

„Komplexität“ in Niklas Luhmanns Systemtheorie

Von Karl-Heinz Ladeur

„Kommunikation kommuniziert“.

Dies ist eine etwas rätselhaft klingende, aber zentrale Aussage in Niklas Luhmanns Systemtheorie, deren Irritationsleistung durch eine weitere noch überboten wird, nämlich die, dass der Mensch nicht Teil der Gesellschaft sei, sondern zu ihrer Umwelt gehöre. Das ist sicherlich erläuterungsbedürftig; darauf werde ich zurückkommen, aber zunächst möchte ich mich auf die Spur der „semantischen Vorleistung“ begeben, die die Philosophie des 20. Jahrhunderts erbracht hat, damit derart provokative Aussage überhaupt möglich werden konnten. Meine Damen und Herren, was wir hier beobachten, ist nämlich nicht mehr und nicht weniger als eine weitere Dezentrierung unseres Weltbildes: der Mensch steht nicht mehr im Zentrum unseres intellektuellen Koordinatensystems. Aber was ist an dessen Stelle getreten? Werfen wir also zunächst einen Blick zurück!

Eine der wichtigsten Annahmen der Kant'schen Erkenntnistheorie kann man wie folgt resümieren: die Erkenntnis schreibt der Natur Gesetze vor. Auch dies ist eine provozierende Aussage, weil auch damit schon anerkannt wird, dass eine reine Repräsentation der Welt durch die und in der Erkenntnis nicht möglich ist. Wir können zwar den Gedanken des „Dings an sich“ konzipieren, aber dies ist nur ein Grenzfall unserer Erkenntnis, die nicht das erfassen kann, was sich jenseits unseres Denkens befindet. Heute ist dies die in der Philosophie vorherrschende Auffassung; und anthropologische Untersuchungen bestätigen die Abhängigkeit der Wahrnehmung von einer bestimmten Sprache, die wiederum von den Praxisfeldern bestimmt wird, die uns vertraut sind.

Das Anmaßende der Kant'schen Erkenntnistheorie – die Erkenntnis schreibt der Natur die Gesetze vor – wird nur verständlich auf dem Hintergrund der letztlich durch den Willen Gottes vermittelten Stiftung der Einheit der Welt, die auch dauerhafte Formen des Denkens ermöglicht, die den Zugang zur Erkenntnis der Welt eröffnen, weil beide den gleichen Ursprung haben. Zugleich ist die Kant'sche Erkenntnistheorie alles andere als traditionell, sie vollzieht bereits den Übergang vom ganzheitlichen Seinsbegriff zum Ordnungsbegriff, das heißt zur Stiftung von Einheit durch Erkenntnis und damit zur Zentrierung um das Subjekt, das als getrennt von einem Objekt, der Gegebenheit der Welt, vorgestellt wird. Damit setzt eine Abstraktionsleistung ein, die die Gegebenheit der Welt und ihre Einheit in Frage stellt und diese vielmehr *von außen*, durch Erkenntnis auf die Welt projiziert und damit zugleich

die unumgängliche Formalisierung der Abstraktion und damit einen Verlust in Kauf nimmt. Auf diese Weise wird eine Dynamik zugelassen durch Höherlegung des Abstraktionsniveaus. Es entsteht eine Spannung zwischen den Gesetzen des Denkens, dem Denken der Gesetze und der Realität, die uns in vollem Umfang unzugänglich bleibt.

Ich möchte jetzt einen gewagten Sprung machen, nämlich zu dem, was Hegel dem Kant'schen Denken hinzufügt. Hegel nimmt demgegenüber eine weitere Akzentverschiebung vor, die die Dynamik der Selbstveränderung der Welt in den Blick nimmt, indem er „von der reflektierenden oder anschaulichen Subjektivität“ zum „immanenten Rhythmus der Begriffe“ weiterschreitet. Philosophie reflektiert ihre eigene Geschichte, ihr eigenes Werden, als „Resultat der Arbeit aller vorhergegangenen Generationen des Menschengeschlechts“. Die „Setzung“ der Erkenntnis bei Kant wird ersetzt durch den Rekurs auf das gemeinschaftliche Unvergängliche: im gegenwärtigen Denken werden alle vorangegangenen Formen des Geistes „aufgehoben“, in der absoluten Selbstbewegung des für sich selbst durchsichtigen Geistes. Die Geistesgeschichte folgt ihren eigenen Gesetzen, nicht mehr einer um das erkennende Subjekt zentrierten Erkenntnis. Das einzelne Subjekt kann sich zum Ganzen des Geistes eher blind verhalten. Das erkennende Subjekt, das sich seiner Welt als einem von vornherein getrennten Objekt nähert, verdankt sich selbst dem Mangel seines Anderen, dem Mangel der ihr uneinholbar vorausliegenden symbolischen Ordnung – die bis ins 19. Jahrhundert letztlich im unergründlichen Willen Gottes ihren unerkennbaren Ursprung hatte. Das Subjekt führt damit schon immer als „gedoppeltes“ eine Unsicherheit mit sich: einerseits ist es Element der ihrer vorausgehenden Struktur (und damit sich selbst unzugänglich) und andererseits ist es selbstbewusster und eigensinniger Schauplatz eben dieser Struktur – das Subjekt nimmt selbst einen „oszillierenden Platz“ ein. Der irritierende Aufstieg des selbstbewussten Subjekts erscheint dann eher als Ausgleich für den aufklärungsbedingten Gewissheitsverfall theologischer „Außenfundierung“.

Hegel fügt also der nur scheinbar stabilen Selbstgewissheit des Subjekts der Vernunft einen Stoß zu, denn das erkennende Verhältnis des Subjekts zu seiner Welt als Objekt hat seine Kehrseite im Mangel der Erfahrung des Absoluten, das nicht im Individuum seinen Ursprung hat.

Husserl macht den nächsten großen Schritt zur Kompensation des Verlusts der „Außenfundierung“ des Denkens – das ist unser zentrales Motiv - : die „Lesbarkeit“ der Welt wird an eine „strukturierende Matrix“ des Bewusstseins verwiesen, die sich in den „symbolischen Formen der Anschauung“ niederschlagen. Der Versuch, die „Welt aus letzten

Gründen zu erklären“, wird aufgegeben. Statt dessen erfolgt der Rekurs auf den „Fluss der Phänomene“ *im* Bewusstsein, der sich von der gegenständlichen Wirklichkeit unterscheidet, ohne scharf abgegrenzt zu bleiben. Damit rückt das Subjekt auf eine neue, selbstbezügliche Weise ins Zentrum des philosophischen Denkens – jenseits der die Subjektivität des Einzelnen überschreitenden Bewegung der Begriffe als Form der Selbsttransparenz des Bewusstseins. Dem entspricht ein anderes Weltverhältnis: neben die Objektwelt der exakten Wissenschaften tritt die berühmte „Lebenswelt“, die zunächst auf der Konstruktion idealer Gegenstände auf der Grundlage der unmittelbaren Anschauung des Subjekts basiert. Der Begriff hat später eine steile Karriere mit unterschiedlichen Lesarten gemacht. Für uns ist vor allem wichtig festzuhalten, dass die Wissenschaft von der „Lebenswelt“, nicht der Welt schlechthin, den Standpunkt des Subjekts noch einmal begründet hat, aber gerade deshalb als Wissenschaft von den intentionalen Bewusstseinsvorgängen angesichts der zunehmenden Dynamik der Selbstveränderung der Welt keine stimmige Form mehr finden konnte. Das Subjekt hält einen noch größeren Abstand zur Welt.

Werfen wir nun einen ebenso, vielleicht nicht oberflächlichen, aber doch – perspektivisch verkürzten Blick auf Heidegger: das, was uns an Heidegger interessiert, ist die weitere Dezentrierung des philosophischen Denkens, die das Verhältnis von Subjekt und Welt erneut grundlegend verändert und damit Anschlussmöglichkeiten für viele moderne und postmoderne Philosophien und Theorien geschaffen hat – und dazu gehört auch die Luhmannsche Gesellschaftstheorie. David Wellbery hat dieses Folgeverhältnis zwischen unterschiedlichen Theorien eine „semantische Vorleistung“ der einen für die andere Theorie genannt. Doch zurück zu Heidegger! Heidegger ist für die soziologische Theoriebildung deshalb von Bedeutung, weil er zum einen den Sinn der Zeit grundlegend – etwa gegenüber Hegel – verändert sieht: anders als Hegel in seiner übergreifenden Sicht auf die Philosophie aller vorangegangenen Generationen der Menschheit arbeitet Heidegger nur an einer „Grundlage *gegenwärtigen*“ Denkens als desjenigen Denkens, dem „es aufgegeben ist, die Geschichte zu begreifen“. Ein absolutes Wissen kommt nicht im Individuum zur Geltung – wie es noch bei Husserl scheinen konnte, nachdem der Rekurs auf das große, die Einheit der Welt in der Erkenntnis stiftende Subjekt verloren gegangen ist – sondern das „besondere Leben“ **diess**eits der Trennung von Subjekt und Objekt, die uns eben die *Welt* zum Objekt gemacht hat und ihr den Menschen als Subjekt der Erkenntnis - der Welt - gegenübergestellt hat. Daraus ergibt sich für Heidegger, dass unserem Weltverhältnis keine festen Begriffe vorausliegen, die die Wahrnehmung der Gegenstände bestimmen könnten. Diese Gegenstände treten uns vielmehr in der Gestalt von „Verweisungs- und Zeichenzusammenhänge“ entgegen.

Wir sind dann nicht *in* der Welt, oder wir erfassen sie nicht in einer „Mathematik“ der Intuition à la Husserl, sondern die Welt bietet sich als ein „Möglichkeitsraum“ dar, innerhalb dessen der Mensch jeweils eine Möglichkeit ergreifen kann, ohne jedoch das Ganze begreifen zu können. Das Sein selbst bleibt uns letztlich verborgen. Das Selbstverständnis der Menschen wird durch die Übernahme einer Praxis gegenüber sich selbst geprägt.

Dadurch verändert auch die Sprache (Schrift) ihre Stellung zum Bewusstsein: in der idealistischen subjektzentrierten klassischen Philosophie ist die Sprache ein Instrument, dessen sich das Subjekt beim Ausdruck seiner ideellen Eindrücke bedient – erst recht ist die Schrift das Mittel, dessen sich die mündliche Worte bedienen.

Dies ist die Wahrnehmung der Philosophie vor einer desillusionierenden Beobachtung, der Sigmund Freud die markante Formulierung gegeben hat: „Der Mensch ist nicht Herr im eigenen Haus“ – dieser Verdacht ist in eher nüchternen Worten auch in der Philosophie geäußert worden. Denken wir nur an die „Philosophischen Untersuchungen“ von Ludwig Wittgenstein: die Sprache ist danach unsere *Lebensform* (und nicht eine objektive Darstellungs- oder Vorstellungsform des *Geistes*) – das heißt, wir sind nicht mehr die Meister unserer Sprache sondern eher, wie man antithetisch pointiert formulieren könnte – deren Opfer. Wir müssen die *Gegebenheit* der Sprache, die Schicksalhaftigkeit der Bedeutung akzeptieren. Die Herkunft der „Stimme der Vernunft“ ist nicht leicht zu bestimmen. Die Sprache besteht nach Wittgenstein eher aus „Sprachstilen“, die auf Prozesse der Institutionalisierung, der Regelbildung durch eine Praxis des Umgangs verweisen, die in der „Anonymität der Konvention“ begründet sind. Wir lernen, indem wir das, was wir in diesen Sprachspielen uns angeeignet haben, auf andere Kontexte übertragen - aber auch dies ist wiederum von Verknüpfungsmustern abhängig, über die wir nicht instrumentell, rational verfügen, sondern durch die unser Vorstellungsraum bestimmt und begrenzt wird.

Das bringt uns noch einmal zurück zur Phänomenologie zurück, die nach Ferdinand Fellmann eine Lesart der „Lebenswelt“ – im Unterschied zu einer Objekt-Welt – zulässt, die dem praktischen „Kennen“ den Vorrang vor dem theoretischen Er-Kennen einräumt. Damit eröffnet sie einen Horizont, vor dem eine Selbständerung des Denkens denkbar wird, die nicht mehr auf den „Rhythmus der Begriffe“ als Träger des Weltsinns verweist – wie bei Hegel –, sondern auf *Wissenssoziologie* als eine Lehre von den Veränderungen des Denkens durch eine soziale Praxis. Die Phänomenologie öffnet sich dann zu einer „kulturwissenschaftlichen Anthropologie“ und zu einer „Soziologie der Denkformen“. Man würde dann über die Suche nach den an der Mathematik orientierten „syntaktischen Formen der Anschauung“ hinausgehen und das Bewusstsein eher als ein Netzwerk von Verweisungen begreifen, das

Sinn nicht mehr von einem zentralen Punkt der Selbstbeobachtung des Subjekts aus erzeugt, sondern als ein emergentes Produkt einer a-zentrisch verlaufenden Selbstorganisation. Deren Besonderheit besteht darin, dass sie auch die verfolgten Ziele und Kriterien der Beobachtung auf der Grundlage der Beobachtung der sich selbst erzeugenden und stabilisierenden Musterbildungen gewinnt und erprobt. Der Mensch könnte dann als eine Art „mediales Wesen“ konstruiert werden, das durch seine Lebensformen, durch Differenzierung und Gliederung eines a-zentrischen heterarchisch verfassten Prozesses permanenter Umbesetzungen im Gewebe der Verweisungen seine Welt in einer Weise zur Erscheinung bringt, die nicht mehr als „Erkenntnis“ einer Objektwelt in Anschlag gebracht werden könnte, sondern als ein Prozess der Verschleifung von Herstellung und Darstellung, der Sein (und Wirklichkeit) und Wahrheit aufeinander bezieht.

Dem Bewusstsein ließe sich dann die Eigenschaft als Medium derart zuschreiben, dass es Sinn a-zentrisch, ohne eine hierarchische Kontrolle von einem idealen Beobachtungspunkt aus produziert – was nicht heißt, dass dies unkontrolliert erfolgen könnte.

Diese Sichtweise, die uns nun schon ganz nah an Niklas Luhmann herangeführt hat, findet übrigens eine erstaunliche Parallele und Abstützung in der modernen Gehirnforschung, die dem Gehirn die Fähigkeit zuschreibt, „ohne Zentrum“, durch eine konnektionistische Modellierung von Anschlusszwängen und -bedingungen Muster zu generieren, mit deren Hilfe Aufgaben bestimmt und operativ „gelöst“ werden. Die Vermutung, dass das neurowissenschaftlich beschriebene Gehirn einen a-zentrisch fungierenden Charakter hat und nicht zentral, insbesondere nicht durch die Vernunft gesteuert wird, hat schon vor Jahren ein Forscher im Bereich der künstlichen Intelligenz, Marvin Minsky, plastisch formuliert, wenn er von der „Society of Mind“, „der Gesellschaft des Bewusstseins“ gesprochen hat.

Wenn wir uns wieder an die Freud'sche Formulierung erinnern wollen, dass der „Mensch nicht Herr im eigenen Haus ist“, so ließe sich daran anschließen und konstatieren, dass in diesem Haus eine irritierende Unordnung herrscht. Dadurch wird auch die marxistische Annahme erschüttert, dass sich „die“ Gesellschaft in unserem Bewusstsein spiegelt – dies wäre etwa ein simples Verständnis von der Materialität der Welt und ihren Gesetzen, die sich im Bewusstsein abspiegelt. Im Gegenteil! In der „society of mind“ wird das Bewusstsein nach einer Eigenrationalität selbst-organisiert, die natürlich nicht außerhalb der Welt ist, die aber eher mit dem Bild eines „Netzwerks von Netzwerken“ aus Verweisungen und Mustern innerhalb des Bewusstseins zu erklären ist. Es ist vielleicht kein Zufall, dass uns auch das Internet als ein solches „Netzwerk von Netzwerken“ erscheinen will.

Ich will nicht auch noch auf die Neurowissenschaften eingehen, aber anmerken, dass ich nicht den Weg einer „Naturalisierung“ des Bewusstseins beschreiten möchte – wie Sie sogleich sehen werden. Aber es gibt offenbar eine Parallelität zwischen grundlegenden Beschreibungen der Natur, auch der Natur des Menschen, die in den Geisteswissenschaften i. w. S. einen – wie ich es nur metaphorisch ausdrücken möchte – Widerhall finden. Das Denken von rechtlichen Gesetzen – im Gegensatz zu Gewohnheiten – oder moralischen universellen Imperativen ist nicht ohne die Herausbildung des Gesetzesverständnisses in den Naturwissenschaften vorstellbar – beide basieren auf einer grundlegenden Abstraktionsleistung, ohne aber wechselseitig aufeinander reduziert werden zu können. Die neueren Naturwissenschaften und die Mathematik stellen sich mehr und mehr auf ein Denken in Netzen, Selbstorganisationsprozesse, die Beobachtung von Ordnung jenseits des Gleichgewichts um – und weisen damit Parallelen zu den selbstreferentiellen Denkformen auf, in denen das Denken in Netzwerken selbst beobachtet wird, eines Denkens, das seinen Halt in der „Fundierung“ der Welt von außen verloren hat. Wieder stoßen wir auf Beschreibungen, die den schon zitierten Freud’schen Satz paraphrasieren, dass der „Mensch nicht Herr im eigenen Haus“ sei.

Und damit sind wir endlich an der Stelle, an der, wenn es sich um ein englisches Drama handelte, jetzt stünde: enter Niklas Luhmann.

Niklas Luhmann nämlich setzt genau hier ein und überbietet die Provokation Freuds noch einmal: nicht nur ist der Mensch nicht Herr im eigenen Haus – er wird aus der Gesellschaft verwiesen! Das Bewusstsein mag zwar als eine „Society of Mind“ beschrieben werden – aber dass der Mensch nicht Teil der Gesellschaft i. e. S. sein soll, das erscheint uns so kontraintuitiv, dass wir darauf noch einmal zurückgehen müssen. Doch zuvor – meine Damen und Herren – wiederhole ich noch einmal die Eingangsprovokation: „Kommunikation kommuniziert!“ Sie erscheint uns jetzt vielleicht weniger fremd. Selbstverständlich wird damit nicht geleugnet, dass wir Menschen „irgendwie“ an der Kommunikation beteiligt sind. Aber nach unserem Schnelldurchgang durch die Verfallsgeschichte des Subjekts in der modernen Philosophie verstehen wir vielleicht zunächst besser, worum es hier überhaupt geht: dies ist eine spezifisch sozialtheoretische Antwort auf die Krise des Subjekts. Auch in der Vergangenheit haben wir den Zugang zum Verständnis unserer selbst oder der Grundlagen unserer Existenz nicht im unmittelbaren Erleben unseres Selbst als eines Handelnden gesehen. Diese Sichtweise ist im Übrigen – wie wir gesehen haben – ihrerseits ein Produkt unserer Geistesgeschichte und keineswegs selbstevident. Und deshalb ist eine

solche Theorie, die Kommunikation und die Gesellschaft „ohne den Menschen“ zu beobachten und zu beschreiben sucht, auch nicht als „inhuman“ abzuqualifizieren. Sozialer Sinn ist unter den gewandelten Bedingungen nichts fremd Gegebenes (durch Gott, durch eine transzendente Vernunft als sein Surrogat, eine Mathematik der menschlichen Intuition etc.) – er löst sich auch nicht ganz auf in der bloßen Kontingenz des individuellen Erlebens, die ein Chaos hinterlässt. Vielmehr prozessiert der Sinn außerhalb unseres Selbst – nicht ohne uns - als ein System von Relationen. So, wie die Infragestellung des Subjekts und seiner Funktion der Bildung von Einheit der Gesellschaft und des Menschen durch historische Fremd- und Selbstirritation der Philosophie erschüttert worden ist, so ist auch die Luhmann'sche Systemtheorie und die darin enthaltene Theorie der Kommunikation eine Reaktion auf die Schwierigkeit, Gesellschaft als Einheit – und sei es als eine in Zukunft durch Aufhebung von Differenzen (Klassengegensätze, Ungerechtigkeit etc.) erst herzustellende Einheit zu denken. Luhmanns Systemtheorie geht von der These aus, dass die moderne Gesellschaft nur durch und über die Beobachtung von Differenz zugänglich wird. Hier haben wir gleich zwei Begriffe, die sehr voraussetzungsvoll und erläuterungsbedürftig sind: Beobachtung und Differenz. Haben wir hier nicht doch wieder die Anrufung des Subjekts, das „von außen“ die Gesellschaft beobachtet, aber damit zugleich seine Einheit unterstellt? Doch nach der Systemtheorie ist auch der Beobachter der Gesellschaft nicht der Mensch, sondern dies ist eine „Stelle“ im System, von der aus mit Unterscheidungen operiert werden kann, die einen Unterschied ausmachen. Damit haben wir zugleich einen Schritt zur Erklärung des Vorrangs von Differenz vor Einheit getan: Luhmann geht von der geradezu evolutionsgeschichtlichen Annahme aus, dass jedenfalls die moderne Gesellschaft – anders als zum Beispiel die mittelalterliche – auf der Ausdifferenzierung von Teilsystemen besteht, die die Gesellschaft jeweils mithilfe ihrer eigenen Unterscheidungen beobachten.

Man kann sich dies etwa bildhaft vorstellen anhand eines Radarschirms, auf dem Flugzeuge und ggf. andere hoch ragende oder hoch fliegende Objekte abgebildet werden – aber eben so, wie das z. B. für die Flugsicherung erforderlich ist. Die genaue Gestalt des Flugzeugs oder anderer Objekte wird nicht abgebildet, die genauere Abbildung könnte sogar ablenken. Sie enthält jedenfalls keinerlei Information für die Entscheidungsprozesse, auf die „es ankommt“: es geht nur darum, zu entscheiden, ob das Flugzeug im richtigen Korridor fliegt, ob es Anzeichen für einen irregulären Verlauf gibt o. ä.

Die Selektivität von Unterscheidungen erlaubt den Aufbau von Eigenkomplexität, die aber immer von einer Anfangsunterscheidung abhängig bleibt. So beobachtet das Rechtssystem – nicht der Mensch - mithilfe der Unterscheidung Recht/Unrecht – und es beobachtet nur das,

was sich mit dieser Unterscheidung beobachten lässt – nichts anderes. Und damit hat es natürlich einen blinden Fleck, der sich der Beobachtung entzieht, der aber vielleicht erst Beobachtung ermöglicht. Das Wirtschaftssystem hat seine eigenen Unterscheidungen – ebenso wie alle anderen Teilsysteme, die nur das sehen, was sie sozusagen auf ihrem „Bildschirm“ konstruieren können, nichts anderes. Auch die Gesellschaft selbst basiert nicht auf grundlegenden Prinzipien, sondern auf der Selbstunterscheidung System/Umwelt, mit der die Gesellschaft sich durch eine Eigen-Rationalität konstituiert, von der natürlichen Umwelt trennt und keinen „direkten“ Zugriff mehr auf „die“ Welt beansprucht, der nicht mithilfe von Unterscheidungen ermöglicht würde. – Ganz so, wie ein Blinder seine „Welt“ aufbaut, indem er mit seinem Stock die Unterscheidung zwischen sicher/unsicher vornimmt und sich auf dieser Grundlage bewegt. Beobachtung der „Wirklichkeit“ ist dann das Konstruieren einer „Innenwelt der Außenwelt“ (Handke), die uns als Ganze nicht zugänglich ist – Beobachtung ist dann nur als polykontexturale möglich, das heißt unser „Wirklichkeitsbild“ entsteht aus der Polyphonie – vielleicht auch der Kakophonie – der Beobachtungen, die uns das fragmentarischen Kaleidoskop der Selbst- und Fremdbeobachtung unterschiedlicher Teilsysteme bieten. „Meine“ Beobachtungen sind dann Beobachtungen „der“ Wissenschaft der Gesellschaft – die natürlich ihrerseits je nach der Wahl der Anschlüsse unterschiedlich ausfallen. Dies wäre eine Umformulierung des Satzes: „Kommunikation kommuniziert“. Dieser Satz bedeutet letztlich nichts anderes als eine Schlussfolgerung aus der Beobachtung des Verlusts der Einheit des Weltsinns, der produktiv in der Annahme verarbeitet wird, dass die Generierung gesellschaftlichen Sinns *innerhalb* der Teilsysteme erfolgt und dort prozessiert wird. „Kommunikation kommuniziert“ also, indem sie alte Anschlussmöglichkeiten innerhalb eines Systems, die dort kumuliert worden sind, aufnimmt und neue ermöglicht. Der Satz besagt, dass wir nicht die Herren des Sinns sind. Er wird erzeugt über ein „Differenzierungsgeschehen“, das sich außerhalb unseres Bewußtseins vollzieht. Ich denke, jetzt erscheint uns der Eingangssatz meines Vortrags nicht mehr so fremd – was nicht heißt, dass man dies als zwingend akzeptieren müßte.

Die einzelnen Teilsysteme der Gesellschaft sind darauf festgelegt, für die jeweils anderen Systeme eine Leistung zu erbringen, die es diesen wiederum ermöglicht, sich auf „ihre Angelegenheiten“ zu konzentrieren: Wer wirtschaftlich als Unternehmer eine Zahlung leistet, muß sich um die Erbringung der Gegenleistung keine Gedanken machen: dies wird durch das Rechtssystem gewährleistet. Wenn das nicht vorausgesetzt werden kann, ist nur die Leistung Zug um Zug möglich. Ein anderes Beispiel für unterschiedliche Verknüpfungen zwischen

unterschiedlichen Typen von Teilsystemen bietet das Verhältnis von Recht und Religion: In der wirtschaftshistorischen Literatur wird seit langem darüber diskutiert, warum „der Westen“ den islamischen Osten etwa seit der frühen Neuzeit durch seine wirtschaftliche Dynamik abgehängt hat. Einer der Gründe dafür ist wohl darin zu suchen, dass die islamische Religion sich der Ausdifferenzierung der Wirtschaft und des Rechts sehr viel nachdrücklicher widersetzt hat als die christliche: Das Zinsverbot galt in beiden Religionen, aber nur der Islam hat auf seiner Durchsetzung in der Wirtschaft auch im Angesicht der neuen Dynamik und der Kreditbedürfnisse bestanden. Das führt dazu, dass der „Kreditgeber“ kein *Darlehen* geben kann, sondern sich an einem Unternehmen „still“ beteiligen muß – Gewinnbeteiligung ist ja nicht ausgeschlossen - und dann Gefahr läuft, von dem aktiven Teilhaber übervorteilt zu werden. Der Islam hat auch die Beteiligung von „Ungläubigen“ an Gemeinschaftsunternehmen und dadurch die Möglichkeit des Lernens blockiert.

Dementsprechend hat das traditionelle islamische Recht auch Schwierigkeiten mit der Anerkennung von juristischen Personen als Subjekten gehabt.

Eine moderne Variante der Unterdrückung des Neuen durch Verhinderung der Lockerung der Abstimmungszwänge war der „reale Sozialismus“, der wirtschaftliches Lernen durch erhebliche Zwänge zur Rückkopplung an das politische System blockiert hat – dies sind Beispiele dafür, dass und wie die Ausdifferenzierung von Teilsystemen und die dadurch ermöglichte Reduktion von Komplexität durch die Ausbildung Teilrationalitäten sich entwickelt. Ihre Evolution erlaubt eine Dynamik der Innovationen, wie sie eine Gesellschaft, in der alle Teilfunktionen einem religiösen oder politischen Leitsystem unterworfen sind, nicht entfalten kann.

Das eröffnet endlich eine Perspektive auf *Komplexität*: Komplexität bedeutet vor allem eines, nämlich dass es in einem System immer mehr Möglichkeiten gibt, als durch Kommunikation und psychische Systeme, die Individuen, jeweils aktualisiert werden können. Jede Kommunikation, ein Aufsatz in der Wissenschaft, ein Urteil im Rechtssystem, eine ökonomische Transaktion im Wirtschaftssystem verweist auf ein Netzwerk von Anschlusszwängen und Anschlussmöglichkeiten. Systemoperationen folgen einer je eigenen Selektivität – und nur darüber entsteht gesellschaftlicher Sinn - nicht über uns Menschen als Sinnproduzenten. Es stehen immer mehr Möglichkeiten zur Verfügung, weil eine Vielzahl vergangener Operationen einen „Varietätspool“ erzeugt, der immer Überschüsse gegenüber der bisherigen Kommunikationsgeschichte aufweist. Das jeweils Sinn konstituierende und produzierende Teilsystem beobachtet die Komplexität der Welt in seiner eigenen Perspektive, die nicht „objektiv“ ist, sondern basiert auf seiner selbstorganisierten Eigenkomplexität, dem

Möglichkeitsraum, der durch die selektive Verknüpfbarkeit seiner Elemente konstituiert ist. Auf diese Weise kann und muss jedes Teilsystem lernen und nicht nur reflexiv seine eigenen Möglichkeiten organisieren – sondern auch die Umwelt, das heißt auch andere Systeme als sozusagen gesellschaftsinterne Umwelt beobachten. Damit wird ein wichtiger Aspekt der einerseits die Selbstkonstruktion der „Innenwelt“ des Systems akzentuiert und andererseits die Grenzen der Beobachtung der „Außenwelt“ bestimmt: die Umweltkomplexität kann durch das System nicht rekonstruiert oder gar gesteuert werden. Zwischen Innenwelt und Außenwelt entsteht ein Komplexitätsgefälle, da die Umweltkomplexität, weil ungeordnet, immer größer ist als die des Systems, das sich ja durch seine Unterscheidung von der Umwelt auf eine paradoxe Weise immer mehr und immer aufs Neue von seiner Umwelt unterscheidet.. **Denn** das System erzeugt ja paradoxerweise mehr Möglichkeiten gerade durch selektive Spezialisierung und schränkt dadurch zugleich seine Beobachtung der Außenwelt ein. In den Teilsystemen entsteht zugleich durch die Vielzahl der „Spielzüge“ eine „Unruhe“, die sich in einer Dauervariation ausdrückt, die immer neue Möglichkeiten erzeugt. Dennoch muss das (Teil-)System selbstverständlich mit den Erwartungen der innergesellschaftlichen Umwelt kompatibel bleiben: rechtliches Entscheiden folgt der Eigenkomplexität des eigenen Möglichkeitsraums des Rechts, muss aber in den anderen Teilsystemen „verständlich“ werden. Deshalb ist zum Beispiel Gerechtigkeit eine Referenz, die mit der Eigenkomplexität des Rechts, das immer mit einer Vielzahl ausdifferenzierter Unterscheidungen operieren muss, nur schwer vereinbar ist, weil zur Verwirklichung individueller Gerechtigkeit zu viele konkrete Verweisungen und Anschlusszwänge im System missachtet werden müssten und zu viele, zu komplexe Verweisungsmöglichkeiten in der Zukunft eröffnet werden müssten, wenn man sich immer wieder auf Gerechtigkeit beziehen wollte. Entsprechendes gilt für die Wahrnehmung „ökologischer Risiken“ in der natürlichen Umwelt zum Beispiel durch das Rechtssystem oder die Wahrnehmung der Risiken der innergesellschaftlichen „systemischen Ökologie“, der Intransparenz der jeweils anderen Systeme. Zum Beispiel: das Erziehungssystem, insbesondere Schulen, Universitäten oder auch das Wirtschaftssystem können durch das Rechtssystem nicht „gesteuert“ werden – ebenso wenig durch die Politik, weil diese Systeme ihre Eigenkomplexität haben, die für die anderen Systeme nur in begrenztem Maße transparent wird. Denn diese operieren ihrerseits im Rahmen der durch ihre Selektivität bestimmten Anschlüsse, und damit „halb blind“. Daraus ergeben sich erheblich praktische Konsequenzen: Luhmann spricht davon, dass die Umwelt die Systeme und die Systeme einander wechselseitig *irritieren*, aber nicht die Grenzen ihrer Beobachtungs- und Wahrnehmungsfähigkeit überschreiten können. Das

bedeutet eben, dass das Recht die Komplexität der natürlichen Umwelt und ihre Risiken nur begrenzt beobachten und rechtlich intern verarbeiten kann – eben weil seine Eigenkomplexität darauf nicht eingestellt ist.

Zu Verständnis der Luhmann'schen Systemtheorie müssen wir einen weiteren Begriff einführen: die *Reduktion* von Komplexität. Diese wird durch den Aufbau von Strukturen ermöglicht, die die Anschlusszwänge und -möglichkeiten innerhalb des Systems organisieren und begrenzen. Damit werden längere Handlungsketten und stabile reproduktionsfähige Muster ermöglicht, zum Beispiel rechtliche Dogmatiken, eine ständige Rechtsprechung etc. Reduktion von Komplexität ist wiederum ein paradoxer Vorgang – die Paradoxie ist ein ständiger Begleiter der Systembildung -: Die Steigerung von Eigenkomplexität (die Schaffung von mehr Möglichkeiten durch systemische „Spezialisierung“) entspricht einer organisierten „Unverantwortlichkeit“ gegenüber den Folgen des eigenen Entscheidens für die anderen Systeme: z. B. die Infragestellung des Zinsverbots durch das Teilsystem Wirtschaft erzeugt Probleme innerhalb der Religion.

Dennoch muß unterstellt werden, dass die polykontexturale Fragmentierung der Beobachtung der Welt jeweils durch die systemische „eigene Brille“ am Ende doch keine Überkomplexität erzeugt, die in den jeweils anderen Systemen nicht bewältigt werden kann. Dies ist alles andere als gewiß: So entsteht die Frage, ob nicht das Wirtschaftssystem durch „disruptive“ Innovationsprozesse zu viel unbearbeitbare Komplexität z. B. im politischen System hinterläßt. Z. T. wird dies systematisch reflektiert – und nicht der Selbstanpassung der Systeme an die durch andere Systeme gesetzten Zwängen überlassen. Eine solche intersystemare Verknüpfung wird durch sog. strukturelle Kopplung ermöglicht. Formen, die in dem einen Teilsystem generiert worden sind, werden zugleich im jeweils anderen System verwendet: so das juristische Eigentum als Gegenstand der Zurechnung in ökonomischen Transaktionen. Diese „strukturellen Kopplungen“ sind relativ zahlreich – sie bilden, wie Niklas Luhmann dies formuliert hat, ein funktionales Äquivalent zur früher unterstellten „Einheit der menschlichen Natur“ (W. v. Humboldt, NL, GdG 109).

Meine Damen und Herren – ich möchte noch einmal den Bogen zurückschlagen zu unserer Anfangsüberlegung, nämlich zum Verschwinden des „Projekts“ aus der Welt. Komplexität hat etwas mit dem Verstehen zu tun. Die Soziologie Niklas Luhmanns antwortet auf die Herausforderung der – ohne ein Projekt – unvollständigen Gesellschaft, die sich nur noch über eine Pluralität konkurrierender „innenweltlicher“ Rationalitäten selbst beobachten und beschreiben kann. Das Besondere an der Systemtheorie besteht darin, dass sie nicht etwa die wissenschaftliche Vernunft absolut setzt oder die Faktizität einer bestimmten Entwicklung

und damit viele Fragen, die die Philosophie aufgeworfen hat, in Zweifel zieht oder einfach für einen falschen Sprachgebrauch erklärt. Vielmehr führt sie die Frage nach dem Ganzen oder nach der Einheit der Wirklichkeit als zunächst „ausgeschlossenes“ sozusagen auf eine paradoxe Weise wieder in die Beobachtung ein. **So ist** auch die Religion ein System, das mit Unterscheidungen operiert – ähnlich auch die Poesie als Teil des Kunstsystems der Gesellschaft. Die Einheit wird damit aber der fragmentierten Logik der Differenz, des Prozessierens mit Unterscheidungen unterworfen und damit paradox. Jeder Kommunikation folgt ein Verweis auf Unbeobachtbares. In dieser Hinsicht impliziert – wie Luhmann es formuliert – alle Kommunikation auch Religion: für jede weltimmanente Tatsache, die kommuniziert werden kann, existiert ein nicht beobachtbares Korrelat der Transzendenz. Dieses Unbeobachtbare kann wiederum auf eine paradoxe Weise, aber eben nur innerhalb eines Systems als Unterscheidung kommuniziert werden. Die Einheit wird damit der fragmentierten Logik der Differenz, des Prozessierens mit und von Unterscheidungen unterworfen und wird damit paradox. Damit gelingt es andererseits, eine relationale, mit Unterscheidungen operierende, nicht auf die Einheit der Welt rekurrierende Rationalität zu konzipieren, die in einer experimentellen Beobachtung der Emergenz, der Selbstorganisation, die Kriterien ihrer Selbstbeobachtung miterzeugt. Niklas Luhmann hat so – man könnte fast sagen: im Geiste Hegels – noch einmal ein System begründet, eine Theorie der Gesellschaft mit allen ihren gesellschaftlichen Phänomenen entworfen, die die Abstraktion, die Vorstellung einer Gesellschaft „aus Kommunikationen“ – mit ihrem Anspruch legitimiert, das „Ganze“ der Gesellschaft als System, als ein Differenzierungsgeschehen zu denken. Diese Paradoxie hat der französische Biologe und Systemtheoretiker Henri Atlan in einem Buch vor genau 20 Jahren in ähnlicher Weise in einem rätselhaften Buchtitel in Anschlag gebracht: „Tout non peut-être“ – „das Ganze, die Negation, die Möglichkeit“, das aus der wissenschaftlich-analytischen Perspektive Ausgeschlossene wird auf eine paradoxe Weise wieder eingeführt, aber ohne dass das wissenschaftlich-analytische Denken darunter subsumiert würde. In einer nicht systemtheoretischen Reformulierung dieses Problems könnte man sagen, dass die Frage nach dem „Ganzen“, nachdem sie einmal gestellt worden ist in der Philosophiegeschichte, nicht mehr für obsolet erklärt werden kann. Daran gehen vor allem angelsächsische Philosophien vorbei, die alles, was nicht analytisch aufgelöst werden kann, für sinnlos oder jedenfalls wissenschaftlich sinnlos erklären und auf falschen Sprachgebrauch zurückführen. Stattdessen müsse man annehmen, dass es sozusagen zwei verschiedene Formen der Beobachtung der Gesellschaft gibt und dass man die Unterscheidung von System und Umwelt sozusagen noch einmal innerhalb des Systems beobachten kann: insbesondere

die Verneinung (le non) der Wirklichkeit durch die Möglichkeit der Unterbrechung der Differenzierungsprozesse der Wirklichkeitskonstruktion selbst ist eine Möglichkeit, die immer mitläuft und mitlaufen muss, weil die Systeme nicht teleologisch auf bestimmte Ziele und Strukturen festgelegt sind und Differenz immer vor Einheit geht. Damit können immer mehr Möglichkeiten geschaffen werden, die also auch in der Systemtheorie jeweils beobachtbar sind. Das Operieren mit der Kontingenz der Möglichkeiten kann aber nicht „überwunden“ werden – wir müssen weitermachen. Der Überschuss der Negation, das Möglichkeitsdenken, verweist immer auf etwas anderes, auch auf das ganz Andere des Unbeobachtbaren – er lässt aber nicht den erkennenden Durchgriff auf das „ganz Andere“ zu, das immer mitläuft, aber keine neue Einheit stiften kann. Wir müssen lernen, mit der Kontingenz zu leben und experimentell damit zu operieren. Die Zukunft ist offen – und trotzdem sind die Änderungen auf den Optionenraum beschränkt, den die relationale Logik des Experimentierens innerhalb der Systeme aufbaut.

So ließe sich abschließend vermuten, dass das Ganze, die Verneinung, die Möglichkeit des Bruchs mit dem „Wirklichen“ eher im Kunstsystem der Gesellschaft ihren Platz haben. Und dass es für die Gesellschaft und ihre polykontexturale Rationalität zum Problem wird, wenn zum Beispiel Politiker zu viel Phantasie haben und die Zwänge der Komplexität für leicht überwindbar halten – vor allem durch einen Kurzschluss zwischen Phantasie und Wirtschaft, die Wissenschaft der Planung. Umgekehrt erlaubt und fordert ein Operieren mit mehr Möglichkeiten, mit Kontingenz, auch eine höhere Eigenkomplexität des menschlichen Denkens. Dies wäre ein Plädoyer für eine Bildung, die jedenfalls ihre eigene Komplexität bedenkt und die Selbstverschließung des Individuums im Rückzug auf seine „Identität“ durchlässig hält durch den Zwang zur Selbstbefragung. Wenn man Komplexität in Rechnung stellt, wird man sich zugleich darauf einstellen müssen, dass die Erreichbarkeit der Individuen aufgrund der eigenen Komplexität des menschlichen Bewusstseins ein Problem ist, das seinerseits nur mithilfe einer praktischen experimentellen Rationalität bewältigt werden kann – und zu allerletzt von der Bildungsplanung und Strukturreformen bestimmt wird.

Meine Damen und Herren, nach diesen weit ausholenden theoretischen Überlegungen zur Komplexität der Welt „ohne Projekt“ möchte ich noch an einer aktuellen Zustandsbeschreibung des politischen und gesellschaftlichen Systems zeigen, was der Rekurs auf „Komplexität“ zum Verständnis gegenwärtiger Gesellschaften beitragen kann.

Als Beispiel nenne ich den Begriff der „Politikverdrossenheit“ – eigentlich kann von einem Begriff keine Rede sein, vielmehr von einem verbreiteten Gefühl der Vergeblichkeit und des Erlebens des Scheiterns „der“ Politik. Was gemeinhin als „Politikverdrossenheit“ bezeichnet

wird, ist nichts anderes als das Erleben von „Überkomplexität“, die Folge einer Überlastung des Teilsystems Politik mit im Grunde unbearbeitbaren Problemen, wobei die Mehrheit der Bevölkerung von den Politikern erwartet, dass ihr immer wieder Programme präsentiert werden, die von vornherein zum Scheitern verurteilt sind. In diesem erwartbaren Fall will die Bevölkerung von der Opposition das Versprechen des „Politikwechsels“ hören, der dann dem Zirkel der „Reform“ eine weitere Drehung hinzufügt u. s. w. Diese Konstellation führt dazu, dass immer mehr Programme aufgelegt und zugleich ihre Wirkung invisibilisiert wird. Dies hängt damit zusammen, dass weder wir selbst als Individuen noch die funktionalen Teilsysteme (insbesondere die Wirtschaft, das Bildungssystem) relativ stabilen orientierungsbildenden Paradigmen – Regeln und Mustern z. B. einem bestimmten Bildungskanon oder technischen Entwicklungspfaden folgen, sondern einen Überschuss an neuen Möglichkeiten beobachten, der auch die Normen und Ziele, an denen wir unser Verhalten messen und bewerten, scheinbar zum Gegenstand der freien Wahl werden läßt. Zwar ist die Beobachtung richtig, dass die Normen und Gewohnheiten der Vergangenheit kein stabiles „kulturelles Gedächtnis“ herausbilden, in dem ein Vorrat an Regeln, Erwartungen, Werten sedimentiert wäre. Aber das bedeutet nicht, dass wir nunmehr „frei“ unsere Erwartungen formulieren könnten: An die Stelle der Regeln der linear sich bildenden Erfahrung, die nur langsame und kontinuierliche Variationen zugelassen hat, ist die Offenheit von „nicht-linearen“ Optionsräumen getreten, die sehr viel mehr Möglichkeiten eröffnen, die aber zugleich einer neuen „prozeduralen Rationalität“ unterliegen, die an die Stelle der „substantiellen Rationalität“ der festen Werte, Regeln und Ziele getreten ist und neue, weniger sichtbare Grenzen schafft: D. h. das Handeln jenseits der Traditionen schafft zwar ganz neue und mehr Möglichkeiten – zugleich aber auch neue Zwänge und Grenzen, die selbst erst im Prozeß des zwangsläufig experimentellen Handelns beobachtet werden können. Dies ist eine der Erscheinungsformen der Komplexität, der Erzeugung eines Überschusses an Möglichkeiten, dessen „Management“ eine experimentelle Logik der „systemischen“ Selbstbegrenzung verlangt – die an die Stelle der alten Regelerorientierung tritt. So wird z. B. in der Bildungsreform unterstellt, dass der Staat „Chancengleichheit“ im Erziehungssystem herstellen kann, was alles andere als selbstverständlich ist. Die Verschiebungen im Verhältnis der Systeme Familie und Schule werden nicht mit der Frage nach den Grenzen der Verarbeitung von Komplexität beobachtet, sondern mehr Möglichkeiten, mehr Verknüpfungen jenseits der Grenzen der Tradition müssen auch „mehr Bildung“ ermöglichen. Gerade an diesem Beispiel wird deutlich, warum wir einerseits immer mehr ändern wollen – und andererseits daran immer wieder scheitern: die Welt ohne (fremdes sinnstiftendes)

„Projekt“ (Gott, die transzendente Vernunft, der Weltgeist) – scheint der Phantasie der Projekte *für* die Welt und für die Individuen neuen Raum zu geben. Ich habe versucht zu zeigen, warum das nicht so ist und dass das Ende des großen „Projekts“ nicht der Anfang für die Phantasie der vielen kleinen gesellschaftlichen Projekte ist. Die Entwicklung der modernen Philosophie, der Psychoanalyse, der Systemtheorie hat gezeigt, dass – um den Satz noch einmal zu wiederholen – „der Mensch nicht Herr im eigenen Haus ist“ – und warum das so ist und auch so bleiben muss. Die Welt ohne „Projekt“ hat auch der Vorstellung von der Einheit des Menschen und der Möglichkeit seines „freien“ Zugangs zur Welt die Grundlage entzogen. Das heißt nicht, dass wir nichts tun könnten – im Gegenteil! Aber es heißt, dass wir unseren eigenen Phantasien darüber, wie die Welt für uns sein sollte, misstrauen müssen. Wir müssen unsere Eigenkomplexität als Individuen steigern, um den Systemen mehr Möglichkeiten, mehr Varietät zuzuführen, damit sie ihre Eigenkomplexität erhalten und damit produktiv operieren können. Die Systemtheorie setzt vielleicht einerseits den „Pragmatiker“ als Typus voraus – andererseits ist sie aber nicht „pragmatisch“. Sie gibt genauso dem „Phantasten“ seinen Raum, dem Phantasten, der seine Phantasie nicht für die Wirklichkeit nimmt, sondern Irritationen erzeugt, „Sinnzusammenbrüche“ provoziert, aber nicht die Möglichkeit einer neuen Einheit der Welt jenseits der Vielstimmigkeit der Systeme und der von ihnen generierten Komplexität beschwört.

Die Welt „ohne Projekt“ ist eine Welt ohne Zentrum – und ohne einen privilegierten Beobachterstandpunkt, von dem aus sich die Wirklichkeit beobachten ließe.

Seid komplex! Erzeugt mehr Varietät!

Das wären die moralischen Imperative der Systemtheorie.

(Wegen der Vortragsform ist auf den Nachweis der Zitate und Literaturangaben verzichtet worden.)