

# Kann man mit Systemtheorie Gesellschaftskritik üben?

Zur Unterscheidung der Begriffe »System« und »Gesellschaft« und der Begriffe »Theorie« und »Kritik«

Maren Lehmann

*Beitrag zur Ad-Hoc-Gruppe »Systemtheorie als kritische Theorie? Zur Normativität und Kritikfähigkeit einer amoralischen und apolitischen Theorie« – organisiert von Jasmin Siri und Kolja Möller*

Die Frage, die ich mir und Ihnen heute vorlege, verdanke ich Jasmin Siri. Sie sprach von einem »thematisch vielleicht etwas abseitigen Anliegen«, nämlich mich »als Schlusskommentatorin oder Vortragende zum Thema ›Kann man mit Systemtheorie Gesellschaftskritik üben?‹ für eine beantragte Gruppe [...] zum Thema ›Systemtheorie als kritische Theorie? Zur Normativität und Kritikfähigkeit einer amoralischen und apolitischen Theorie« einzuladen.

In der Tat wäre es ›abseitig«, wenn ich versuchen würde, einen ›Schlusskommentar‹ auf die Systemtheorie (oder die Soziologie, oder die Theorie, oder die Gesellschaftskritik) abzugeben. Das ist schon so oft gemacht worden, dass ich dem nichts hinzuzufügen habe. Die Systemtheorie hatte ihr Ende schon hinter sich, als sie überhaupt soziologisch aufzutreten begann. Und die Soziologie selbst war ja, wenn man Comte da richtig versteht, nur im Modus des möglichen Endes überhaupt möglich. Das Ende eines »zweihundertjährigen Stils«, in dem »die bürgerliche Soziologie das Spiel von Kritik und Krise« inszeniert - und das ist, Koselleck folgend, nichts anderes als das Spiel um die Möglichkeit des Endes -, hat Luhmann (1991: 147) auch schon dämmern sehen. Es gibt eine gewisse Neigung des Bürgertums oder des Bürgerlichen zur Apokalypse, die sich unter dem Namen der Soziologie weniger versteckt als eben: offenbart hat; dieser Neigung versuchte die Mahnung zur Kritik zu begegnen, seit Kant (1784) sie (diese Neigung, also die Bürgerlichkeit) als Syndrom von »Faulheit und Feigheit« bestimmt hat: zu »bequem«, »mehr als Maschine« zu sein, zu »schüchtern«, um öffentliches »Fallen« zu riskieren, und zu gutsituiert, um den Untergang für unüberwindbar zu halten, solange man »nur bezahlen« kann. Das Ende ist nichts als »a good story« (Weick), die man unbedingt lesen will. Diese ›tolle Geschichte‹ war zuerst als Sturz unter die *Höllmaschine von Paris* (Jean Paul) und in die Gruben und Fabriken erzählt und dann als *friedlicher* Lauf durch einen ungarischen Zaun direkt in die *Freiheit* der bundesdeutschen Sozialämter wiederholt worden (ein Marsch übrigens, der verblüffenderweise das Ende der Aufklärung und damit das Ende der bürgerlichen Gesellschaft in den beiden Kriegen des 20. Jahrhunderts zu einem Ende machte, das man nun auch glücklich hinter sich ge-

bracht zu haben meinte). Aus dieser Bestimmung der ›bürgerlichen Soziologie‹ als eines zum Voyeur gewordenen Beobachters der Differenz von Tragödie und Farce (Marx) entwickelt Luhmann die erwähnte These des Endes der kritischen Soziologie - übrigens mit dem Hinweis, Zuschreibungen wie Unmündigkeit, Faulheit, Feigheit seien eine »Zumutung der Philosophen an andere, sich so beschreiben zu lassen« (Luhmann 1991: 148), eine Zumutung, die man nicht hinnehmen müsse.

Vermutlich lohnt es sich daher, zwar das Ansinnen eines Schlusskommentars für abseitig zu halten, nicht aber unsere Fragestellung: *Kann man mit Systemtheorie Gesellschaftskritik üben?* Ich werde vorschlagen, das *man* ebenso zu streichen wie das *üben*. Denn ich vermag einerseits einen derart beliebig verallgemeinerbaren Beobachter wie das *man* nicht zu plausibilisieren und möchte daher an dessen Stelle die Systemtheorie selbst setzen. Andererseits möchte ich die so therapeutischen wie unterwürfigen Assoziationen des *Kritik üben* vermeiden (*konstruktive Vorschläge* machen, aber nicht *widersprechen*; hierher gehört auch die Formulierung ›Kritikfähigkeit‹, womit neben der Übung in Konstruktivität schließlich auch die Übung in der Hinnahme von Destruktivität gemeint ist: *einstecken lernen*); daher möchte ich an dessen Stelle die Kritik selbst setzen. Die Fragestellung lautet daher knapper: Ist die Systemtheorie Gesellschaftskritik? Oder anders, nämlich kritischer: Unterscheiden sich Systemtheorie und Gesellschaftskritik? Wenn ja: wie? Wenn nein: wieso nicht?

Um mich dieser Frage auszusetzen, nehme ich, wie im Abstract angekündigt, die beiden Kompositionen auseinander, kreuze sie und frage nach der Relationierung der Begriffe *System*, *Gesellschaft*, *Theorie* und *Kritik*. Schon in dieser Anlage wird eine mögliche Antwort auf die Frage sichtbar, weil sie die fragliche Gegenüberstellung in einen komplexer angelegten Kontext zu übersetzen versucht, um deutlich machen zu können, dass die Gegenüberstellung eine Unterscheidung markiert, aber keine Alternative. Um die Ersetzung des *man* durch die Systemtheorie ernst zu nehmen, nehme ich deren Position ein und ziehe zur Diskussion der Fragestellung vor allem vier Texte Luhmanns heran:

- 1) *Soziologische Aufklärung* (zumindest im Inhaltsverzeichnis unter dem Titel *Soziale Aufklärung* in Luhmann 1970: *Soziologische Aufklärung*); sodann
- 2) *Moderne Systemtheorien als Form gesamtgesellschaftlicher Analyse* sowie
- 3) *Kritik oder Apologie - oder die Unsicherheit der Gesellschaftstheorie* (beide aus Habermas, Luhmann 1971: *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*).

Diese drei Texte sind allesamt allgemein bekannt und völlig vergessen; sie seien daher zunächst so bündig wie möglich referiert, um dann - gewissermaßen als *Schlusskommentar* dieser Texte - mit Blick auf das Krisenproblem mittels einer weiteren Lektüre eine abschließende und weitergehende These zu formulieren und möglichst auch in aller gebotenen Knappheit zu begründen:

- 4) Am Ende der kritischen Soziologie (Luhmann, 1991).

Es ist gute soziologische Praxis, solche Fragestellungen exemplarisch zu diskutieren; ich müsste aber, um das tun zu können, wissen, wofür der Begriff oder das Problem ›Gesellschaft‹ überhaupt exemplarisch ist. Das aber wäre zu klären.

Vorangestellt seien - ohne weitere Erläuterung - folgende Festlegungen:

- a) ein *System* soll hier heißen jede Form einer sich selbst kontextualisierenden Relation bzw. jede Form einer sich selbst eine Umgebung entwerfenden und diese Umgebung als eigenes Anderes reflektierenden Unterscheidung;
- b) als *Gesellschaft* soll hier bezeichnet werden der soziale Horizont funktionaler Differenzierung;
- c) als *Kritik* soll hier verstanden werden jede Beobachtung von Beobachtungen auf deren Kontingenz hin, also auch jede Beobachtung von Systemen auf deren Komplexität hin und jede Beobachtung von Gesellschaft auf deren In- bzw. Exklusivität hin;
- d) eine *Theorie* soll hier heißen jede Form der argumentativen Veranschaulichung von Grenzen (Relationen, Differenzen, Distinktionen, Beobachtungen, Unterscheidungen), namentlich auch von Disziplingrenzen. Eine soziologische Theorie veranschaulicht in jedem ihrer Argumente immer auch die Grenzen der Soziologie.

Ich erinnere an Kants Überlegung, Bürgerlichkeit bezeichne eine Unterwerfung aus Bequemlichkeit (Faulheit, Feigheit), der auch durch Kritik (also Aufklärung) nicht beizukommen sei, weil sie Kritik als *good story* immer nur genüsslich bezahlt und immer nur genüsslich liest (nicht als Aufklärung, sondern als Verklärung ihrer selbst). Ich erinnere an diese ›Zumutung‹, um meine Beschränkung auf altbekannte Texte zu begründen und in aller Vorsicht zu entschuldigen.

Wir beginnen mit unseren Lektüren.

### Niklas Luhmann: *Soziologische Aufklärung* (1970)

Diese Vorlesung beginnt mit einer diagnostischen Anstrengung: der *Abklärung der Aufklärung*. Es sei »bezeichnend, dass die Grenzen des Aufklärungsgedankens gesehen, aber die Kosten der Aufklärung nicht wirklich gegengerechnet werden«, heißt es zunächst (66). Und weiter: »Die Formulierung soziologischer Aufklärung hat ... etwas Gewagtes, Einseitiges, Nichtselbstverständliches«, weil sie »etwas zusammen[zieht], was ... als eine historische Differenz bewusst war« (ebd.), nämlich das 18. Jahrhundert, das Jahrhundert der Aufklärung im Medium der »Vernunft«, d.h. der Aufklärung frei oder sich selbst freizeichnend »von allen Bindungen an Tradition und Vorurteil« (ebd.), und das 19./20. Jahrhundert, das Jahrhundert der Soziologie im Medium der »feststellbaren Fakten und sozialen Verhaltensbedingungen«, nunmehr frei oder sich selbst freizeichnend von »voller Verantwortung für die Folgen ihres [nämlich des soziologischen] eigenen Tuns« (ebd.). Diese »These eines Nacheinanders von Aufklärung und Soziologie« verdanke sich einem »Abbruch« der Aufklärungshoffnung »mit harter Plötzlichkeit« im 19. Jh. (ebd.), der nicht mehr überzeugen könne. Worauf es ankäme, wäre, sich die damit »abgerissene[e]« Zeit wieder zu nehmen »für eine Abklärung der Aufklärung« (ebd.), also für die Frage, »ob und in welchem Sinne die Soziologie heute aufklärerische Züge trägt« (67).

Unsere erste Notiz muss also lauten, dass die Beobachtung der Aufklärung einerseits und der Soziologie andererseits die Annahme eines Traditionsabbruchs oder einer historisch-epistemologischen Katastrophe aufzugeben und die Gleichzeitigkeit beider Seiten ernst zu nehmen hat. Aufklärung und Soziologie sind als zwei Seiten einer Unterscheidung ernst zu

nehmen, und zwar (mit Dumont) einer inklusiven Unterscheidung. Das ist eine dezidiert kritische Position.

Der zweite Teil *Soziologie als Aufklärung* diskutiert die Möglichkeiten für die gesuchte Verknüpfung von Aufklärung und Soziologie im Kontext einer Unterscheidung. Der Sinn dieser Verknüpfung liege im Gewinn der Möglichkeit der »Erweiterung des menschlichen Vermögens, die Komplexität der Welt zu erfassen und zu reduzieren« (67). Luhmann nennt vier Punkte, die - darauf kommt es mir an - Kennzeichen der aufklärerischen, i.d.S. kritischen Soziologie sind und *daher* auch, mit gewissen Ergänzungen oder Verschiebungen, Kennzeichen einer systemtheoretischen Soziologie sein müssten:

1) *Inkongruente Perspektiven*: Nicht geschlossen-einheitliche Weltansichten, sondern offendistanzierende Beobachtungen sind gefragt, was der Soziologie »einen entlarvenden Zug« einbringt und sie auf ein »Geschäft der Enttäuschung« verweist, nämlich den Nachweis »sozialer Determination ... schon in den Wahrnehmungen und Bedürfnissen, in den Mythen, in den Selbstmordfrequenzen und im Konsum, in der Sprache selbst und erst recht in den Selbstverständlichkeiten der öffentlichen Moral« (68). Weder Welt noch Sinn können weiterhin irgendwie als homogen, geschlossen, kompakt verstanden werden. Folglich richtet sich die Aufklärung, die die Soziologie versuchen - oder genauer: die sie riskieren, die sie auf sich nehmen - muss, auf »die soziale Kontingenz der Welt«, auf den »Durchblick auf Grenzen der Aufklärung«, auf die »Abklärung der Aufklärung« (68). Luhmann riskiert diesen »Durchblick« später dadurch, dass er »die soziale Kontingenz der Welt« im Begriff der Gesellschaft als System beobachtet; hier macht er in voller Schärfe deutlich, dass die Soziologie nur dann der »abrutschenden.. Entlarvungsaufklärung einen Gehalt bietet«, wenn sie das Problem der »sozialen Kontingenz der Welt« zu »ihre[r] Theorie wird« (69). »Durchblick auf die Grenzen der Aufklärung« also heißt: Theorie, und zwar Theorie »der unfasslichen Komplexität einer sozial kontingenten Welt« (69) und genau in diesem Sinne: Soziologie. Keine middle-range theory, keine Bindestrich-Disziplin und schon gar keine anwendungsorientierte Forschung (die ja nur das Mögliche nach dem Akzeptablen durchforstet und daher jenen Durchblick als Anlass zur Umkehr vor dem Möglichen interpretiert) kann das leisten.

2. *Latente Funktionen*: Nicht Überblick und inklusive Berücksichtigung alles Möglichen ist gefordert, sondern - und sei es aus Gründen der Vermeidung von Überforderung - Ausblendung, Abschattung, »Verdrängung«, »eine gewisse Ignoranz« oder kurz: »Reduktion von Komplexität« (69). Der aufklärerische Impuls auch der Soziologie und gerade der Soziologie richte sich dabei auf den ausgeblendeten, abgeschatteten, verdrängten, ignorierten Bereich, versuche allerdings bisher nur, diese Komplexitätsreduktion zu denunzieren. Luhmann erinnert daran, dass eine solche Denunziation »verantwortbar« bleiben müsse (vgl. 70), dass sie also das Problem der Kognitions- und Handlungsökonomie, das durch Komplexitätsreduktion gelöst wird, respektieren müsse und nur dann denunzieren dürfe, wenn sie äquivalente Problemlösungen anbieten könne. Das kann nur heißen, dass die aufklärerische Position auf die Unterscheidung berücksichtigter und unberücksichtigter Bereiche zu achten hat, nicht auf nur einen der beiden Bereiche; und das kann außerdem nur heißen, dass die soziologische Beobachtung die Unterscheidungen, die ein sozialer Beobachter trifft, als Unterscheidungen in der Asymmetrie respektieren muss, die dieser Beobachter einzeichnet. Dieser Respekt ist die Voraussetzung für Kritik.

3. *Von Faktortheorien zu Systemtheorien*: Nicht Isolation von Ursachen und Bedingungen sozialen Handelns, sondern Verknüpfung bzw. Kontextualisierung (in Luhmanns Terminus: Funktionalisierung) möglicher Ursachen und möglicher Bedingungen ist Gegenstand soziologischer Beobachtung. Ersteres bezeichnet Luhmann als Faktortheorie, letzteres als Systemtheorie. Dieser Hinweis besagt, dass jede Kritik scheitern muss (sich »in unerträglicher Weise beschneide[t]«, heißt es 71), die Kontingenzprobleme von Komplexitätsproblemen zu trennen versucht. Der Vermeidung solchen Scheiterns bzw. der Verknüpfung von Kontingenz- und Komplexitätsproblemen dient die

4. *Funktionale Methode*, deren Gegenstand es ist, »alles, was ist, mit anderen Möglichkeiten zu vergleichen« (72), und dies - um das hier zu wiederholen - ohne das, »was ist«, angesichts dieser »anderen Möglichkeiten« als unzulänglich zu diskreditieren, sondern es als mögliche (nicht: unmögliche) Lösung des Komplexitätsproblems zu respektieren und Methoden zu entwickeln, die diesem Komplexitätsproblem gewachsen sind. Die funktionale Methode ist in diesem Sinne dezidiert kritisch gemeint; sie ist Kritik, weil sie (und solange sie) den »Durchblick auf die Grenzen der Aufklärung« diesseits dieser Grenzen riskiert. Das heißt nichts anderes als dass sie nicht andere herausfordert, sondern sich selbst. Die Grenzen der Aufklärung sind ihre Grenzen, die soziale Kontingenz der Welt ist ihre Kontingenz.

Dem Methodenproblem geht der dritte Teil *Erfassung und Reduktion von Komplexität* gründlicher nach. Luhmann sieht 1) vor allem ein Folgeproblem der Aufklärung als problematisch an: dass nämlich der vermutete lineare Zuwachs an Wissen zu einer Überforderung führt, die (solange das bereits bezeichnete Latenzproblem nicht akzeptiert ist) zu einer Privilegierung des Vergangenen im Modus des Bewährten führt, was der Aufklärung direkt zuwider läuft. Die Aufklärung, könnte man vielleicht sagen, vertraut sich selbst zu sehr und wird darüber vergesslich bis zur Borniertheit; und im Gegenzug kann eine antiaufklärerische Attitüde gerade das Vergessene romantisieren, ohne es auch nur andeutungsweise explizieren zu können. Das aber muss 2) eine »weltaufklärende Wirklichkeitswissenschaft« (73) wie die Soziologie leisten können; sie muss daher »das Problem der sozialen Komplexität in den Mittelpunkt rücken« (ebd.). Es ist nicht nur »prinzipiell unberechenbar«, »ob der andere überhaupt dasselbe erlebt wie ich, dieselben Dinge sieht, dieselben Werte schätzt, im selben Zeitrhythmus lebt, dieselbe Geschichte mit sich führt« (73). Vielmehr ist schlechterdings jede »unbezweifelbare[] Vernunftnotwendigkeit« und also jede Einheitsvorstellung und erst recht jede Einheitsnorm hinfällig und unplausibel (74). Aufklärung überzeugt daher nur als Form der »Erfassung und Reduktion von Komplexität« (ebd.) durch nichts anderes als eben »Erfassung und Reduktion von Komplexität«. Sie ist Form und Gegenstand ihrer selbst, also wird unvermeidlich 3) das Komplexitätsproblem zur Theorie (d.h.: zu Kritik). Sie muss das Komplexitätsproblem als sozial, *aber nicht als soziologisch* bereits gelöst betrachten; sie muss die Kontingenz aller Problemlösungen ansehen und zu ihrem methodischen Grundsatz machen und darf daher weder normativ noch axiomatisch vorgehen: nicht eine »Sprache der Axiome und ihrer [Entfaltungen bzw.] Konsequenzen«, sondern eine »Sprache der Probleme und ihrer Lösungen« sind soziologisch gefordert (75). Daher müssen Grenzprobleme in den Blick rücken, nicht aber Interieurs eines perfekten oder korrupten Ganzen - und daher sind 4) »System/Umwelt-Theorien«, nicht aber einfache Teil-Ganzes-Systemordnungsprogramme gefragt (75). Die System/Umwelt-Differenz ist - als Differenz, als

Grenze - der Gegenstand einer soziologischen Theorie, die sich der Herausforderung von Kontingenz und Komplexität stellt. In diesem Sinne seien Systeme »das Medium der Aufklärung« (76).

Wir erwähnen nur kurz, dass Luhmann im vierten Teil *Verwandte und konkurrierende Bemühungen* von einer Position aus formuliert, die er mit der (nun meinerseits groß geschrieben) Kritischen Theorie zu teilen meint und die er deswegen, behaupte ich, nicht nennen muss. Statt dessen erwähnt er die Transzendente Phänomenologie, die Kybernetik, die Theorie rationalen Handelns, die Rechtstheorie im Sinne v.a. der Normativitätstheorie, die Entscheidungswissenschaften im Sinne neuerer und neuester Informationsverarbeitungstheorien und sehr ausführlich die Geschichtswissenschaft, um die Zeit (und die Evolution sozialer Strukturen) als »Theoriekomponente« (83) wieder (oder erstmals) einzuführen und zu betonen, dass sich »alles ändern« lässt - »aber nicht alles auf einmal« (84). Unnötig vielleicht daran zu erinnern, dass das kein Witz ist, sondern eine Mahnung im Angesicht der apokalyptischen Inszenierungen des Totalitarismus.

Schließlich folgt, typisch für Luhmann, ein lapidarer pragmatischer Hinweis: Diese *Soziologie der Soziologie*, diese sich selbst aufklärende Aufklärung, diese Kritik »im Medium der Systeme« müsse sich - was sonst? - »als Arbeit organisieren« (86).

Nach all dem können wir als Zwischenstand festhalten: Systemtheorie ist nicht Gesellschaftskritik (der Ausdruck fällt im fraglichen Aufsatz allenfalls beiläufig), sondern Kritik der Beobachtung und Beschreibung von Kontingenz und Komplexität - und nur in diesem Sinne auch Kritik der Beobachtung und Beschreibung von Gesellschaft. Systemtheorie ist Soziologiekritik.

## 2) Niklas Luhmann: Moderne Systemtheorien als Form gesamtgesellschaftlicher Analyse (1971)

Es handelt sich hier - was kaum erwähnt werden muss, erst recht nicht in einem Arbeitskreis unserer Themenstellung - um das Auftaktreferat der Theoriedebatte zwischen Niklas Luhmann und Jürgen Habermas auf dem 16. Deutschen Soziologentag in Frankfurt 1968 - eine Debatte, die seither unter dem Namen *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie?* fragend, aber auch fragwürdig auftritt. Luhmann stellt sich der breiten Fachöffentlichkeit auch hier mit dem bereits diskutierten Problem einer theoretischen und methodischen Grundlegung der Soziologie vor, führt aber jetzt den Begriff der Gesellschaft prominent ein. Er fügt ihn exakt an der Stelle ein, an der er in seiner Antrittsvorlesung im Jahr zuvor von »sozialer Kontingenz der Welt« gesprochen hatte. Sehr genau im Sinne der Fragestellung, der ich mich hier ausgesetzt habe, bestimmt Luhmann das Thema als »Frage, ob Gesellschaft angemessen begriffen wird, wenn man sie als System begreift« (7). Zwei »konkurrierende Präentionen« (ebd.) seien damit markiert, nämlich die Bestimmung der Gesellschaft als etwas Besonderes und *zugleich* als etwas Allgemeines, als »eines unter anderen« (ebd.) und *zugleich* als eines, das alle anderen in sich einbegreift. Diese Gleichzeitigkeit ist offenbar das Systemproblem. Dieses Problem wird soziologisch bisher »eindeutig zugunsten der Gesellschaftstheorie entschieden« (ebd.). Denn den »aufs Ganze gehende[n] Anspruch« (8) verteidigt der Gesellschaftsbegriff (Luhmann verweist auf Adorno), während der Systembegriff einen auf Selektivität und Kontingenz gehenden Anspruch verteidigt, wenn er »nach wie vor nur die Möglichkeit zu[lässt], Gesellschaft als ein Sozialsystem unter anderen zu

begreifen« (ebd.). Luhmann konstatiert, dass ersteres in der Sozialtheorie, letzteres in der allgemeinen Systemtheorie weiterentwickelt wird, beides »weitgehend außerhalb der Soziologie« (8, 9), und stellt sich dem Problem einer Zusammenführung. Wieder also wird deutlich, dass das Programm der soziologischen Systemtheorie keine Alternative und kein Rivale der kritischen Theorie sein, sondern sich auf deren Seite stellen will - und sich deswegen der ›organisierten Arbeit‹ der Neuformulierung des Systembegriffs und des Gesellschaftsbegriffs stellt. Die Systemtheorie fordert die Kritische Theorie nur in dem Sinne heraus, dass sie sich von ihr *mit Blick auf das Bezugsproblem der Gesellschaft* herausgefordert sieht. Sie hat erkennbar gar keine andere soziologische Intention als eben: kritische Theorie zu sein.

Entsprechend führt Luhmann auch hier zunächst den Begriff der »sozialen Kontingenz der Welt« ein und nennt dies jetzt ausdrücklich das »Bezugsproblem der Gesellschaft«, das »eine Theorie sozialer Systeme« lösen können muss, wenn sie Gesellschaftstheorie sein will (10). Anschließend nennt er mit Ordnungsprogrammatiken, Gleichgewichtstheorien, adaptiven System/Umwelt-Theorien und Kybernetik vier Traditionslinien der Systemtheorie und fasst diese in der »allgemeine[n] These [zusammen], dass Systeme der Reduktion von Komplexität dienen, und zwar durch Stabilisierung einer Innen/Außen-Differenz« (11). Das »Problem der sozialen Kontingenz der Welt« muss und kann als Problem der »Reduktion von Komplexität« formuliert werden; gelingt das, so »kann die Systemtheorie ... Ausgangspunkt einer Theorie der Gesellschaft werden« (11). »Sie muss dazu nur«, ergänzt Luhmann in bewundernswertem Gleichmut, »Kontingenz in Komplexität umdefinieren« (ebd.). Soziale Kontingenz sei eine Form der Weltkomplexität, und zwar jene Form, die die Soziologie als Gesellschaftstheorie auszuarbeiten habe. Die Systemtheorie verfüge über die begrifflichen Mittel dieser Ausarbeitung.

Durch die Festlegung auf »sinnhaft identifizierte Systeme« (11) bzw. auf die »Grenzen dessen, was in Sinnzusammenhängen relevant sein kann« (11f.), schließt Luhmann sodann die soziologische Orientierung »am Organismus und an informationsverarbeitenden Maschinen« aus (11). Entscheidend ist für ihn der Hinweis darauf, dass Sinn ein Medium ist, das Selektivität zur Reduktion von Komplexität zwar strategisch einsetzt (vgl. 12), aber die soziale Kontingenz der Welt dadurch nicht löscht, sondern bewahrt. Dies, wenn überhaupt, ist der vielfach der Systemtheorie vorgehaltene Bewahrungsimpuls mit Blick aufs Soziale: dass, wie Luhmann schreibt, »die Welt sich nicht durch Akte der Selektion auf den jeweils gewählten Aufmerksamkeitsbereich zusammen[zieht], sondern als Horizont der Verweisung auf andere Möglichkeiten und damit als Bereich für anschließende weitere Selektionen erhalten [bleibt]« (12). Das ist, wie mit einem Seitenblick auf Kants Frage *Was ist Aufklärung?* leicht nachzuweisen wäre, eine ganz gezielt kritische Position, so dass man vielleicht sagen kann: der Begriff, der die Systemtheorie zur Gesellschaftstheorie macht - Sinn -, ist auch der Begriff, der die Systemtheorie zur kritischen Theorie macht - eben: Sinn. Einen anderen *Grundbegriff der Soziologie* hat Luhmann, um den an sich berühmtesten und wichtigsten Text in dem hier besprochenen Band zu erwähnen, nie festgelegt. Nicht System, nicht Gesellschaft, nur: Sinn; und Sinn nur bezogen auf ein einziges Bezugsproblem: das Problem der sozialen Kontingenz der Welt, das soziologisch (und nur: soziologisch) als Problem der Komplexitätsreduktion reformuliert werden muss.

In seinem Vortrag vor dem Soziologentag schließt Luhmann an dieser Stelle jene Parsons-Kritik an, die als *Zwar/Aber-Kritik* berühmt geworden ist. Parsons habe zwar Handeln nicht behavioristisch, sondern als Sinnbezug definiert; aber er habe diesen Sinnbezug als Eigenschaft des Han-

delns aufgefasst und damit sein kritisches Potential verfehlt (vgl. 13). Parsons habe zwar das Problem sozialer Ordnung nicht mehr nur politisiert, sondern als Strukturproblem verstanden; aber er habe die Strukturfrage als normativ vorentschieden behandelt und damit denselben Fehler wie hinsichtlich des Sinnproblems gemacht, nämlich das kritische Potential verfehlt und dieses Manko diesmal durch analytische Kleinkrämerei verdeckt (vgl. ebd.). Und Parsons habe zwar nach Binnenstrukturen gefragt, aber nicht nach Grenzen; er frage »nicht nach der Funktion von System überhaupt, von Struktur überhaupt« (14); das kritische Potential verfehle er also vollends und kompensiere diese fundamentale Niederlage durch »ein Riesenmodell interdependenter Variation von ungeheuerlicher Komplexität« (ebd.).

Nach der »Funktion von Gesellschaft« (Gesellschaft ›überhaupt, möchte ich ergänzen) (ebd.) könne daher Parsons auch nicht fragen; Gesellschaftskritik ist ihm unmöglich (aber er merkt es nicht, weil er in seinem Vierfeldernetz umherkragt). Luhmann nimmt das eingangs genannte Problem des englobement du contraire wieder auf, wenn er vorschlägt, die Funktion der Gesellschaft, ihr differentielles Spezifikum, auf der Ebene des Gesamtsystems *und nicht der Teilsysteme resp. Teilfunktionen* zu suchen. Die *Umfassung der Differenz, die die Gesellschaft ist*, durch eine ihrer Seiten muss dann nicht mehr durch die Politik und kann auch nicht mehr durch die Religion (das war Kants Problem) oder die Wirtschaft (das war Marx' Problem) geleistet werden, sondern *durch das System, das die Differenz System/Umwelt ist*. Gesellschaft sei also entweder »das jeweils größte, in sich funktional differenzierte Sozialsystem, neben dem es nur noch Sozialsysteme gleichen Typs gibt« (14f.); oder »diejenige Ebene der Systembildung, von der ab es funktionale Differenzierungen gibt« (15); oder - und dies ist der Punkt, der aus meiner Sicht entscheidend, also kritisch ist: »noch schärfer: Gesellschaft ist dasjenige Sozialsystem, das die letzterreichbare Form funktionaler Differenzierung institutionalisiert« (ebd.). Wir kommen darauf abschließend in den angekündigten knappen Reflexionen zum Krisenproblem zurück.

Sozialsysteme sind also »Sinnbeziehungen..., die Komplexität reduzieren durch Stabilisierung einer Innen/Außen-Differenz« (15). Verschiedene Varianten der neueren Netzwerktheorie würden dies ganz ähnlich formulieren; einige der avanciertesten darunter würden darauf hinweisen, dass die Innen/Außen-Unterscheidung zugunsten jener Unterscheidungen ersetzbar ist, die Luhmann selbst später als Sinndimensionen (sachlich, zeitlich, sozial) bestimmt hat, und sie würden ergänzen, dass die Zeitdimension die entscheidende (kritische) unter diesen ist. Das kann uns hier nicht weiter beschäftigen, weil es Luhmann im fraglichen Vortrag nicht weiter beschäftigt hat - er fragt weiter nach der Möglichkeit von Gesellschaft als System. Was, so legt er nach, heißt ›letzterreichbar? Denn wenn es letzte Erreichbarkeiten gibt, so müssten diese auch letzte Gründe sein; ›letztlich und grundlegend« aber heiße »soviel wie: ins Unbestimmbare und Voraussetzungslose gebaut« (16), und es wäre - vorsichtig gesagt - nicht einfach, dies der soziologischen Kritik zugänglich zu halten. Luhmann formuliert daher den Ausdruck »letzterreichbare Form funktionaler Differenzierung« (15) um in »letzte, grundlegende Reduktionen« (16) und definiert: »Gesellschaft ist dasjenige Sozialsystem, dessen Strukturen darüber entscheiden, wie hohe Komplexität der Mensch aushalten, das heißt in sinnvolles Erleben und Handeln umsetzen kann« (ebd.). Das Problem der Kritik wird *um des Menschen willen* von der Gesellschaft auf die Sozial- bzw. genauer der Systemstrukturen verlagert. Wie der Folgeabschnitt diskutiert, riskiert man damit den Verlust jeden distinkten Sinns für den Gesellschaftsbegriff - er würde obsolet, bliebe er nicht unverzichtbar in zwei wichtigen Hinsichten: 1) Der Letzthorizont nicht der Identität

tät der funktionalen Teilsysteme als Binnenwelten, aber der Differenz der Teilsysteme muss bestimmbar bleiben; daher wird das System in seinen Grenzen hochgradig (und zunehmend hochgradig) abstrakt bestimmt (eine Gemeinschaft von einander Angehörigen gleicher Herkunft oder gleichen Bekenntnisses ist beispielsweise eine absurd konkrete Festlegung, die nur als Absurdität noch überzeugt; z.B. als Ideologie), während »unbestimmte und unbestimmbare ... Komplexität« ausgeschlossen wird (dazu gehört z.B. der Mensch) (19). Berücksichtigt werden kann alles, was sich variieren - was sich *auch ändern* - lässt (alles andere nicht; auch der Mensch nicht). Das heißt in unserem Zusammenhang: alles, was sich kritisieren lässt, ist gesellschaftlich möglich, und alles, was gesellschaftlich möglich ist, lässt sich also kritisieren. Damit das nicht ins Leere läuft, muss 2) die Evolution der Teilsysteme als zugleich statische und dynamische »requisite variety« (Ashby) eines sich selbst als Umweltbezug reflektierenden Zusammenhangs bestimmbar bleiben. Komplexität ist in diesem evolutionstheoretischen Sinne ein »systemtheoretisches Fortschrittskriterium« (22).

Wir halten daher als zweiten Zwischenstand fest: Systemtheorie ist kritische Theorie, weil sie (wenn sie) Komplexitätstheorie ist; und sie ist kritische Theorie der Gesellschaft, weil sie (wenn sie) das Komplexitätsproblem im Kontext der sozialen Kontingenz der Welt diskutiert, wenn sie es also am Problem kontingenter Sinnstrukturen entwickelt.

### 3) Niklas Luhmann: Kritik oder Apologie - oder die Unsicherheit der Gesellschaftstheorie (1971)

Dieser kurze Text beschließt den genannten Band mit dem (auch von mir eingangs betonten) Hinweis, dass »ein Diskussionsband nicht mit einem ›Schluss‹ geschlossen werden [sollte], schon gar nicht mit einem Schluss einer der Beteiligten« (398) - und mit dem Hinweis, ein Fragezeichen sollte »als Symbol für Unsicherheit« verstanden werden (ebd.). Diese Unsicherheit nun ist ein Kennzeichen von Komplexität und ein Hinweis auf Kontingenz; ihr Fehlen ist deshalb zumindest soziologisch nicht als Gewinn von Souveränität zu feiern, sondern als Verlust von Professionalität zu verspotten. Anders gesagt: Unsicherheit - hier: ein fragender Stil - ist der Habitus der Kritik. Einfache Dichotomien bleiben immer unterkomplex und sind daher soziologisch niemals leistungsfähig; entsprechendes gilt für die »Übersetzung theoretischer Unsicherheit in politische Opposition« (399), wofür sich alternativ gesetzte Dichotomien wie eben ›Apologie oder Kritik‹ oder auch ›Technologie oder Theorie‹ immer eignen.

Luhmann macht das, weil er sich mit Habermas' Kritik am Systembegriff auseinandersetzen muss, am Herrschaftsbegriff deutlich. Herrschaft könne nicht als andere Seite der Vernunft bestimmt werden, weil oder solange sie nur als andere Seite von Vernunft bestimmt werden könne. Dabei würden »ganz unnötige Hypotheken mitgeschleppt« (401), und sei dies nur deshalb, weil die Vernunft als andere Seite der Herrschaft deren Repräsentativanspruch auf ihre Weise übernehmen müsse und dadurch niemals ›herrschaftsfrei‹ regieren, sondern allenfalls Herrschaftsfreiheit als Regierungsform durchsetzen würde. Man schleppt also mit den Dichotomien zu viele Oppositionen und mit den Oppositionen zu viele Einheitsdesiderate mit. Die Systemtheorie habe sich daher von solchen Kontradiktionen »emanzipiert« (401).

Man mag sich fragen, wie zutreffend diese Behauptung ist, und zwar mag man sich das insbesondere für die Unterscheidung von Innen und Außen fragen, die in den hier vorgestellten frühen Texten Luhmanns noch sehr bestimmend ist. Insofern liegt hier tatsächlich ein kritischer Punkt der Systemtheorie; Luhmann selbst nennt ihn den »Indifferenzpunkt« (401). Er nennt ihn so, weil an diesem kritischen Punkt die Frage nach der Gesellschaft liegt - und mit der Frage die Unsicherheit über die Möglichkeit von Gesellschaft. Die Unterscheidung nämlich, die Luhmann hier als Grundunterscheidung bzw. *distinction directrice* der Gesellschaftstheorie bestimmt, benennt die Gesellschaft weder als die eine noch als die andere ihrer Seiten; sie betrifft »das Verhältnis von Welt und System« (402; wenn ›Verhältnis‹ schärfer bestimmt wird, lautet eben diese Festlegung ›System/Umwelt-Differenz‹). Der Grundbegriff, der diese Unterscheidung zu entfalten erlaubt, ist - wie gezeigt - Sinn; und die Bezugsprobleme, an denen diese Entfaltung zu orientieren ist, sind Kontingenz und Komplexität. Die Unsicherheiten, die sich aus dieser Konstellation eines Begriffs (Sinn), einer Unterscheidung (Welt/System) und zweier Bezugsprobleme (Kontingenz, Komplexität) ergeben, sollten soziologisch so sorgfältig und rücksichtslos wie möglich »bewusst[ge]halten, ja hervor[gekehrt]« werden (404). Das, was sonst, ist Kritik.

#### 4) Niklas Luhmann: Am Ende der kritischen Soziologie (1991)

Fast genau zwanzig Jahre später, Luhmanns *Grundriss* des Problems der sozialen Kontingenz der Welt liegt mittlerweile vor, nimmt Luhmann das Problem der Kritik noch einmal auf. Er nimmt »Realereignisse beim Zusammenbruch sozialistischer Politik- und Wirtschaftssysteme« (147) zum Anlass für die Notiz, dass solche Zusammenbrüche für sich genommen keine Änderung soziologischer Perspektiven zeitigen könnten, weil (auch) der Soziologie der Abstand für solche Änderungen fehle. Trotzdem sei »das Ende des Sozialismus« (ebd.) eine herausfordernde Frage, ja, Infragestellung für die Soziologie, genauer für »die kritische Soziologie der bürgerlichen Gesellschaft« (ebd.): der Verlust eines einheitlichen Weltkonzepts werde durch dieses Ende notorisch. »Die bürgerliche Soziologie [kann] das Spiel von Kritik und Krise nicht mehr weiterspielen« (ebd.). Sie kann es nicht mehr weiterspielen, heißt das, weil die Gesellschaft, die sich im Medium dieses Spiels arrangiert hatte, obsolet ist. Der Soziologie wäre also durch dieses Ende ihr Gegenstand abhanden gekommen - es sei denn, sie erlernte eine Beobachtungsform, die kein einheitliches Weltkontinuum unterstellen muss. Diese Beobachtungsform wird hier als Beobachtung zweiter Ordnung, als Beobachtung also nicht des Beobachtens, sondern des Beobachtetwerdens bestimmt. Der siegreiche Kapitalismus bleibt also nicht allein auf der Welt zurück (und die bürgerliche Gesellschaft hat nicht endlich ihre Ruhe), weil er eben *nicht allein* ist: er wird beobachtet, und das heißt: er wird *im Moment des Endes* des Sozialismus in Unsicherheit versetzt. Irgendetwas ist »schlimm geraten« (148). Diese Unsicherheit im Moment des Endes bezeichnet Luhmann als Krise: »eine vorübergehende Lage, einen bedenklichen Zustand, der nicht im ›Wesen‹, in der ›Natur‹, in der ›Struktur‹ des Systems begründet ist« (147, mit Verweis auf Koselleck). Er erscheint, könnte man mit Parsons sagen, nur deshalb als Ende, weil zwar klar ist, dass etwas geschehen muss, aber nicht klar ist, was das sein könnte - es stehen keine Mittel zur Verfügung, solange der Zweck unklar ist bzw. solange der Zweck nur das Warten auf irgend-

ein ›weiter‹ ist. Je häufiger allerdings Beschreibungen dieser vorübergehenden Bedenklichkeiten angeboten werden, je dichter die »Übergangsphasen« (148) aufeinander folgen, je zuversichtlicher man hinsichtlich der Überlebarkeit des Endes wird, desto wahrscheinlicher wird die Krise als Erscheinungsform der Gesellschaft selbst - und nicht als ihre Unterbrechung oder ihr Ende - verstanden werden. Dann ersetzt Erfahrung die fehlenden Mittel. Wir registrieren diesen Effekt im Kongressthema unter dem Titel der ›Krisenroutine‹, nehme ich an. Luhmann seinerseits weist der Soziologie eine Kritikroutine nach, die im gegenseitigen Nachweis selektiver und damit angreifbarer Beobachterperspektiven besteht und ebenso sehr lähmt, wie sie immer irgendwie weiter geht. Die daraus entstehende Verdachtskultur habe erkennbar nicht in einen Erkenntnisfortschritt münden können und werde dennoch gepflegt, weil sie eine Art Narkotikum ist: Man weiß nicht, wie es weitergehen soll, und macht solange weiter.

Etwas ist ›schlimm geraten‹, das Ende ist da: Eine klassische bürgerliche Kritik findet in derartigen Lagen keinen Ansatzpunkt, sondern rutscht gewissermaßen selbst in sie hinein. Man kann das, auch Luhmann macht dergleichen Andeutungen, damit erklären, dass sich die bürgerliche Kritik und mit ihr die bürgerliche Gesellschaft einer solchen ultimativen Krise verdankt: nicht allein den Distinktionsgewinnen im Schatten des Absolutismus, sondern vor allem dem Heraus-treten aus diesem Schatten im Moment des Sturzes des Absolutismus. Ihr eigenes Ende kann die bürgerliche Gesellschaft daher nicht oder nur als Duplikat eines solchen ultimativen Ereignisses erkennen - und ein solches ultimatives Ereignis war das Ende des Sozialismus eben nicht, sondern bloß ein ›Realereignis‹. Als Krise ist es konventionell - als Herausforderung der Kritik jedoch könnte es ernst genommen werden. Hat die soziologische Kritik die begrifflichen Mittel, um das Wegbrechen einer anderen Seite der Gesellschaft in der Gesellschaft zu beschreiben? Oder erweist sich die Soziologie immer dann als ebenso gelähmt und lahm wie die Gesellschaft, sobald eine ihrer fundamentalen Selbstunterscheidungen bzw. eines ihrer sicher geglaubten System/Welt-Verhältnisse zerbricht? Wie ist Kritik möglich, die sich nicht selbst vergisst, weil sie in den Untergang ihres Gegenstandes genussvoll hineinrutscht?

Als Gegenhalt und damit als mögliches Substitut dieser Kritik *in ihrer Funktion als Kritik* schlägt Luhmann die Beobachtung zweiter Ordnung vor. Er nennt es einfach »eine Form der Distanz« (151). Man könnte einwenden, dass der fragliche kurze Text resignativ gehalten ist, eben weil er Scherze wie ›schlimm geraten‹ macht und weil er im Angesicht einer veritablen sozialen Verunsicherung Vorschläge wiederholt, die Luhmann bereits zwanzig Jahre zuvor gemacht hatte. Man könnte sich aber auch fragen, ob die Vermutung, Gesellschaft sei ›dasjenige Sozialsystem, das die letzterreichbare Form funktionaler Differenzierung institutionalisiert‹ (s.o.) nicht genau so ›scharf‹ zu verstehen ist, wie Luhmann sie nennt. Daran, denke ich, erinnert dieser kurze Text. Man könnte also fragen, ob diese Gesellschaft ein Ende haben kann, und ob sie es bemerken würde (und also auch: ob die Soziologie es bemerken würde). Das müsste die kritische Frage schlechthin sein: Ist ein Ende der Gesellschaft möglich? Ist funktionale Differenzierung die Letztform der Gesellschaft, und wenn ja (und für dieses ›ja‹ spricht gerade die kritische Tradition, die sehr genau weiß, dass die Aufklärung die Begleitsemantik des säkularisierten, bürokratisierten und industrialisierten, pädagogisierten und therapeutisierten Kapitalismus ist): Welche ›requisite variety‹, welche Varianz möglicher Ordnungsformen erlaubt die Differenz von ›Welt und System‹? Diese Frage ist der erbetene ›Schlusskommentar‹. Ich danke Ihnen.

## Literatur

- Kant, Immanuel (1784): Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?, Akademie-Ausgabe VIII - Abhandlungen nach 1781, 33–42, zit. nach [www.korpora.org/kant/aa08/](http://www.korpora.org/kant/aa08/)
- Luhmann, Niklas (1970): Soziologische Aufklärung, In N. Luhmann, Soziologische Aufklärung 1. 6. Aufl. 1991. Opladen: Westdeutscher Verlag, 66–91.
- Luhmann, Niklas (1971a): Moderne Systemtheorien als Form gesamtgesellschaftlicher Analyse, In N. Luhmann, J. Habermas, Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie - Was leistet die Systemforschung? 10. Aufl. 1990. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 7–24.
- Luhmann, Niklas (1971b): Kritik oder Apologie - oder die Unsicherheit der Gesellschaftstheorie, In N. Luhmann, J. Habermas, Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie - Was leistet die Systemforschung? 10. Aufl. 1990. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 398–405.
- Luhmann, Niklas (1991): Am Ende der kritischen Soziologie. Zeitschrift für Soziologie, 20. Jg. Heft 2, 147–152.