band der soziologischen Aufklärung davon, er sähe sich einem Überangebot an Abstraktionsmöglichkeiten gegenüber. Ich glaube, das ist für seine Einstellung ganz typisch. Er hat nicht einfach eine Idee von unbestimmter Kontingenz gehabt, an der er festhalten musste, weil er ihre Funktion nicht kannte und sie daher auch nicht ersetzen konnte. Er war vielmehr, ganz im Gegenteil, stolz darauf, dass man jeden Punkt seiner Theorie mobilisieren kann, wenn man währenddessen nur an anderen festhält. Das heißt, jede Theoriestelle könnte umbesetzt werden, und alles, was man jeweils lesen kann, ist ausgewählte Besetzung, ausgewählte Lösung eines theoretischen Problems im Bewusstsein anderer Möglichkeiten. Ich glaube, Luhmann hat sich vorgestellt, dass die Theorie gut gebaut ist, wenn sie ihre eigenen Variationen regeln kann. Das setzt natürlich voraus, dass die Theorie nicht ein bestimmtes Fundament hat, mit dem sie steht und fällt.

Wenn stimmt, was Sie sagen, müsste man sich doch Sorgen um die weitere

Rezeption machen, weil eine Situation entstanden ist, die etwas polemisch akzentuiert, so zu beschreiben wäre: Es gibt diese unterschiedlichen Theorieversionen, die alle gewissermaßen gleich nah zu Gott sind. Im Grunde müssen sie allesamt detailliert zur Kenntnis genommen werden, soll Luhmanns Unterfangen in der gebotenen Tiefenschärfe und Feinkörnigkeit verstanden werden. Die Rezeption, die sich daraus ergibt, wäre folglich eine, die sich dann im Wesentlichen mit den Variationspotenzialen der Theorie beschäftigt.

Ich habe jedenfalls nie verstanden, was das Wort von der Luhmann-Orthodoxie eigentlich meinen könnte. Treue zu diesem Autor müsste doch auch Treue zu seiner Experimentierfreude der eigenen Theorie gegenüber einschließen. Und außerdem müsste sie sich auch in dem Sinne bewähren, dass dabei etwas soziologisch Nahrhaftes herauskommt und nicht einfach nur eine Exegese von Texten.

Vielleicht muss man in diesem Zusammenhang an eine sehr deutsche Besonderheit erinnern, die sich in der Generation von Luhmann auch noch bei Habermas gezeigt hat und für die es in den jüngeren Generationen keine überzeugenden Beispiele mehr gibt, nämlich daran, dass die soziologische Theorie von Leuten gemacht wird, die sich ihren Theoriebegriff an der philosophischen Überlieferung gebildet haben und nicht an den im engeren Sinne soziologischen Theorieversuchen. Der Hintergrund ist, dass die Soziologie lange nicht als Hauptfach studiert werden konnte, so dass selbst die professionellen Soziologen einen breiteren fachlichen Hintergrund hatten, der in vielen Fällen die Philosophie einschloss. Für Texte, die unter dieser Voraussetzung entstanden sind, gibt es unterdessen gar kein adäquates Publikum mehr, und die Texte von Luhmann sind ein gutes Beispiel dafür.

Ihr Befund dürfte unstrittig sein. Gerade unter dem Eindruck der Lektüre des Buches würde man sich dann aber für einen Erfolg Ihrer weiteren Editionsarbeit den sicherlich ambitionierten Versuch wünschen, das Publikum, von dem Sie sagen, es existiere im Moment nicht mehr, gewissermaßen wieder zu erzeugen.

In einem seiner wissenssoziologischen Bücher hat Luhmann sich über den Typus von Theorie, den er selbst vertritt, gelegentlich geäußert. Er hat sogar vergleichende Überlegungen angestellt, um herauszufinden, mit welchem Rezeptionsschicksal bei Theorien dieser Art und dieses Anspruchsniveaus zu rechnen ist. Und man darf sagen, dass die Antwort den Theoretiker zu einer gewissen Ernüchterung erzog: Kant wurde breit aufgenommen, aber ohne zureichendes Verständnis seiner Theorie. Die Pädagogen und Rechtsphilosophen, die ihn um 1800 herum hochhielten, konnten ihn, wie Luhmann vorführt, mitunter nicht einmal von Aristoteles unterscheiden. An Hegel wiederum fand Luhmann interessant, dass die Schule wenig später entlang politischer Differenzen zerfiel. Und an der Rezeption von Parsons hat ihn beeindruckt, dass die Soziologen mit ihm

fertig waren, noch ehe er selbst mit seiner Theorie fertig war, dass sie sich gleichsam über Nacht von ihm abgewandt haben, und zwar praktisch ohne ein durchdringendes Gegenargument und ohne leistungsfähigen Ersatzvorschlag. Luhmann führt solche wirkungsgeschichtlichen Flops darauf zurück, dass sich die Bedingungen für das Entstehen solcher Theorien nur in Teilsystemen von Teilsystemen von Teilsystemen aufweisen lassen. Die Arbeit an soziologischen Theorien hat zum Beispiel zur Voraussetzung, dass man Prämissen, unter denen andere Soziologen arbeiten, aus derselben Distanz sieht, aus der diese Soziologen ihrerseits die Prämissen von Alltagsmenschen sehen. Unter diesen Umständen, so analysiert Luhmann diesen Theorietyp, sei zu erwarten, dass es Missverständnisse gibt, dass es punktuellen Ausschlägen gibt und dass die Theorie als erledigt behandelt wird, noch ehe sie ganz fertig ist. Und mit einer großartigen Geste des Desengagements an eigenen Interessen hat er darin gleichsam den Preis gesehen, den der Abstraktionsheld für seine Abstraktionen zu zahlen hat. Aus Gesprächen mit ihm kenne ich auch die Antwort, soziologisch gesehen sei die Aufgabe, so etwas zu rezipieren, nicht die Aufgabe einer Generation, sondern mehrerer Jahrhunderte. Und wenn man die philosophische Ideengeschichte vor Augen hat, ist Luhmanns Einschätzung absolut realistisch. Soziologen stellen sich Wirkungsgeschichten in aller Regel anders vor, aber sie produzieren normalerweise eben auch Theorien anderen Typs, die sich schneller beurteilen lassen.

Müsste angesichts solcher Prognosen der provozierende, freilich ernst gemeinte Vorschlag nicht lauten, eine historisch-kritische Gesamtausgabe auf den Weg zu bringen und herauszugeben?

Für eine derart umfassende Gesamtausgabe ist es jetzt noch zu früh. So etwas kann man ja erst in Angriff nehmen, wenn man einen kompletten Überblick hat, und davon sind wir derzeit noch weit entfernt, da wir noch nicht alle Texte im Detail durchgehen konnten. Unsere Ressourcen würden für ein solches Projekt auch nicht ausreichen. Wir können allenfalls gewisse Bruchstücke dazu beitragen, etwa indem wir nicht nur Buchpublikationen, sondern auch Internetveröffentlichungen von Vorfassungen des Buches herausgeben, wenn sie uns wissenschaftlich interessant erscheinen. Leser können dann auch diese Vorstufe zum Publizierten in einer Faksimileversion lesen.

Solche Vorstufen zum publizierten Text sind übrigens bei Luhmann sehr viel weniger aufregend, als sie es etwa bei einem Lyriker wären, der an jedem seiner Gedichte endlos herumprobiert, ehe er sich auf eine der dabei entstehenden Lesarten festlegt. Natürlich kann immer noch etwas auftauchen, wovon wir keine Ahnung haben, aber die uns bekannten Texte sind von einem Autor geschrieben, der sich nur selten korrigierte. Nur zu den allerersten Manuskripten gibt es deutlich unterschiedliche Anläufe. Alle anderen Sachen wuchsen im Laufe der Arbeitszeit einfach an, indem sie neue Themen aufnahmen oder bei den auch zuvor schon behandelten Themen tiefer in die Details gingen. Zu den späteren Manuskripten gibt es daher in der Regel nur ärmere Vorfassungen, keine reicheren.

Es gibt, um es mit anderen Worten zu sagen, also bei Luhmann so etwas wie die Positivität von Texten. Deren Entstehung nachzuzeichnen, würde Ihrer Überzeugung nach also gar nicht dazu beitragen, Sinnangebote oder Deutungsmöglichkeiten zu multiplizieren, einfach weil Luhmann ein derart souveräner Schriftsteller war, dass ausgeschiedene Vorstufen oder bemerkenswert abweichende Varianten, die bei anderen Autoren die Semantik ihrer Aussagen verdichten oder anreichern, auf seinem Schreibtisch gar nicht zustande gekommen sind.

Das Fehlen von Varianten betrifft natürlich nur die Dinge, die für den Buchdruck bestimmt waren, nicht den Zettelkasten. Dass der Kasten die Zahl der Lesarten explodieren lassen wird, ist ganz sicher, denn er zeigt ja jedem Benutzer ein anderes Gesicht. Luhmann hat immer wieder darüber geklagt, dass seine Theorie eigentlich zu komplex für eine lineare Darstellung sei, die eines nach dem anderen behandelt, und dass sie eigentlich eine sehr viel freiere Darstellung bräuchte, die sich nur eben in Buchform nicht realisieren lasse. In einer Vorlesung bezieht er dies sogar auf Möglichkeiten der Mitwirkung von Lesern und spricht von einer „voll demokratischen Mitbestimmungsprosa“, bei der jeder an jeder ihm genehmen Stelle auch eigene Beiträge hinzufügen kann. In den Büchern gibt es als Korrektiv der erzwungenen Linearität nur das Register am Ende, aber der Kasten kennt ja gar keinen privilegierten Weg durch ihn hindurch, auch wenn es in ihm natürlich Zettelfolgen gibt, die man nach Art eines Buches lesen kann, weil sie ihr Thema über hunderte von Einträgen hinweg festhalten. Man hat es also, was die Identität der Theorie und ihren Horizont an Abwandlungsmöglichkeiten betrifft, mit einer Art von Arbeitsteilung zwischen den Büchern und Aufsätzen einerseits und dem Zettelkasten andererseits zu tun.

Dennoch dürfte der Zettelkasten doch nicht die letzten und dringend erwünschten Antworten auf die Frage präsentieren, wie Luhmann es fertigbringt, bestimmte Anregungen, die er von Husserl bekommt, so zuzuspitzen, dass er als Einziger in den 1960er-Jahren sieht, wie sich daraus eine soziologische Pointe formulieren lässt, die der Gesellschaftstheorie völlig neue Themen und Analyse-möglichkeiten erschließt.

Die Auseinandersetzung mit der transzendentalen Phänomenologie ist im Zettelkasten außerordentlich gut dokumentiert, und es ist eine sehr intensive Auseinandersetzung, weil Luhmann eben nicht nur Husserl gelesen hatte, sondern auch die kommentierende Literatur dazu. Deshalb kann man auch jetzt schon sagen, worin das Originelle seines Interesses an diesen Vorlagen besteht. Er hält es für die entscheidende Einsicht von Husserl, auch wenn dieser selbst sie nicht ganz realisiert habe, dass klassische Themen des Subjektbegriffs eigentlich auch am Weltbegriff diskutiert werden können und dass man sich den ganzen neuzeitlichen Umweg über das Subjekt daher zu großen Teilen hätte schenken können, wenn man gleich zu Beginn die Welterfahrung phänomenologisch analysiert hätte. Deshalb ist

der Begriff, den Luhmann aus der Phänomenologie herauszieht, der Horizontbegriff und nicht der Begriff des transzendentalen Bewusstseins, und deshalb sind auch Luhmanns eigene Beiträge zur Weiterentwicklung der Phänomenologie mit diesem Begriff verknüpft – so vor allem in der Lehre von den drei Sinndimensionen, den entsprechenden Doppelhorizonten und deren evolutionärer Verselbstständigung gegeneinander. Die Einzelheiten dieser Husserl-Rezeption wird man sicher nur dem Kasten entnehmen können. Johannes Schmidt, der die Bielefelder Arbeitsstelle des Niklas-Luhmanns Archivs zur Erschließung des Nachlasses leitet, geht davon aus, dass der erste Zettelkasten Luhmanns spätestens 2022 so weit bearbeitet ist, dass er online mit Hyperlinks benutzt werden kann. Dann wird man sich mithilfe der Vernetzung durch den Kasten hindurchbewegen können und sehen, was mit welchem Argument zusammenhängt.
