Niklas Luhmann

Beobachtungen der Moderne

Niklas Luhmann

Beobachtungen der Moderne

Westdeutscher Verlag

Der Westdeutsche Verlag ist ein Unternehmen der Verlagsgruppe Bertelsmann International.

Alle Rechte vorbehalten
© 1992 Westdeutscher Verlag GmbH, Opladen

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Umschlaggestaltung: Horst Dieter Bürkle, Darmstadt
Umschlagbild: Peter Treu, Hamburg
Satz: ITS Text und Satz GmbH, Herford

Gedruckt auf säurefreiem Papier

ISBN 978-3-531-12263-2 ISBN 978-3-322-93617-2 (eBook)
DOI 10.1007/978-3-322-93617-2

Inhaltsverzeichnis

Vorwort 7

I. Das Moderne der modernen Gesellschaft ... 11

II. Europäische Rationalität 51

III. Kontingenz als Eigenwert der modernen Gesellschaft 93

IV. Die Beschreibung der Zukunft 129

V. Ökologie des Nichtwissens 149

Vorwort

Die Proklamation der „Postmoderne“ hatte mindestens ein Verdienst. Sie hat bekannt gemacht, daß die moderne Gesellschaft das Vertrauen in die Richtigkeit ihrer eigenen Selbstbeschreibungen verloren hat. Auch sie sind jeweils anders möglich. Auch sie sind kontingent geworden. Wie in der risikoreichen Welt des New Yorker U-Bahn-Netzes drängen sich jetzt die, die darüber reden wollen, an dafür bestimmten Plätzen unter heller Beleuchtung und bei laufenden Fernsehkameras zusammen. Es scheint ums intellektuelle Überleben zu gehen. Aber offenbar nur darum. Und währenddessen geschieht, was geschieht, und die Gesellschaft evoluiert im Ausgang von dem, was erreicht ist, in eine unbekannte Zukunft.

Vielleicht hatte das Stichwort der Postmoderne nur eine andere, variantenreichere Beschreibung der Moderne versprechen wollen, die ihre eigene Einheit nur noch negativ vorstellen kann als Unmöglichkeit eines métarécit. Aber das ließe dann möglicherweise zu viel zu angesichts zahlreicher aktueller Dringlichkeiten, die auffallen. Wir mögen gern konzedieren, daß es keine verbindliche Repräsentation der Gesellschaft in der Gesellschaft gibt. Aber das wäre dann nicht das Ende, sondern der Beginn einer Reflexion der Form von Selbstbeobachtungen und Selbstbeschreibungen eines Systems, die im System selbst vorgeschlagen und durchgesetzt werden

müssen in einem Prozeß, der seinerseits wieder beobachtet und beschrieben wird.

Die im folgenden publizierten Texte gehen von der Überzeugung aus, daß darüber etwas ausgesagt werden kann; ja daß Theoriematerialien schon verfügbar sind, die nur auf dieses Thema der Beobachtungen der Moderne hingeführt werden müssen. Beobachtungen der Moderne – der Titel ist bewußt zweideutig gefaßt, denn es handelt sich um Beobachtungen der modernen Gesellschaft durch die moderne Gesellschaft. Es gibt keinen métarécit, weil es keinen externen Beobachter gibt. Wenn wir Kommunikation benutzen, und wie sollte es sonst gehen, operieren wir immer schon in der Gesellschaft. Aber genau das hat eigentümliche Strukturen und Konsequenzen zur Folge, die verdeutlicht werden können. Und diese Absicht schließt die folgenden Überlegungen zusammen.

Es handelt sich um Ausarbeitungen von Vorträgen, die zunächst ohne schriftlich fixierte Textgrundlage gehalten worden sind. Über „Das Moderne der modernen Gesellschaft" habe ich auf dem Frankfurter Soziologentag 1990 vorgetragen. Die hier vorgelegte Fassung ist gegenüber der in den Verhandlungen des Soziologentages publizierten nur geringfügig revidiert. „Europäische Rationalität" war das Thema eines Beitrags zu einer Tagung über „Reason and Imagination", die im August 1991 in Melbourne von den Herausgebern der Zeitschrift „Thesis Eleven" veranstaltet wurde – ohne weltverändernde Intention, wie ich vermute. Zur gleichen Zeit hatte die Monash University zu einer Vortragsveranstaltung mit Agnes Heller eingeladen. Mein Beitrag entsprach dem Titel dieser Veranstaltung: „Kontingenz und Moderne". Der Anlaß für den Vortrag „Die Beschrei-

bung der Zukunft“ war die Gründung eines Forschungsinstituts im Februar 1991 in Lecce, das sich mit den komplexen Problemen des italienischen Südens befassen soll. Der abschließende Beitrag über „Ökologie des Nichtwissens“ skizziert Forschungsperspektiven für noch nicht identifizierte Geldgeber.

Inhaltliche Überschneidungen in diesen Beiträgen habe ich stehen lassen. Sie können auch dazu beitragen, Zusammenhänge zu verdeutlichen, die sich einer hierarchischen oder linearen Darstellung nicht fügen.

Bielefeld im November 1991 *Niklas Luhmann*

I. Das Moderne der modernen Gesellschaft

I.

Ich beginne die hier auszubreitende Analyse der Modernität der modernen Gesellschaft mit der Unterscheidung von Sozialstruktur und Semantik. Meine Präferenz für diesen Anfang – eine Präferenz, die am Anfang nicht schon gerechtfertigt sein kann – hat mit einer verwirrenden Eigenschaft dieser Unterscheidung zu tun, nämlich damit, daß sie sich selber enthält. Sie ist selbst eine semantische Unterscheidung. So wie ja auch die Unterscheidung von Operation und Beobachtung, von der sie abstammt, selbst die Unterscheidung eines Beobachters ist. Ich muß es bei diesem Hinweis belassen und bei der schlichten Behauptung, daß diese logische Form die Grundlage der Fruchtbarkeit von Analysen ist, die ihre Paradoxie entfalten.[1] Außerdem enthält dieser Ausgangspunkt im Kern schon die gesamte Theorie der Mo-

1 Diese Annahme entspricht dem Formenkalkül von George Spencer Brown, das mit einer verdeckten Paradoxie beginnt, nämlich mit der Anweisung, ein „distinction" zu setzen, das aus distinction und indication besteht, aber als ein einziger Operator zu handhaben ist; und mit der offenen Paradoxie eines „re-entry" der Unterscheidung in das Unterschiedene endet. Siehe: Laws of Form (1969), Neudruck New York 1979.

derne. Denn die Analyse beginnt nicht mit der Anerkennung bewährter Naturgesetze, auch nicht mit Vernunftprinzipien, auch nicht mit bereits festgestellten oder unstrittigen Tatsachen. Sie beginnt mit einer Paradoxie, die dann auf die eine oder andere Weise aufzulösen ist, will man unendliche auf endliche Informationslasten reduzieren. Die Analyse reklamiert damit für sich selbst die Merkmale ihres Gegenstandes: Modernität.

Fängt man mit der Unterscheidung von Sozialstruktur und Semantik an, muß dem Soziologen auffallen: der Diskurs über die Moderne wird weitgehend auf semantischer Ebene geführt.[2] Seitdem die Rede von der „kapitalistischen Gesellschaft" erläuterungsbedürftig geworden ist und die Diskussion über „Differenzierung", weil zu allgemein ansetzend, stagniert, fehlt eine adäquate strukturelle Beschreibung von Modernitätsmerkmalen. Seine aktuelle Konjunktur verdankt der Begriff der Moderne denn auch einer Schwerpunktverschiebung von Wirtschaft auf Kultur, die jedoch selbst der Erklärung bedürfte. So werden in Versuchen, die Moderne zu charakterisieren, Merkmale genannt, die aus dem Repertoire gesellschaftlicher Selbstbeschreibungen stammen. Das gilt zum Beispiel für die Assoziation des Begriffs der Moderne mit der Vorstellungswelt der Vernunftaufklärung. Es gilt ebenso, wenn man meint, die Modernität der Gesellschaft sei bestimmt durch die Bedeutung, die sie dem sich selbst bestimmenden Individuum zuweise.

2 Siehe als ein bekanntes Beispiel: Jürgen Habermas, Die Moderne – ein unvollendetes Projekt, in: ders., Kleine politische Schriften I-IV, Frankfurt 1981, S. 444-464; oder jetzt Stephen Toulmin, Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity, New York 1990, dt. Übers. Frankfurt 1991.

In beiden Hinsichten werden heute lange Enttäuschungslisten geführt. Jacques Derrida hat kürzlich von einem „gout de fin sinon de mort" dieses „discours traditionel de la modernité" gesprochen.[3] Entsprechend leichtfüssig wird die Beschreibung von modern auf postmodern umgestellt. Damit verändert sich das Zukunftsbild. Während die, sagen wir: klassische, Moderne die Erfüllung ihrer Erwartungen in die Zukunft auslagerte und damit alle Probleme der Selbstbeobachtung und Selbstbeschreibung der Gesellschaft sich durch das „noch nicht" der Zukunft abnehmen ließ, ist ein Diskurs der Postmoderne ein Diskurs ohne Zukunft. Und hier muß folglich dasselbe Probleme der Paradoxie der Beschreibung des Systems im System (der sich selbst mitbeschreibenden Beschreibung also) anders gelöst werden – und das geschieht, wie wir sehen, in der Form des Pluralismus, wenn nicht des anything goes.

Rein begriffsgeschichtliche Analysen führen, so belehrend sie im Einzelfall sein mögen, für sich allein genommen über diesen Sachstand nicht wesentlich hinaus. Das gilt auch dann, wenn man sie mit Quentin Skinner auf soziale und politische Situationen bezieht, die mit innovativem Begriffseinsatz bewältigt werden sollten[4]; und selbst dann, wenn man mit Otto Brunner, Joachim Ritter oder Reinhart Koselleck Veränderungen des Begriffsgebrauchs oder begriffliche Neuschöpfungen von gesellschaftsgeschichtlichen Umbrüchen her inter-

3 So in „L'autre cap", Liber 5 (1990), S. 11-13 (11), zit. nach der Ausgabe Le Monde vom 29. Sept. 1990.

4 Siehe die Diskussion in: Terence Ball / James Farr / Russell L. Hanson (Hrsg.), Political Innovation and Conceptual Change, Cambridge England 1989.

pretiert.[5] Für den Geschmack des Soziologen liegen dem allzu pointillistische (im Falle von Skinner) oder allzu pauschale (im Falle von Brunner, Ritter und Koselleck) Vorstellungen von Gesellschaft zu Grunde.

Man kann, was die Begriffsgeschichte von „modernus" angeht, sehr deutlich einen rhetorischen Gebrauch der Antike und des Mittelalters erkennen. Hier diente die Unterscheidung antiqui/moderni nur der Verteilung von Lob und Tadel, wobei die Streuung dem Autor und seinen rhetorischen Zielen überlassen blieb. Daß dies mit dem Buchdruck und mit einer deutlicheren Wahrnehmung gesellschaftlicher Veränderungen spätestens im 17. Jahrhundert anders wurde und die Unterscheidung seitdem auf die Gesellschaft oder wichtige ihrer Teilbereiche, vor allem Wissenschaften und Künste angewandt wurde, ist bekannt. Aber sagt diese Einsicht viel mehr als: daß die Gesellschaft, die sich dann „modern" nennen wird, die Probleme ihrer Selbstbeschreibung über ein Zeitschema zu lösen versucht? Sie kann sich selbst noch nicht ausreichend begreifen, also markiert sie ihre Neuheit durch Abstempelung des Alten und verdeckt damit zugleich die Verlegenheit, nicht zu wissen, was eigentlich geschieht.

Wenn die moderne Gesellschaft sich selbst als „modern" tituliert, identifiziert sie also sich selbst mit Hilfe eines Differenzverhältnisses zur Vergangenheit. Sie identifiziert sich in der Zeitdimension. Zunächst ist das gar

5 Vgl. für dies Programm das Wörterbuch Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, Stuttgart seit 1972; ferner Joachim Ritter, Metaphysik und Politik: Studien zu Aristoteles und Hegel, Frankfurt 1969.

nichts Besonderes. Jedes autopoietische System, auch zum Beispiel das des Einzelbewußtseins, kann nur mit ständigen Rückgriffen auf die eigene Vergangenheit eine eigene Identität aufbauen, das heißt: Selbstreferenz und Fremdreferenz unterscheiden.[6] Dieser Rückgriff erfolgt heute jedoch nicht über Identifikation, sondern über Desidentifikation, über Differenz. Ob wir wollen oder nicht: wir sind nicht mehr, was wir waren, und wir werden nicht mehr sein, was wir sind. Das ruiniert dann alle Merkmale der Modernität, denn auch für sie gilt: Die Modernitätsmerkmale von heute sind nicht die von gestern und auch nicht die von morgen, und eben darin liegt ihre Modernität.[7] Die Probleme der modernen Gesellschaft werden nicht als Probleme der Bewahrung von Herkunft bestimmt – weder in der Erziehung, noch sonstwo. Es geht vielmehr um ein ständiges Erzeugen von Anderssein. Dann braucht man aber Kriterien dieses durch die Nichtidentität noch nicht bestimmten Andersseins. Und man braucht eine höherstufige Identität des Nichtidentischen. So berufen wir uns nach wie vor auf

6 Siehe speziell für das Bewußtsein Werner Bergmann / Gisbert Hoffmann, Selbstreferenz und Zeit: Die dynamische Stabilität des Bewußtseins, Husserl Studies 6 (1989), S. 155-175 (166 ff.).

7 Insofern kann Franz-Xaver Kaufmann, Religion und Modernität, in: Johannes Berger (Hrsg.), Die Moderne – Kontinuitäten und Zäsuren, Soziale Welt, Sonderband 4, Göttingen 1986, S. 283-307 (292) formulieren: „Modern sind soziale Verhältnisse insoweit, als ihre Änderbarkeit und damit Vergänglichkeit in ihrer Definition mitgedacht wird". Aber diese Formulierung geht noch nicht weit genug. Sie ist „autologisch" zu wenden, also auch auf die Merkmale der Modernität selbst zu beziehen. Auch hier gilt, daß die Heutigen morgen von gestern sein werden.

Humanität oder auf Vernunft – aber nicht mehr im naturalen Verständnis der Tradition, in Unterscheidung des Menschen von Affen und Schlangen, sondern im abgeschwächten Sinne einer Wertbegrifflichkeit, die es uns erlaubt, Andersartiges zu verurteilen.

Am Gebrauch solcher Vorstellungen ist leicht abzulesen, wie wenig sie sich eignen, ein Urteil über die moderne Gesellschaft zu fällen, oder sie auch nur komplexitätsadäquat zu beschreiben. Der semantische Apparat Alteuropas wird zwar nicht mehr als selbstverständliches Bildungsgut beherrscht; aber man widersetzt sich einer resoluten Verabschiedung. Die Zeitdistanz zur Tradition ist unbestritten – und unakzeptierbar. Man müßte angeben können, worin die moderne Gesellschaft sich strukturell und semantisch von ihren Vorläuferinnen unterscheidet; aber dazu brauchte man eine Gesellschaftstheorie, die angeben kann, in welchem Sinne diese historische Differenz Systeme unterscheidet, die doch in bestimmten Hinsichten gleichartige oder vielleicht sogar identische Systeme sind – eben Gesellschaftssysteme.

Die Soziologie hat sich, wenn man einmal von soziologischen Schriftstellern absieht, an der Diskussion über Kriterien der Moderne wenig beteiligt. Das zeigt ein Vergleich mit Literatur und bildender Kunst. Hier versteht man die Moderne als Freigabe von Individualität und als Suche nach (oder Verzweiflung an) auf dieser Grundlage möglicher Authentizität. Dabei greift dieser Modernitätsimpuls hier so tief, daß das Zusammenspiel von Kunstproduktion und Kunsttheorie in der gegenwärtig typischen Form ohne ihn gar nicht denkbar wäre.[8]

8 Siehe etwa Peter Bürger, Prosa der Moderne, Frankfurt 1988. Vgl. zur Entstehung dieses spezifischen Stils von Mo-

Verglichen mit der Intensität, in der hier Hoffnung und Not, Avantgardismus und Überlebtsein erfahren und dargestellt sind, und verglichen auch mit der Art, wie die moderne Gesellschaft sich in diesem Bereich selbst zu beschreiben sucht, hat die Soziologie wenig geleistet. Schlagworte – von Begriffen mag man nicht sprechen –, die sie produziert, tragen alle Züge forcierter Einseitigkeit. Man denke nur an „Risikogesellschaft" oder „Informationsgesellschaft". Es fehlt, wenn man einmal von alten Themen wie Differenzierung und Komplexität absieht, eine Vorstellung der strukturellen Merkmale, die die moderne Gesellschaft – und offenbar langfristig und nicht nur für den Moment – gegenüber älteren Gesellschaftsformationen auszeichnen.

Gerade die Soziologie kann aber angesichts ihrer reichen wissenssoziologischen Fachtradition auf eine Analyse des Zusammenhangs von Sozialstruktur und Semantik nicht verzichten. Die Kontinuität auf der Ebene sozialstruktureller Entwicklungen (Geldwirtschaft, staatlich organisierte Politik, auf Änderung des Wissens abzielende Forschung, Massenmedien, ausschließlich positives Recht, Erziehung der Gesamtbevölkerung in Schulklassen usw. – alles spezifisch neuzeitliche Phänomene) ist unübersehbar; nur die Ausnutzung der darin liegenden Chancen und die Wahrnehmung ihrer Folgeprobleme verstärken sich. Nur in der Beschreibung dieser Phänomene und der darin liegenden Ambitionen und Risiken kann es Diskontinuitäten geben. Bei kontinuierender

Fortsetzung Fußnote 8

derne im 18. Jahrhundert auch Siegfried J. Schmidt, Die Selbstorganisation des Sozialsystems Literatur im 18. Jahrhundert, Frankfurt 1989.

sozialstruktureller Evolution also eine Diskontinuität, eine gleichsam schreckhafte Diskontinuität der Semantik. Aber es fehlt eine für solche Sachverhalte ausreichende Theorie, eine Semantik des Zusammenhangs von Struktur und Semantik, eine Theorie der Selbstbeschreibung der sich über Strukturen reproduzierenden Gesellschaft.[9] Den vielleicht interessantesten Vorschlag findet man in der (zur Zeit des Soziologentages 1990) neuesten Publikation von Anthony Giddens.[10] Giddens sieht das Merkmal der Moderne in einer „time-space-distanciation": Die wechselseitigen Bindungen von Raum und Zeit nähmen ab, würden kontingent, beruhten also auf Abmachungen; und über das „reflexive monitoring of action", also über die rekursive Vernetzung der Handlungsbestimmungen in anderen Handlungen oder Handlungsmöglichkeiten, deren Bedingungen und deren Folgen wirke sich diese Veränderung auf den Gesamtbereich des Handelns „globalisierend" aus. Immer weniger bestimmten lokale Gegebenheiten die Lebensführung. Die Folgen beträfen Strukturen und Semantiken. Aber offen bleibt dabei, welche Faktoren nun dieses Auseinanderziehen von Raum und Zeit ausgelöst haben.[11] Es fehlt

9 Hierzu auch Niklas Luhmann, General Theory and American Sociology, in: Herbert J. Gans (Hrsg.), Sociology in America, Newbury Park Cal. 1990, S. 253-264.

10 Siehe: The Consequences of Modernity, Stanford Cal. 1990.

11 Da Giddens eine Erklärung über „funktionale Differenzierung" ablehnt, den Gesellschaftsbegriff an die Ebene des Nationalstaates bindet und auch wohl kaum sagen würde, daß das „reflexive monitoring of action" nach einer Art geschichtlicher Gesetzmäßigkeit diese Folge haben muß, bleibt eigentlich nur eine Erklärung durch die Entwicklung weiterreichender Kommunikationstechniken. Aber dann finge der Übergang zur Moderne mit der Erfindung von Schrift

eine auch nur annähernd adäquate Gesellschaftstheorie, die nicht in dem Sinne modern sein sollte, daß sie schon morgen von gestern sein wird.

Dies Defizit mag vor allem methodologische Gründe haben. Denn Soziologie versteht sich ganz vorherrschend als empirische Wissenschaft, versteht dann aber den Begriff des „Empirischen" sehr eng als eigene Erhebung und Auswertung von Daten, also als Interpretation einer selbstgeschaffenen Realität. Die Möglichkeit, unbestrittene Sachverhalte mit variierten Theoriekonzepten, mit anderen Unterscheidungen anders zu beschreiben, kommt ihr dabei nicht in den Blick. Gerade diese Methode, die allerdings ein erhebliches Maß theorietechnischen Wissens voraussetzen würde, könnte aber für unser Thema die ergiebigere sein.

Ich schlage vor, diese Methode der Theorievariation einmal an Beispielen zu praktizieren.

II.

Unter den von der Soziologie gepflegten Beschreibungen der modernen Gesellschaft hatte die mit Bezug auf Karl Marx vorgetragene Kritik des kapitalistischen Wirtschaftssystems einen prominenten Platz eingenommen. Das mag angesichts zahlreicher Anachronismen erstaunen und wie eine Geisterbeschwörung wirken, und sicher wird man kaum daran denken, die muskulöse Metaphy-

Fortsetzung Fußnote 11

an, und ihr erstes Ergebnis wäre das im zweiten Jahrtausend vor Christus in Ägypten und Vorderasien entstehende Vielvölker-Bewußtsein.

sik des Materialismus wiederzubeleben. Auch die humanistische Unterfütterung Marxscher Begriffe muß heute als problematisch erscheinen – wenn nicht als gesellschaftspolitische Leitidee so doch in ihrer empirischen Referenz. Zum Beispiel „Entfremdung". Hier geht es, wenn man nicht anthropologisch, sondern soziologisch ansetzt, um die Geldtechnik der betrieblichen wie der politischen Ökonomie, das heißt um die Möglichkeit, Materialkosten, Kreditkosten und Arbeitskosten zu verrechnen und auf dieser Grundlage im betrieblichen wie im nationalen Rechnungswesen herauszufinden, welche Unternehmungen wirtschaftlich rentabel sind und welche nicht.

Offensichtlich wird dabei davon abgesehen, daß Materialien und Menschen in ganz verschiedenem Sinne „arbeiten". Offensichtlich ist auch, daß dabei nicht zählt, was Arbeit für den Arbeitenden selbst bedeutet. Offensichtlich ist schließlich, daß eine Wirtschaftsrechnung gar nicht anders geführt werden kann, wenn überhaupt Arbeit mit Geld oder mit anderen, wirtschaftlich ins Gewicht fallenden Leistungen entlohnt wird; wenn überhaupt die Arbeitenden auf Kosten der Wirtschaft leben.

Ein funktionsnotwendiges „Absehen von" also! Im gleichen Sinne wird man die Husserlsche Kritik des „galileischen" Wissenschaftsstils verstehen müssen.[12] Auch hier geht es um Absehen von den konkret für das Einzelsubjekt sinnstiftenden Bewußtseinsleistungen. Auch hier um die Perspektivendiskrepanz von Technik und menschlicher Individualität.

12 In: Edmund Husserl, Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie, Husserliana Bd. VI, Den Haag 1954.

Die Parallele Marx/Husserl gewinnt man nur, wenn man einen abstrakteren Begriff von Technik zu Grunde legt. Es geht natürlich nicht um Maschinen mit mechanischer oder elektronischer Arbeitsweise. Es geht nicht einmal um das pure Herstellen beabsichtigter Effekte. Solche kausaltechnologischen Vorstellungen würden sich, wie einst die in Starnberg ausgelöste Finalisierungsdebatte, in der Kritik der Zwecke und in der Forderung der Substitution anderer Zwecke festlaufen. Es geht überhaupt nicht um eine in diesem Sinne politikfähige Kritik der Gesellschaft. Technik, im umfassenden Sinne begriffen, ist *funktionierende Simplifikation,* ist eine Form der Reduktion von Komplexität, die sich konstruieren und realisieren läßt, obwohl man die Welt und die Gesellschaft nicht kennt, in der dies geschieht: ausprobiert an sich selber. Die Emanzipation der Individuen – wohlgemerkt: auch der unvernünftigen Individuen – ist ein unvermeidlicher Nebeneffekt dieser Technisierung.

Nur ein so weit gefaßter Technikbegriff kann den Anspruch einlösen, zur Selbstbeschreibung der modernen Gesellschaft beizutragen. Er macht das Beiseiteschieben von Hinsichten und Rücksichten verständlich. Er bezeichnet das Absehen von individualpsychologischen und von ökologischen Auswirkungen gleichermaßen. Er klärt die technische Seite der Wissenschaft, und zwar ganz unabhängig von den Anwendungen wissenschaftlicher Erkenntnisse auf Produktionsprozesse.[13] Er

13 Zum Zusammenhang von Technik und „restrictedness" im Wissenschaftssystem siehe Arie Rip, The Development of Restrictedness in the Sciences, in: Norbert Elias et al. (Hrsg.), Scientific Establishments and Hierarchies, Sociology of the Sciences Bd. VI, Dordrecht 1982, S. 219-238.

macht verständlich, daß die moderne Gesellschaft zur humanistischen und zur ökologischen Selbstkritik neigt; aber auch: daß sie in Reaktion darauf wiederum nur Technik einsetzen kann, indem sie zum Beispiel Humandefizite und ökologische Probleme als Finanzierprobleme auffaßt.

Damit verändern sich auch die gesellschaftlichen Imperative für Individualität. Nicht mehr: „was hat man zu sein?" sondern: „wie hat man zu sein?" ist die Frage. Wenn das Individuum durch Technik derart marginalisiert wird, gewinnt es die Distanz, die es möglich macht, das eigene Beobachten zu beobachten. Es weiß nicht mehr nur sich selbst. Es bezeichnet nicht mehr nur sich selbst mit Namen, Körper und sozialer Placierung. In all dem wird es verunsichert. Und statt dessen gewinnt es die Möglichkeit einer Beobachtung zweiter Ordnung. Individuum im modernen Sinne ist, wer sein eigenes Beobachten beobachten kann. Und wer nicht von selber drauf kommt oder von seinem Therapeuten darauf gebracht wird, hat die Möglichkeit, Romane zu lesen und auf sich selbst zu projizieren – als uno, nessuno e centomila.[14]

Man sollte diese Diagnose nicht zu rasch als pessimistisch abtun. Man kann sie jedenfalls auch als Hinweis auf die Möglichkeit des Ausprobierens immer neuer Kombinationen, ja immer neuer Unterscheidungen verstehen, für die funktionierende Simplifikationen eine unabdingbare Voraussetzung bilden.

14 So der Titel des Romans von Pirandello, der vom Beobachten handelt; zitiert nach Opere di Luigi Pirandello, Neuausgabe Milano 1986 Bd. 2.

III.

Die Betonung des Tandems von Technik und Individualität, mit dem wir in die Nebel der Zukunft fahren, muß nicht die einzige Beschreibung der Moderne bleiben. Diese Simplifikation jedenfalls können wir vermeiden. Wir können, sofern man nur auf ein hinreichend kohärentes Theoriedesign achtet, weitere Merkmale ausfindig machen – und auch hierfür ließe sich ein nicht marxistisch verstandener Marx als Ausgangspunkt festmachen.

Was an der Marxschen Kritik der politischen Ökonomie seiner Zeit bemerkenswert bleibt, ist die Überführung eines Wissens, das sich früher naturbezogen gerechtfertigt hatte, in einen sozialen Kontext. Die Wirtschaftsordnung des Kapitalismus folgt nach Marx nicht der Natur wirtschaftlichen Handelns mit eingebautem Trend zur individuellen und kollektiven Rationalität. Sie ist vielmehr eine soziale Konstruktion. Die Referenz auf Natur wird als „Reifikation" dargestellt, also als Moment der sozialen Konstruktion analysiert. Der Wirtschaftstheorie wird der Anspruch bestritten, eine extra-soziale Objektivität zu vertreten. Sie reflektiert nur die Logik eines sozialen Konstrukts.

Auch wenn man alles andere aufgibt, dies sollte man beibehalten und über Marx hinausführen. In den empirischen Kognitionswissenschaften der zweiten Hälfte dieses Jahrhunderts wird diese These so allgemein vertreten, daß sie aufhört, ein spezifisch ökonomisches oder auch ein interessenbedingtes „ideologisches" Phänomen zu sein. Jede Kognition ist Konstruktion – und zwar *als Kognition.* Daß die Wirtschaftstheorie den „Interessen" der Kapitalisten, begriffen als soziale Klasse, dient, mag man bezweifeln; und ebenso die von Neueren bevorzugte

Version, daß die Scheinobjektivität der Wirtschaftstheorie einer Verschleierung der wahren, durch Staat und Recht vermittelten Machtverhältnisse diene. Auf dieser Ebene läßt sich das Argument zurückgeben mit der Frage, welchen Interessen es dient, wenn man die Grundbegriffe und die Zukunftsperspektiven derart im Unklaren läßt. Solche Kontroversen mag man fortführen oder einstellen. Nicht sollte man jedoch auf die grundlegende Einsicht verzichten, daß die kapitalistische Wirtschaft nicht auf einer extrasozialen Objektivität beruht, sondern auf sich selbst; und daß alle Referenzen auf Interessen, Bedürfnisse, Sachzwänge oder Rationalitätsvorteile *interne* Referenzen auf *externe* Sachverhalte sind; also abhängig sind und abhängig bleiben von der Logik der Geldwirtschaft.

Dies gilt offensichtlich auch und erst recht für die neuere, durch Coase[15] angeregte Diskussion über Transaktionskosten und deren Minimierung, für die Problematik der Externalisierung von Kosten als Bedingung des Rentabilitätskalküls, für die Verwendung eines nicht präzisierten Begriffs von Opportunitätskosten im Kontext von Risikokalkülen[16] und in vielen ähnlichen Hinsichten. Die gleiche Einsicht findet man aber auch mit Bezug auf andere Funktionssysteme formuliert. So liest man für das Wissenschaftssystem bei Steve Fuller[17], „that reference fixing is a *social fact,* as in the case of a contract or a promise".

15 Die entscheidenden Aufsätze sind gesammelt in: Ronald H. Coase, The Firm, the Market and the Law, Chicago 1988.

16 Siehe nur Aaron Wildavsky, Searching for Safety, New Brunswick 1988.

17 Social Epistemology, Bloomington Ind. 1988, S. 81.

Auch wenn man sich heute damit begnügt, die kapitalistische Wirtschaft nicht über Natur, sondern über Erfolg zu rechtfertigen, bleibt das erhalten, was die Marxsche Analyse letztlich trägt und sie von Wirtschaftstheorien des Normalzuschnitts unterscheidet: die Einsicht, daß die Wirtschaft ihre Selbstbeschreibung von sich her entwirft, sich in ihrer Theorie selber darstellt und von da aus interne und externe Referenzen reguliert. Das Desaster der sozialistisch geplanten Wirtschaften lehrt nur, daß es davon keine Ausnahme gibt. Die proletarische Revolution, die Marx, gleichsam als materiell basierte Parallelaktion zum Hegelschen Geist, sei es gesetzlich, sei es dialektisch, sei es ohne, sei es mit bewußtseinsförderlicher Elitenaktivität kommen sah, hat in einer Art kostspieligen Riesenexperiments gezeigt, daß es keinen Weg zurück zu menschlicheren Verhältnissen gibt. Was wirtschaftlich ist, kann sich nur in der Wirtschaft herausstellen. Wenn die Politik sich darüber informieren will, muß sie die Wirtschaft wirtschaften lassen; denn anderenfalls erfährt sie wie in einem Spiegel nur, ob ihre eigenen Wirtschaftspläne erfüllt worden sind oder nicht, und kann dann allenfalls noch nach Ursachen und nach Schuldigen suchen.

IV.

Zu den gewichtigsten Einwänden gegen die Marxsche Gesellschaftstheorie gehört: daß sie die Wirtschaft überschätzt – und deshalb, wie sich heute zeigt, unterschätzt. Daran haben Abschwächungen vom Typ Gramscis oder Althussers nichts geändert. Dadurch, daß die Gesamtgesellschaft dominant von der Wirtschaft her begriffen

wird, fehlt ein ausreichendes Verständnis für die Eigendynamik der Wirtschaft mit ihren Auswirkungen auf andere Funktionsbereiche und auf die ökologischen Bedingungen der gesellschaftlichen Evolution. Vor allem aber fehlt ein ausreichendes Verständnis für Parallelerscheinungen in anderen Funktionsbereichen und damit eine Grundlage für Systemvergleiche und für das Herausdestillieren abstrakterer Merkmale von Modernität, die sich – mehr oder weniger – in allen Funktionssystemen finden. Ich möchte das an Hand eines tiefliegenden Problems aufzeigen, in dem strukturelle Bedingungen und semantische Konsequenzen zusammenkommen.

Wenn man die moderne Gesellschaft, wie es soziologischer Tradition entspricht, strukturell als funktional differenziertes System beschreibt, folgt daraus, daß die ausdifferenzierten, autonom gewordenen Funktionssysteme sich selbst von ihrer (innergesellschaftlichen und außergesellschaftlichen) Umwelt unterscheiden. Operativ wird eine solche Differenz durch das bloße Fortsetzen der eigenen Operationen erzeugt. Aber diese Operationen können im System nur kontrolliert, zugerechnet, beobachtet werden, wenn das System – und jedes in anderer Weise – über die *Unterscheidung von Selbstreferenz und Fremdreferenz* verfügt. Dies ist nur in der Form einer systemeigenen Unterscheidung möglich, denn anders verlören die Bezeichnungen „selbst" und „fremd" ihren Sinn. Die Unterscheidung verhindert, daß das System sich selbst laufend mit der Umwelt verwechselt. Sie verhindert auch, daß das System die eigene Landkarte mit dem Territorium verwechselt oder versucht, seine Karte, wie Borges erwogen hat, so komplex anzulegen, daß sie dem Territorium Punkt-für-Punkt entspricht. Wenn aber das durch die Unterscheidung ver-

hindert wird: wie ist dann die *Einheit* dieser Unterscheidung von Selbstreferenz und Fremdreferenz zu denken? Sie wird als Einheit operativ benutzt, ohne als Einheit beobachtbar zu sein. Das System kann zwischen Selbstreferenz und Fremdreferenz oszillieren und sich dabei den Zugang zur jeweils anderen Seite der Unterscheidung offen halten. Aber die Einheit der Unterscheidung bleibt dabei vorausgesetzt als die Einheit des imaginären Raums ihrer Kombinationsmöglichkeiten.[18] Sie wird nicht als solche bezeichnet. Sie wird „blind" verwendet als Bedingung der Möglichkeit, mit ihrer Hilfe etwas zu beobachten und zu bezeichnen.[19] Es gibt, anders gesagt, kein Problem der Referenz, das unabhängig von der radikalen Trennung von Selbstreferenz und Fremdrefe-

18 Siehe, von der Schizophrenieforschung ausgehend, auch Jacques Miermont, Les conditions formelles de l'état autonome, Revue internationale de systémique 3 (1989), S. 295-314.

19 Sowohl die Transzendentalphilosophie als auch die dialektische Theorie des objektiven Geistes bzw. der Materie, sowohl Kant als auch Hegel und Marx hatten genau hier Hoffnungen gehabt, die heute wohl niemand, der die Theoriezusammenhänge durchschaut, teilen würde. Das hochgetriebene, nie wieder übertroffene Bewußtsein der Theoriearchitektur, das man bei Kant wie bei Hegel findet, zeigt im übrigen an, daß in der Umbruchszeit um 1800 jedenfalls nicht mehr naiv ontologisch argumentiert werden konnte, man aber andererseits auch nicht bereit war, die Hoffnung auf eine Welt referierende Metaphysik aufzugeben. Noch die „transklassischen" Rekonstruktionen der dialektischen Philosophie durch Gotthard Günther halten an einer strikten Entsprechung von Ontologie und Logik fest und fordern – eben deshalb – eine mehrwertige Logik für ein adäquates Verständnis von Zeit und Sozialität. Siehe Gotthard Günther, Beiträge zur Grundlegung einer operationsfähigen Dialektik, 3 Bde. Hamburg 1976-1980.

renz lösbar wäre. Oder nochmals anders formuliert: Es gibt keine gemeinsame (richtige, objektentsprechende) Einstellung zu einer vorgegebenen Welt.

Wenngleich auf operativer Ebene es unvermeidlich ist, Innen und Außen zu differenzieren, kann eine Theorie (für die dies ebenfalls unvermeidlich ist) dennoch zum Ausdruck bringen, daß es in beiden Fällen um Referenz, in beiden Fällen also um Beobachtung geht. Will man dies sagen, muß man auf einer Ebene der Beobachtung zweiter Ordnung operieren (und ich betone: operieren!). Das erfordert spezifische logische Vorkehrungen, wie sie heute in der second order cybernetics diskutiert werden.[20] Die *Einheit* der Unterscheidung von Selbstreferenz und Fremdreferenz liegt mithin in der *Spezifik* der Bedingungen der Möglichkeit einer Beobachtung zweiter Ordnung.

Von da aus sieht man dann auch den kombinatorischen Gewinn, der daraus resultiert, daß die Operationen des beobachteten Systems dauernd zwei verschiedenen Informationsquellen, internen und externen, ausgesetzt sind.[21] Und damit kann höhere Irritierbarkeit intern prozessiert werden. Man denke an die Zahlungen und Sachleistungen verknüpfenden Operationen des Wirtschaftssystems – ein Beispiel, auf das wir zurückkommen werden.

20 Wir merken nur an, daß es hierbei nicht mehr um die logische Typenhierarchie geht, die ihre eigenen Unterscheidungen operativ (und nicht beobachtend) eingeführt hatte, sondern um eine Heterarchie des Beobachtens zweiter Ordnung mit einem Wechsel der Unterscheidungen, die jeweils zugrundegelegt werden.

21 Siehe hierzu das Kapitel „Vielfältige Versionen der Welt" in: Gregory Bateson, Natur und Geist: Eine notwendige Einheit, dt. Übers. Frankfurt 1982, S. 86 ff.

Bei all dem bleibt es unmöglich, die Einheit der Zwei-Seiten-Form einer Unterscheidung bei ihrem Gebrauch mitzuthematisieren. Sie bleibt das durch sie ausgeschlossene Dritte. Trotzdem kann man Unterscheidungen unterscheiden. An die Stelle eines unmöglichen Durchgriffs auf eine letzte Einheit – sei es die Gesellschaft, sei es die Welt – tritt in den Funktionssystemen der modernen Gesellschaft die Unterscheidung von Referenz und Codierung – Referenz im Sinne der Unterscheidung von Selbstreferenz und Fremdreferenz, Codierung im Sinne der Unterscheidung von positivem Codewert und negativem Codewert. Beide Unterscheidungen sind voneinander logisch unabhängig. Sie stehen, wie man auch sagen kann, „orthogonal" zueinander. Das heißt: beide Seiten der Referenzunterscheidung sind für beide Codewerte zugänglich. Die Codewerte dienen nämlich als universale und zugleich spezifische binäre Schematismen, die dazu beitragen, ein Funktionssystem zu identifizieren, zugleich aber sowohl selbstreferentiell als auch fremdreferentiell, sowohl auf das System als auch auf seine Umwelt anwendbar sind. Auch in diesem Fall bleibt die Einheit des Code eine nicht operationsfähige Imagination. Die Anwendung des Code auf sich selbst führt in Paradoxien. Die Welt kann, von welchem Code immer man ausgeht, nur paradox identifiziert werden, das heißt: nur als eine logisch unendliche Informationslast.[22] Und wiederum gilt, daß ein Unterscheiden

22 Moderne informationstheoretische Analysen behandeln genau diese Unendlichkeit als Ausgangspunkt für dann „kreativ" wirkende, aber zeitlich instabile Einschränkungen. Siehe nur Klaus Krippendorff, Paradox and Information, in: Brenda Dervin / Melvin J. Voigt (Hrsg.), Progress in Communication Sciences Bd. 5, Norwood N.J. 1984, S. 45-71. Zum

von Unterscheidungen, also von Codierung und Referenz, trotzdem möglich ist. Mit dieser Möglichkeit und mit dem durch sie eröffneten Kombinationsspielraum muß die moderne Gesellschaft sich begnügen. Sie kann sich nicht mehr auf einen Abschlußgedanken, auf eine referenzfähige Einheit, auf eine Metaerzählung (Lyotard) beziehen, die ihr Form und Maß vorschreibt. Und in genau diesem Sinne ist die klassische Semantik der Moderne gescheitert.

Dies sind zunächst nur kühne und nicht unmittelbar einsichtige Behauptungen in einer für die Soziologie ungewohnten Abstraktionslage. Wie kann man sie validieren? Wie kann man begründen, daß sie uns zu einer adäquateren Beschreibung der Modernität des Gesellschaftssystems unserer Tage verhelfen?

Daß sie der Systemlogik funktionaler Differenzierung entsprechen, habe ich angedeutet. Insofern geht es um eine Ausformulierung des Begriffs der Autonomie funktionsspezifischer Teilsysteme, die allen Unterscheidungen, die in diesen Systemen verwendet werden, zugrundeliegt. Damit ist die Beweislast aber nur verschoben auf die umstrittene Frage, ob man funktionale Differenzierung wirklich als Einrichtung von autonomen, operativ geschlossenen Teilsystemen verstehen kann, statt in der alten Weise als begrenzt ergiebigen Vorteil von Arbeits-

Fortsetzung Fußnote 22

Thema Strukturgewinn durch Unentscheidbarkeiten siehe auch Robert Platt, Reflexivity, Recursion and Social Life: Elements for a Postmodern Sociology, The Sociological Review 37 (1989), S. 636-667. Eine andere Möglichkeit ist, in allen Funktionssystemen identitätsstiftende Codierung und nur temporär bindende Programmierung der richtigen Zuteilung der Codewerte zu unterscheiden.

teilung. Statt in diese Frage weiter zu investieren, möchte ich vorschlagen, die Relevanz dieser Unterscheidung von Referenz und Codierung für aktuelle Theoriediskussionen zu untersuchen, die auf Grund des Schemas der akademischen Disziplinen und der Unterscheidung von Funktionssystemen, denen sie zugeordnet sind, nebeneinanderherlaufen. Und bei dieser Vorgehensweise wird man rasch fündig.

Was zunächst Erkenntnis im allgemeinen und das Wissenschaftssystem im besonderen angeht, steht das Problem der Referenz heute im Mittelpunkt der Diskussion. Selbst von „Semiotik" spricht man inzwischen in einem Sinne, der keine festen, zeitlich und intersubjektiv beständigen Beziehungen zwischen Zeichen und Referentem mehr voraussetzt.[23] Tendenziell verschiebt sich damit der Ausgangspunkt von Korrespondenztheorien zu konstruktivistischen Theorien. Der für den logischen Positivismus geltende Definitionszusammenhang von (Fremd-)Referenz, Sinn und Wahrheit ist durch die wirksame Kritik von Quine erschüttert.[24] Damit kann ein (vorläufig) letzter Versuch, Sinn und Sein für alle zur Deckung zu bringen, als gescheitert gelten. Aber als

23 Vgl. z.B. Dean MacCannell / Juliet F. MacCannell, The Time of the Sign, Bloomington Ind. 1982. Eine bekanntere Darstellung dieser Erosion aller Referenz (oder: „Repräsentation") ist Richard Rorty, Philosophy and the Mirror of Nature, Princeton 1979.

24 Siehe besonders den einflußreichen Aufsatz The Two Dogmas of Empiricism (1951), neu gedruckt in Willard van O. Quine, From a Logical Point of View, 2. Aufl. Cambridge Mass. 1961, S. 20-46. Die französische Parallele liegt in der jede Fremdreferenz resolut ausschließenden Linguistik Saussures und in Derridas Radikalisierungen.

Konsequenz hat man sich zunächst nur die theoretisch unsinnige Kontroverse von „realistischen“ und „konstruktivistischen“ Theorien eingehandelt. Die übliche lauwarme Antwort auf ein falsch gestelltes Problem lautet dann, daß der Konstruktivismus nicht ohne eine leichte Beimischung von Realismus zurechtkomme. Diese Kontroverse ist schon deshalb verfehlt, weil kein Konstruktivist – weder die Vertreter des strong programme von Edinburgh noch Piaget oder von Glasersfeld, weder die evolutionäre Erkenntnistheorie biologischer oder nichtbiologischer Provenienz noch die second order cybernetics Heinz von Foersters – je bestreiten würde, daß Konstruktionen durch umweltangepaßte Realoperationen aufgeführt werden müssen. Zu diesen Operationen gehören im Wissenschaftssystem vor allem Publikationen; und man hat denn auch bereits die Herstellung solcher Publikationen genauer untersucht, ja sie sogar als „making reference“ bezeichnet.[25]

Sobald man zwischen Referenzproblemen und Codeproblemen unterscheidet, ordnen sich die Verhältnisse neu. Die Unterscheidung von analytischen und synthetischen Wahrheiten muß, wie schon Quine[26] vorgeschlagen hat, aufgegeben werden. Sie kann ohne weiteres durch die Unterscheidung von Selbstreferenz (= analytisch) und Fremdreferenz (= synthetisch) ersetzt werden. Dann kann die Unterscheidung von Referenz und Co-

25 So Charles Bazerman, Shaping Written Knowledge: The Genre and Activity of the Experimental Article in Science, Madison Wisc. 1988, S. 187 ff. Diese von der Rhetorik her kommende Untersuchung, die auf Referieren referiert und sich daher selbst als Text betrachtet (S. 291), eröffnet auch den Zugang zur parallellaufenden soziologischen Forschung.

26 A.a.O.

dierung sich auswirken, und man sieht, daß die positiv/negativ-Werte des Code wahr/unwahr sowohl auf fremdreferentiell als auch auf selbstreferentiell erfaßte Sachverhalte anwendbar sind. Die nur analytisch sinnvollen Wahrheiten sind nicht nur Resultat einer instrumentellen Orientierung, nicht nur eine Art Probehandeln, Modellbildung etc. vor dem Einsatz wirklicher, das heißt: empirischer Forschung. Vielmehr sind sie der Bereich, in dem die Selbstreflexion des Systems ihre paradoxe Fundierung erkennen und sie mit Hilfe der Asymmetrie von System und Umwelt im Sinne von Selbstreferenz/Fremdreferenz auflösen kann. Im Kontext von Selbstreferenz kann reflektiert werden, daß auch die Unterscheidung von Selbstreferenz und Fremdreferenz noch eine systemeigene Unterscheidung ist, die als Konsequenz der Ausdifferenzierung und operativen Schließung des Systems vor Augen liegt. Logisch gesehen führt das in die seit Gödel bekannte Problematik der Unmöglichkeit einer Selbstgarantie von Widerspruchsfreiheit. Systemtheoretisch gesehen führt das zum Nachweis Ashbys, daß Selbstorganisation ohne Umwelt nicht möglich ist.[27] In der Mathematik regt das zu der Überlegung an, alle mathematischen Formen auf eine ursprüngliche Einheit von Selbstreferenz und Unterscheidung (also auf die Bedingung der Möglichkeit von Beobachten) zu bezie-

27 Siehe W. Ross Ashby, Principles of the Self-Organizing System, in: Heinz von Foerster / George W. Zopf (Hrsg.), Principles of Self-Organization, New York 1962, S. 255-278; neu gedruckt in: Walter Buckley (Hrsg.), Modern Systems Research for the Behavioral Scientist: A Sourcebook, Chicago 1968, S. 108-118.

hen.[28] Aber auch ohne solchen Argumentationsaufwand ist ja vorab schon einsichtig, daß Selbstreferenz als Form nur möglich ist, wenn es noch etwas anderes gibt, wovon sie unterschieden werden kann, eben Fremdreferenz.

Diese Überlegungen lösen schließlich den binären Code der Wahrheit aus seiner Verankerung in präkonstruktivistischen Sicherheiten, seien dies Annahmen über die Natur oder über die Natur des Menschen (Ideen), seien es deren linguistische, rationalistische oder konsensualistische Nachfolgetheorien.[29] Wahrheit ist dann nichts anderes als der positive Wert, der Designationswert eines Codes, dessen negativer Wert (Reflexionswert) Unwahrheit ist. Die Eigentümlichkeit wissenschaftlicher Erkenntnis besteht dann darin, alle Beobachtungen, die den Anspruch erheben, Wissen zu vermitteln, einer Zweitbeobachtung mit Hilfe eben dieses binären Codes zu unterwerfen und die Resultate im System, so gut es geht, zu integrieren (was nur heißt: wechselseitigen Beschränkungen zu unterwerfen). Damit wird alles, was wahr und was unwahr sein kann, auf die Ebene des Beobachtens von Beobachtungen transportiert und auf dieser Ebene reformuliert. Auf weitere Sicherungen

28 Siehe Louis H. Kauffman, Self-reference and Recursive Forms, Journal of Social and Biological Structures 10 (1987), S. 53-72.

29 Speziell zu dieser Entwicklung Ian Hacking, Why Does Language Matter to Philosophy, Cambridge Engl. 1975. In diesen Zusammenhang gehören auch Versuche, die Einseitigkeit von entweder rationalistischen oder konsensualistischen Wahrheitskriterien durch deren Kombination im Sinne rationaler Akzeptierbarkeit abzuschwächen. Siehe etwa Hilary Putnam, Vernunft, Wahrheit und Geschichte, Frankfurt 1982, oder Jürgen Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns, 2 Bde. Frankfurt 1981.

kann man verzichten – so wie ja auch die Wirtschaft gelernt hat, den Wert des Geldes nicht mehr in irgendwelchen externen Referenzen abzusichern, sondern nur noch in der (ihrerseits monetären, in Geldpreise eingreifenden) Geldmengenkontrolle durch die Zentralbank.

Wenden wir den Blick nunmehr anderen Funktionssystemen zu, dann fallen ganz ähnliche Problemlagen auf. Im Rechtssystem diskutiert man seit der Jahrhundertwende über einen Gegensatz von Begriffsjurisprudenz und Interessenjurisprudenz, so als ob die Rechtstheorie zwischen der einen oder der anderen Version zu wählen hätte. Inzwischen ist dieses Bild mehrfach revidiert worden. Man weiß, daß die Kontrastierung und die These einer historischen Wende den kritisierten Begriffsjuristen nicht gerecht wird.[30] Man weiß, daß eine rechtsspezifische Begrifflichkeit in der juristischen Praxis unverzichtbar ist für das Gewinnen von Abstraktionen, Fallvergleichsmöglichkeiten, Regeln und juristisch relevanten Unterscheidungen. Ebenso deutlich ist heute, daß eine auf sich selbst gestellte Interessenjurisprudenz keineswegs alle Interessen gleichmäßig schützt, sondern nur die schützenswerten Interessen. Einer einseitig an Interessen orientierten Praxis bleibt dann nur die Tautologie, daß nur die rechtlich schützenswerten Interessen Rechtsschutz genießen.[31] Und entsprechend bleibt die übliche

30 Vgl. z.B. Ulrich Falk, Ein Gelehrter wie Windscheid: Erkundungen auf den Feldern der sogenannten Begriffsjurisprudenz, Frankfurt 1989, oder für die Kontroversen unseres Jahrhunderts die Polemik von Eduard Picker, Richterrecht oder Rechtsdogmatik – Alternativen der Rechtsgewinnung? Juristenzeitung 43 (1988), S. 1-12, 67-75.

31 Einer der Hauptvertreter der Interessenjurisprudenz, Roscoe Pound, kommt dieser Tautologie oft gefährlich nahe. Im Hauptwerk Jurisprudence, 5 Bde. St. Paul Minn. 1959

Formel der Interessenabwägung ohne juristisch urteilsfähiges Programm.

Uns fällt es jetzt leicht, zu sehen, daß wir die rechtssystemspezifische Fassung der Unterscheidung von Selbstreferenz und Fremdreferenz vor uns haben.[32] Die Orientierung an Begriffen repräsentiert die Selbstreferenz, die Orientierung an der Auswirkung von Rechtsbegriffen, juristischen Konstruktionen und Fallentscheidungen auf Interessen repräsentiert die Fremdreferenz des Systems. Ebenso wenig wie bei der Unterscheidung von analytischem und synthetischem Wahrheitsverständnis kann es aber bei einer solchen Trennung bleiben, so als ob man zwischen der einen und der anderen Seite wählen könnte. Vielmehr sind immer beide Seiten im Spiel, und entsprechend ist der Code Recht/Unrecht so-

Fortsetzung Fußnote 31

heißt es zum Beispiel: „A legal system attains the ends of the legal order (1) by recognizing certain interests, individual, public, and social; (2) by defining the limits within which those interests shall be recognized and given effect through legal precepts and applied by the judicial (and today the administrative) process according to an authoritative technique; and (3) by endeavoring to secure the interests so recognized within the defined limits" (Bd. 3, S. 16). Offensichtlich können aber die rechtlich entscheidenden Kriterien für Anerkennung bzw. Nichtanerkennung nicht wiederum den Interessen selbst entnommen werden. Die Gesellschaft produziert Interessen nicht vorab schon gespalten nach dieser Unterscheidung. Das Rechtssystem muß also mehr leisten als eine bloße Registrierung von Interessen. Aber woher kommt dieses „mehr"?

32 Hierzu ausführlicher Niklas Luhmann, Interesse und Interessenjurisprudenz im Spannungsfeld von Gesetzgebung und Rechtsprechung, Zeitschrift für Neuere Rechtsgeschichte 12 (1990), S. 1-13.

wohl im fremdreferentiellen als auch im selbstreferentiellen Kontext anwendbar.

Wir hatten schon gesehen, daß es rechtmäßige und nichtrechtmäßige Interessen gibt. Komplizierter sind die Verhältnisse im Kontext der Selbstreferenz des Systems. Es wäre ungewöhnlich, von rechtmäßigen und rechtswidrigen Begriffen zu sprechen. Der Grund ist, daß die Rechtsbegriffe zur Begründung von rechtmäßigen Entscheidungen über Recht und Unrecht beitragen müssen. Sie operationalisieren die letztlich paradoxe Anwendung des Rechtscodes auf sich selbst; denn das System hält es für Recht (und nicht für Unrecht), daß es über Recht und Unrecht entscheiden kann. Eben wegen dieser Notwendigkeit, die Paradoxie zu invisibilisieren und positives Recht zu bilden, bleibt der Rechtsstatus der Rechtsbegriffe ungeklärt.[33] Ohne Zweifel sind sie jedoch ein unentbehrliches Instrument, wenn es darum geht, die Kohärenz des Entscheidens und damit die Rechtmäßigkeit des Unterscheidens zwischen Recht und Unrecht zu organisieren. Ihre Funktion dürfte darin liegen, die *Konsistenz* der Handhabung der *Unterscheidung* von Recht und Unrecht in *verschiedenen* Fällen sicherzustellen.

Würde man konsequent zwischen Referenz und Codierung unterscheiden, hätte das mithin auch für das

33 Obwohl es seit dem 19. Jahrhundert Tendenzen gibt, auch der begrifflich formulierten Rechtsdogmatik den Status einer Rechtsquelle zuzuerkennen. Siehe z.B. Neil MacCormick, Legal Reasoning and Legal Theory, Oxford 1978, S. 61; Michel van de Kerchove / François Ost, Le système juridique entre ordre et désordre, Paris 1988, S. 128 ff. Besser wäre es vermutlich, sich darüber zu verständigen, daß nur das Rechtssystem selbst in der Faktizität seines Operierens als Rechtsquelle in Betracht kommt.

Rechtssystem und die Rechtstheorie weittragende Folgen. Wie in der Wissenschaftstheorie käme auch hier der komplexe Aufbau einer die Grundparadoxie entfaltenden selbstreferentiellen Ordnung besser zur Geltung; und von da aus ließe sich dann auch besser verstehen, auf Grund welcher internen Vorgaben und selbstproduzierten Beschränkungen das System in der Lage ist, im Außenkontakt rechtmäßige und rechtswidrige Interessen zu unterscheiden.

Ein letztes Beispiel soll dem Wirtschaftssystem entnommen werden. Hier beherrscht der Begriff der Transaktion die neuere Diskussion.[34] Es liegt nahe, in Transaktionen die letzten, nicht weiter dekomponierbaren Einheiten des Wirtschaftssystems zu sehen.[35] Aber der Begriff der Transaktion ist seinerseits ein komplexer Begriff, und bei genauerem Zusehen zeigt sich, daß er die Trennung von Referenz und Codierung voraussetzt.

Die Referenzen sind, wie immer, unterschieden nach Selbstreferenz und Fremdreferenz. Die Selbstreferenz wird durch die Geldzahlung reproduziert. Der Zahlungs-

34 Dies allerdings überwiegend nur im Hinblick auf Unterschiede in den Transaktionskosten und ohne zureichende Klärung der implizierten Begrifflichkeit (Geld, Bedürfnis, Temporalität, Codeabhängigkeit usw.).

35 So z.B. Michael Hutter, Die Produktion von Recht: Eine selbstreferentielle Theorie der Wirtschaft, angewandt auf den Fall des Arzneimittelpatentrechts, Tübingen 1989, S. 131. Erläuternd heißt es dazu: „Transaktionen sind von innen gesehen Mitteilungen (Zahlungen), von außen gesehen Leistungstransfers." Damit wird das, was wir als Problem der Referenz behandeln, als Problem eines Beobachters dargestellt, der zwischen Innenperspektive und Außenperspektive oszillieren kann. Und dieser Beobachter kann auch das Wirtschaftssystem selber sein.

vorgang transportiert Zahlungsfähigkeit und Zahlungsunfähigkeit des Systems. Er garantiert, daß im nächsten Moment wiederum Zahlungsfähigkeit und Geldbedarf gegeben sind – wenn auch in jeweils anderer Hand. Die Zahlung leistet insofern die Autopoiesis des Systems, die endlose Möglichkeit weiterer Operationen desselben Systems.[36] Mit dem Medium Geld und den darin eingelassenen Formen (Preisen) verweist das System auf sich selbst. Die andere Seite der Transaktion bewegt Sach- oder Dienstleistungen. Hier geht es um eine Befriedigung von Bedürfnissen. Also um Fremdreferenz. Denn die Bedürfnisse müssen außerhalb des Wirtschaftssystems verankert sein, auch wenn die Wirtschaft selbst laufend eigene Bedürfnisse erzeugt, zum Beispiel nach Investitionen zum Aufbau von Industrie. Immer ist die Transaktion in ihren beiden Seiten ein voll wirtschaftsinterner Vorgang und nicht etwas, was halb drinnen, halb draußen vollzogen werden könnte. Aber sie wäre (wie alle Operationen in selbstreferentiell geschlossenen Systemen) nicht möglich, wenn sie nicht Umwelt konstruieren, auf Umwelt verweisen würde. Ebenso wie in den anderen Fällen geht es dabei um eine Konstruktion, die sich dann freilich systemintern bewähren oder nicht bewähren wird. Es zeigt sich am wirtschaftsinternen Rechnungswesen auf betrieblicher, aber auch auf nationaler und internationaler Ebene, ob Bedürfnisse zutreffend oder unzutreffend eingeschätzt worden sind. Aber es bleibt bei einer Kontrolle *eigener* Einschätzungen durch *eigene* Resultate. Nie erfährt das System, was Bedürfnisse „wirklich sind".

36 Hierzu ausführlicher Niklas Luhmann, Die Wirtschaft der Gesellschaft, Frankfurt 1988.

Diese Kopplung interner und externer Referenzen funktioniert nur, weil das System über einen binären Code verfügt. Das wird heute oft unter dem Gesichtspunkt von „property rights" diskutiert. Einfacher gesagt geht es darum, daß man sich an einer Transaktion nur beteiligen kann, wenn man etwas hat (nämlich Geld oder Waren) und etwas anders nicht hat (nämlich Waren oder Geld). Dieser Code von Haben/Nichthaben steht orthogonal zur Unterscheidung der Referenzen. Das System könnte, wie leicht einzusehen, nicht funktionieren, wenn es das Haben sich selbst und das Nichthaben der Umwelt zuordnen würde. Seine Ordnungsleistung beruht, ebenso wie in den bisher diskutierten Fällen, auf der Differenz zweier Unterscheidungen. Nur dadurch wird der Kombinationsspielraum gewonnen, in den hinein das System evoluieren und komplexe Ordnungen aufbauen bzw. abbauen kann. Und wie in den anderen Fällen auch, ist damit keinerlei Garantie für Rationalität, Fortschrittlichkeit oder auch nur für eine unter dem Strich positive Gesamtbilanz der gesellschaftlichen Wohlfahrt gegeben.

Diese Analysen haben einschneidende Konsequenzen für das, was man sich in der modernen Gesellschaft unter *Rationalität* vorstellen kann. Die Rationalitätsbegriffe der Tradition hatten von *externen* Sinnvorgaben gelebt – sei es, daß sie auf ein Copieren von Naturgesetzen, sei es, daß sie auf vorgegebene Zwecke oder auf vorgegebene Bewertungsgrundlagen für die Wahl von Zwecken abstellten. Mit der Säkularisierung der religiösen Weltsetzung und mit dem Verlust der Repräsentation einzigrichtiger Ausgangspunkte verlieren solche Vorgaben ihre Begründbarkeit. Urteile über Rationalität müssen deshalb von externen Sinnvorgaben abgelöst und

umgestellt werden auf eine stets nur *systemintern herstellbare Einheit von Selbstreferenz und Fremdreferenz.* Spätestens hier werden Zusammenhänge mit den Analysen deutlich, die derzeit unter dem unglücklichen Pseudonym der „Postmoderne" geführt werden. Ein immer wieder zu hörendes Fehlurteil, das durch gewisse Verspieltheiten der Diskussion genährt wird, lautet: dies laufe auf Beliebigkeit hinaus. Die Beispiele aus einzelnen Funktionssystemen dürften jedoch genügen, um das zu widerlegen.[37] Und gerade der soziologischen Analyse dürfte es nicht schwer fallen, zu zeigen, daß es Beliebigkeit in der Realität gar nicht geben kann.

Es muß auffallen, daß die vorstehende Analyse sehr verschiedene Funktionssysteme behandelt, deren Autonomie, operative Geschlossenheit und spezifische Verschiedenheit respektiert und trotzdem Übereinstimmungen in den zugrundeliegenden Strukturen entdeckt. Bei aller Verschiedenheit bleiben Funktionssysteme vergleichbar. Dies kann nur dadurch erklärt werden, daß es sich um Subsysteme eines Gesellschaftssystems handelt, die durch dessen Differenzierungsform ihre eigene Form erhalten. Wir können daraus also auf eine durchgehende Eigenart der modernen Gesellschaft schließen – auch wenn, und gerade weil, diese Eigenart nur an den Funktionssystemen nachweisbar ist.

37 Auch Giddens a.a.O. (1990), insb. S. 149 f. stellt dem Konzept der Postmoderne ein Konzept der radikalisierten Moderne gegenüber und optiert für das letztere.

V.

Wenn man die Ergebnisse dieser Analysen zusammenfassend in den Blick zieht, entziehen sie einer Kontrastierung von Moderne und Postmoderne den Boden. Auf strukturelle Ebene kann von einer solchen Zäsur ohnehin nicht die Rede sein. Man kann höchstens sagen, daß diejenigen evolutionären Errungenschaften, die die moderne Gesellschaft vor allen ihren Vorgängerinnen auszeichnen, nämlich voll entwickelte Kommunikationsmedien und funktionale Differenzierung, aus bescheidenen Anfängen in Größenordnungen hineingewachsen sind, die die moderne Gesellschaft auf Irreversibilität festlegen. Sie ist heute nahezu ausweglos auf sich selbst angewiesen.

Daraus ergibt sich auf semantischer Ebene ein Nachholbedarf. Wenn man unter Postmoderne das Fehlen einer einheitlichen Weltbeschreibung, einer für alle verbindlichen Vernunft oder auch nur einer gemeinsamrichtigen Einstellung zur Welt und zur Gesellschaft versteht, dann ist genau dies das Resultat der strukturellen Bedingungen, denen die moderne Gesellschaft sich selbst ausliefert. Sie erträgt keinen Abschlußgedanken, sie erträgt deshalb auch keine Autorität. Sie kennt keine Positionen, von denen aus die Gesellschaft in der Gesellschaft für andere verbindlich beschrieben werden könnte. Es geht daher nicht um Emanzipation zur Vernunft, sondern um Emanzipation von der Vernunft, und diese Emanzipation ist nicht anzustreben, sondern bereits passiert. Wer immer sich für vernünftig hält und dies sagt, wird beobachtet und dekonstruiert. Aber auch einer Soziologie, die dies formuliert, wird es ähnlich gehen. Und die Frage kann nur sein, ob im Zuge einer solchen

Beobachtung des Beobachtens sich stabile Eigenzustände ergeben, die sich unter den gegebenen Bedingungen nicht mehr verändern.

Aber tritt an die Stelle des Einen nun einfach das Viele? Löst sich die Einheit der Welt und die Einheit der Gesellschaft unwiderruflich auf in eine Vielheit der Systeme und Diskurse? Sind Relativismus, Historismus, Pluralismus die letzten Antworten, die immer schon gemeint waren, als man noch von Freiheit gesprochen hatte? Und dies gerade in dem historischen Moment, in dem die Einheit der Weltgesellschaft unausweichlich geworden ist – so unausweichlich, daß sie nicht einmal mehr zwei verschiedene Wirtschaftsordnungen, die kapitalistische und die sozialistische verträgt?

Vielleicht kann man dieses Paradox entfalten und dadurch auflösen, daß man zwischen Operation und Beobachtung unterscheidet.[38] Die Operation der gesell-

38 Daß hiermit eine zugrundeliegende, aber eben paradoxe, Einheit aufgelöst wird, soll nur noch anmerkungsweise erläutert werden. Denn wenn es um soziale Systeme, also um Kommunikation geht, ist jede Operation zugleich *Beobachtung* (im Hinblick auf die Unterscheidung von Information, Mitteilung und Verstehen) und als beobachtbarer Vollzug der Beobachtung *Operation*. Ähnliche Begriffsverhältnisse findet man im Formenkalkül von George Spencer Brown, Laws of Form, Neudruck New York 1979 – hier im Verhältnis von *distinction* und *indication*. Und hier zeigt der Kalkül zugleich, daß und wie dies anfangs unbeachtet bleibende Paradox bei hinreichender Komplexität des Kalküls eingeholt und mit der Figur des Wiedereintritts der Form in die Form aufgenommen werden kann. Zur Anwendung dieses Gedankens im therapeutischen Kontext, wo man sich seit langem für eine Rekonstruktion von Paradoxien interessiert, siehe Fritz B. Simon, Unterschiede, die Unterschiede machen: Klinische Epistemologie: Grundlage

schaftlichen Kommunikation *produziert* die Einheit des Gesellschaftssystems, indem sie rekursiv auf andere gesellschaftliche Kommunikationen zurückgreift bzw. vorgreift und dadurch eine *Differenz* von System und Umwelt erzeugt. Sie setzt sich durch ihren Vollzug der *Beobachtung* aus, die dabei diese Kommunikation von anderen oder auch das durch sie reproduzierte System von seiner Umwelt unterscheiden muß – im Vollzug einer Operation, die sich ihrerseits der Beobachtung aussetzt, usw. Das Beobachten muß und kann Unterscheidungen wählen und es kann in bezug auf die Unterscheidungen, die es wählt, oder auch in bezug auf die, die zu wählen es vermeidet[39], beobachtet werden. Das ist die Quelle des Relativismus. Alle Beobachtung bleibt unterscheidungsabhängig, wobei die Unterscheidung im Gebrauch nicht beobachtet werden kann. (Sie hat keine Ortsbestimmung, sagt Gregory Bateson[40]; sie dient der Beobachtung als blinder Fleck, sagt Heinz von Foerster[41]; sie findet sich weder auf ihrer einen noch auf ihrer anderen Seite, also auf keiner Seite, die man für rekursive Ope-

Fortsetzung Fußnote 38

einer systemischen Psychiatrie und Psychosomatik, Berlin 1988. Vgl. auch Jacques Miermont, Les conditions formelles de l'état autonome, Revue internationale de systémique 3 (1989), S. 295-314.

39 Vgl. hierzu Jacques Derrida, De l'esprit: Heidegger et la question, Paris 1987, dt. Übers. Frankfurt 1988; aber auch die etwas simple Art, wie Marxisten vor kurzer Zeit noch ihr Erstaunen darüber äußerten, daß „bürgerliche" Theorien nicht zugeben, daß sie für Kapitalismus optieren.

40 Vgl. Gregory Bateson, Geist und Natur: Eine notwendige Einheit, Frankfurt 1982, S. 122.

41 Siehe Heinz von Foerster, Sicht und Einsicht: Versuche zu einer operativen Erkenntnistheorie, Braunschweig 1985.

rationen verwenden könnte.) Und da Unterscheidungen in großer Zahl zur Verfügung stehen und man Dasselbe auf sehr verschiedene Weise unterscheiden kann, gibt es keine beobachterunabhängig vorgegebene Realität.[42] Deshalb haben wir Referenzprobleme und Codierprobleme (Bezeichnungsprobleme und Unterscheidungsprobleme) unterscheiden müssen – *unterscheiden* müssen!

Es bleibt deshalb, will man feststellen, was der Fall ist, nur die Möglichkeit, sich an den operativen Vollzug von Beobachtungen zu halten, das heißt: Beobachter zu beobachten im Hinblick darauf, welche Unterscheidungen sie benutzen und welche Seite ihrer Unterscheidungen sie markieren[43], um dort (und nicht auf der anderen Seite) weitere Operationen anzusetzen. Das, was als Realität konstruiert wird, ist letztlich also nur durch die Beobachtbarkeit von Beobachtungen garantiert. Dies ist eine starke Garantie, denn auch Beobachtungen sind nur Beobachtungen, wenn sie als Operationen vollzogen werden; und sie sind es nicht, wenn sie nicht vollzogen werden. Die spezifische Modernität dieser Beobachtung zweiter Ordnung liegt nur darin, daß sie nicht mehr auf eine gemeinsame Welt angewiesen, nicht mehr ontologisch prädisponiert ist, sondern auch, wenn nicht primär, die Frage verfolgt, was ein Beobachter mit seinen Unterscheidungen sehen und was er nicht sehen kann.[44]

42 Vgl. auch Niklas Luhmann, Erkenntnis als Konstruktion, Bern 1988; ders., Die Wissenschaft der Gesellschaft, Frankfurt 1990.

43 formuliert im Anschluß an die linguistische Unterscheidung von markiert/unmarkiert. Siehe z.B. John Lyons, Semantics Bd. 1, Cambridge Engl. 1977, S. 305 ff.

44 Dies ist, wie leicht zu sehen, ein „autologisches", sich selbst einbeziehendes Interesse. Denn auch die Unterscheidung

Wir finden uns im Lande des Motivverdachts, des Romans, der Ideologiekritik, der Psychotherapie. Und wir finden uns damit, von diesen bereits erprobten Sonderfällen abgesehen, im Bereich desjenigen Mechanismus, in dem die moderne Gesellschaft mit Formen experimentiert, die sich unter diesen Bedingungen bewähren können.

Was für Formen könnten das sein? Auch wenn die Selbstbeschreibung der Gesellschaft sich nur noch aus einem rekursiven Netzwerk der Beobachtung von Beobachtungen oder der Beschreibung von Beschreibungen speist, wäre zu erwarten, daß sich beim Betrieb dieser Operationen Eigenwerte ergeben, das heißt Positionen, die sich bei weiterem Beobachten des Beobachtens nicht mehr verändern, sondern stabil bleiben.[45] Diese Eigenwerte sind in der modernen Gesellschaft jedoch nicht mehr Gegenstände der unmittelbaren Beobachtung. Sie können nicht als Identität von Dingen vorgestellt werden, die ja ein anderer Beobachter immer auch anders sehen kann. Ebensowenig findet man sie in letzten (vernünftig begründbaren) normativen Postulaten; denn auch die Aufstellung solcher Postulate läßt immer die kritische

Fortsetzung Fußnote 44

Sehen-/Nichtsehenkönnen ist eine Unterscheidung, mit der man ausschließt, was man damit nicht sehen kann. (Dies gegen die zu schnelle Hoffnung auf eine geradezu erlösende Befreiung durch die Einsicht in das Nichtsehenkönnen, im psychologischen Kontext also: mit Fragen an den therapeutischen Effekt).

45 Siehe mit Beispielen aus der Mathematik Heinz von Foerster a.a.O., insb. S. 207ff. Zur Anwendung auf das Wissenschaftssystem vgl. auch Wolfgang Krohn / Günter Küppers, Die Selbstorganisation der Wissenschaft, Frankfurt 1989, S. 46 ff., 134 ff.

Frage eines weiteren Beobachters zu: Wer sagt das?, Wessen Interesse dienen sie?, Wer hat sie nötig?. Im 19. Jahrhundert hatte man zwar den alten Naturbegriff durch die Unterscheidung von Sein und Geltung gesprengt. Aber diese Unterscheidung hilft in unserem Falle nicht weiter, denn in beiden Bereichen finden wir uns mit der Erfahrung konfrontiert, daß auf der Ebene der Beobachtung zweiter Ordnung alle Aussagen kontingent werden; und daß man jede Beobachtung, auch die zweiter Ordnung, mit der Frage konfrontieren kann, welche Unterscheidung sie verwendet und was für sie infolgedessen unsichtbar bleibt. Das legt die Vermutung nahe, daß die Eigenwerte der modernen Gesellschaft in der Modalform der Kontingenz formuliert sein müssen.[46]

Was bleibt, ist ein Minimum an „negentropischer" Ordnung, das heißt eine Ordnung mit gebundenen Alternativen. Ihre Eigenwerte findet man in „Stellen" oder auch in „Funktionen", die immer auch anders besetzt, aber eben nicht beliebig anders besetzt sein können. Stabilität wird dann dadurch gewährleistet, daß für alles, was wir vorfinden, nur begrenzte Ersatzmöglichkeiten in Betracht kommen. Man kann umziehen, aber nur, wenn man eine andere Wohnung gefunden hat. Wenn das individuell verfügbare Auto nicht mehr möglich oder nicht mehr erlaubt ist, muß man es durch andere Verkehrsmöglichkeiten ersetzen. Man kann sich nicht statt dessen mit Schaukelstühlen begnügen. Entsprechend fällt es schwer, sich unsere Gesellschaft ohne Staat, ohne Recht, ohne Geld, ohne Forschung, ohne Massenkommunikation vorzustellen. Funktionen mit dieser Reich-

46 Siehe dazu den Beitrag „Kontingenz als Eigenwert der modernen Gesellschaft".

weite begründen selbstsubstitutive Ordnungen. Und erst recht ist es schwierig, sich eine Gesellschaftsordnung ganz ohne ausdifferenzierte Funktionssysteme vorzustellen, das heißt: für die Funktion funktionaler Differenzierung eine Alternative zu finden.

Im Prinzip lassen sich natürlich auch Eigenwerte dieser Tiefenlage als nur temporäre Anhaltspunkte denken. Aber ihre Eliminierung würde auf eine „Katastrophe" hinauslaufen – Katastrophe im strengen systemtheoretischen Verständnis als abrupter Übergang zu anderen Formen der Stabilität. Zu den Eigenarten der modernen Gesellschaft gehört es, auch dies noch denken und kommunizieren zu können. Aber dabei würde es sich dann nicht um funktionale Äquivalente handeln, sondern um eine „alternative Gesellschaft" im schwerkraftlosen imaginären Raum, in dem alle Unterscheidungen aufgehoben sind und die Einheit des Systems ohne Unterschied zur Umwelt in sich selber ruht.

Die moderne Gesellschaft des uns vertrauten Typs verdankt ihre Eigendynamik der Form ihrer Eigenwerte. Alles, was sie als Identität festlegt, dient dem Bereitstellen begrenzter Austausch- und Substitutionsmöglichkeiten, dem Warten auf Gelegenheiten. Dazu gehört auch, daß man in den Welt- und Selbstbeschreibungen der Gesellschaft Grundlagen, sofern man sie identifizieren kann, auswechseln kann – etwa den Substanzbegriff durch den Funktionsbegriff ersetzt[47] oder die Vorstellung eines maßgebenden Apriori durch historische Prozesse der temporären Selbstbindung der Systeme. Die unvermeidliche Folge ist, daß man, wie die Romantik gelehrt

47 So Ernst Cassirer, Substanzbegriff und Funktionsbegriff, Berlin 1910.

hat, der Weltkulisse nicht mehr trauen kann. Sie greift auf teuflische Weise in das noch so rationale Geschehen ein.[48] Das Referenzsystem der Poesie gibt sich selbst den Vorrang vor aller Fremdreferenz – aber nur, um diese als mehrdeutig erscheinen zu lassen. Und das wiederum war die Lösung für ein anderes Problem, für ein Zeitproblem. Denn von der Zukunft kann man jetzt nur noch wissen, daß sie anders sein wird als die Vergangenheit. Dadurch wird jede Induktion unschlüssig, werden alle Formen mit einem Zeitindex versehen, und die Gegenwart wird zu einem Grenzwert, der die Einheit der Differenz von Vergangenheit und Zukunft trägt und eben deshalb in der Zeit als das ausgeschlossene Dritte fungiert und nicht mehr lokalisiert werden kann. Und all dies weiß man, ohne daß die Soziologie es weiß, seit zweihundert Jahren. „Wir sind", liest man bei Novalis, „aus der Zeit der allgemein geltenden Formen heraus".[49]

48 Vgl. E.T.A. Hoffmann, Klein Zaches, genannt Zinnober.
49 Fragment Nr. 2167 nach der Zählung der Ausgabe von Ewald Wasmuth, Fragmente II, Heidelberg 1957.

II. Europäische Rationalität

I.

Wie immer man die Kulturlage der heutigen Weltgesellschaft beurteilen mag: was sich als spezifisch modern abzeichnet, ist durch europäische Traditionen geprägt worden. Auf struktureller Ebene mag man für viele Regionen bezweifeln, ob und wie weit die Umstellung von primär stratifikatorischer auf primär funktionale Differenzierung des Gesellschaftssystems durchgeführt ist. Aber die Entwicklung in dieser Richtung ist von Europa ausgegangen. Auf semantischer Ebene mag man die Resistenz alter Kulturen, ihre Zukunft, ihre Fähigkeit des Wiederauflebens und Sichdurchsetzens gegen die Zumutung, im europäischen Sinne „modern" zu sein, verschieden einschätzen. Aber nur Europa hat Welt- und Gesellschaftsbeschreibungen hervorgebracht, die der Erfahrung eines radikalen strukturellen Umbaus der Gesellschaft seit dem späten Mittelalter Rechnung tragen.

Das geographische Etikett „Europa" ist natürlich eine Verlegenheitsbezeichnung. Und es täuscht Einheitlichkeit vor, wo auf den ersten Blick nur Verschiedenheit zu sehen ist. So bleibt der Blick jedoch an der Oberfläche der Erscheinungen haften. Im folgenden soll daher versucht werden, am Thema Rationalität die distinkte Einheit einer europäischen Tradition aufzuzeigen. Dabei geht es zunächst um die Einheit einer historisch-seman-

tischen Entwicklung, die den Übergang zur modernen Gesellschaft begleitet hat. Dieser Prozeß kommentiert sich selbst und oszilliert zwischen Selbstzersetzung (schubweise unter Bezeichnungen wie Kritik, Nihilismus, Postmoderne) und utopischer Erneuerung. Aber auch diese „Entzweiung" kann noch als Einheit begriffen werden, nämlich als Prozeß des Lernens am unbegriffenen Phänomen der modernen Gesellschaft. Und Einheit gilt uns zugleich in dem Sinne als distinkte Einheit, als sie sich von dem unterscheidet, was an Rationalitätsvorstellungen außereuropäischer Provenienz heute noch vorhanden sein mag.

Greift man diese noch klärungsbedürftige Selbsteinschätzung auf, dann könnte sie darauf hinauslaufen, daß die europäische Rationalität sich von anderen vergleichbaren Semantiken durch ihren Umgang mit Unterscheidungen unterscheidet. Das kann auf eine Verarbeitung der eigenen Geschichte hinauslaufen, etwa im Sinne der Logik und Geschichtstheorie Hegels; aber auch auf eine Vielzahl von anderen Unterscheidungen, die die Rationalität selbst spalten oder sie von anderen, gleichfalls berechtigten Weltorientierungen des Gefühls oder der Imagination unterscheiden. Das führt schließlich auf die These, daß nur von dieser unterscheidungsbewußten Rationalität aus der Unterschied der europäischen zu anderen Weltsemantiken beobachtet und beschrieben werden kann. Die China-Bewunderung des Jahrhunderts der Aufklärung wäre dann kein Zufall. Und der Reflexionsvorteil der europäischen Rationalität müßte auch nicht bedeuten, daß die Reflexion auf eine selbstbescheinigte Überlegenheit, auf einen sich selbst bewertenden Eurozentrismus hinausläuft. Auch das Gegenteil wäre denkbar, etwa als Bewunderung für die nicht mehr erreichbare

Naivität und Authentizität von Weltbeschreibungen anderer Provenienz.[1]

All dies sind jedoch zunächst vage Vermutungen. Viel hängt deshalb davon ab, ob und wie es gelingt, diese Spezifik einer am Unterscheiden orientierten Rationalität begrifflich genauer zu beschreiben.

II.

Die Geschichte der europäischen Rationalität kann man als Geschichte der Auflösung eines Rationalitätskontinuums beschreiben, das den Beobachter in der Welt mit der Welt verbunden hatte. Wird der Beobachter als denkendes Wesen (animal rationale) gesehen, so geht es um die Konvergenz von Denken und Sein. Wird er als handelndes Wesen gesehen, geht es um die Konvergenz von Handeln und Natur, also um naturgegebene Zwecke. In jedem Falle trägt die Gesamtheit der Dinge und der Endpunkte von Bewegungen (téle) das, was in der Welt geschieht. Die Aktivität der Intelligenz zielt nach aristotelisch-thomistischer Lehre ad rem – und endet dort. Und die Möglichkeit, das, was ist und geschieht, als

1 Einen Aspekt dieses Bedarfs für (wiederherzustellende) Authentizität behandelt Dean MacCannell, Staged Authenticity: Arrangements of Social Space in Tourist Settings, American Journal of Sociology 79 (1973), S. 589-603. Aber auch künstlerische Bemühungen um Authentizität, Spontaneität des Ausdrucks, Nichtreflexion des Beobachtetwerdens, happenings, performances, Installationen etc. wird man hier einordnen können. Vgl. etwa die Darstellungen von Frederick Bunsen, in: Niklas Luhmann / Frederick D. Bunsen / Dirk Baecker, Unbeobachtbare Welt: Über Kunst und Architektur, Bielefeld 1990, S. 46 ff.

sichtbare Ordnung zu begreifen oder es in christlichem Glauben auf Wissen und Willen des Schöpfers zurückzuführen, ermöglicht es, die Konvergenz als gut zu erklären. Ens et verum et bonum convertuntur, wie es in der Transzendentalienlehre hieß.

Nach alter Lehre enthält nicht nur das Sein, sondern auch die Natur Bestandteile, deren Wesen es entspricht, das eigene Sein bzw. die eigene Natur reflektieren zu können. Das erforderte keinen Standort außerhalb des Seins oder außerhalb der Natur. Darauf bezog sich die Zuschreibung von Rationalität. Leicht kann man sehen, daß damit eine Gesellschaftsordnung beschrieben wurde, die Teilen der Gesellschaft – dem städtischen bzw. dem adeligen Leben – bevorzugte Rationalitätschancen zuwies. Das ließ sich sowohl über Analogien als auch über eine hierarchische Weltarchitektur zu einem Gesamtbild hochrechnen, in dem dann der Vernunft die Repräsentation des Ganzen im Ganzen zufiel.

Die Auflösung dieser Ordnung beginnt vielleicht schon im Nominalismus des Spätmittelalters, jedenfalls im 17. Jahrhundert.[2] Die zunehmende strukturelle Kom-

2 Ich betone: Auflösung. Die Neuformierung der Rationalitätsvorstellungen im 17. Jahrhundert, vor allem durch Descartes, war bereits Reaktion, nämlich Rekonsolidierung auf der Basis von Differenz. Deshalb kann ich auch den Unterschied zwischen dem 16. und 17. Jahrhundert, den Stephen Toulmin, Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity, New York 1990, dt. Übers. Frankfurt 1991, so sehr betont, nicht für entscheidend halten. Nicht zu bestreiten ist natürlich, daß die Bürgerkriege und der philosophische Skeptizismus des 16. Jahrhunderts den Bedarf für Rekonsolidierungen sichtbar gemacht und ab Mitte des Jahrhunderts auch in die Wege geleitet haben, wenn auch zunächst nicht mit einer Neukonzipierung von Rationalität. Man den-

plexität der Gesellschaft führte bei durch den Buchdruck verschärften Konsistenzzwängen zu Beschreibungsdissensen, zu Wahrheitskriegen[3], oder auch zu einem humanen Skeptizismus, der die Wahrheitsfrage schlicht offen lassen wollte. Aber man konnte die Position der für alle verbindlichen Rationalität schließlich nicht einfach unentschieden lassen.[4] Noch war Rorty nicht geboren. Rekonstruktionsversuche drängten sich auf. Seit dem 17. Jahrhundert spricht man (in kritischem Problembewußtsein) von „Ontologie".[5] Denken und Sein treten zunächst in der Form von parallelgeführten Ontologien auseinander, so daß das Denken sich selbst mit wahren und mit unwahren Gedanken bestätigen kann: Ob wahr oder

Fortsetzung Fußnote 2

ke an das Tridentinum, an das Schulwerk der Jesuiten, an die französischen Justizreformen, an die Neufassungen der Adelssemantik, die von Italien ausgehen, an die Durcharbeitung juristischer Begrifflichkeit in Richtung auf Eleganz und Vereinfachung oder an die Lehre von der ratio status und der Souveränität staatlicher Entscheidungszentren.

3 Diese Formulierung bei Herschel Baker, The Wars of Truth: Studies in the Decay of Christian Humanism in the Earlier Seventeenth Century, Cambridge Mass. 1952, Neudruck Gloucester 1969.

4 Zu den interessantesten strukturbezogenen Vorschlägen, der aber ungehört verhallt und selbst in den Bibliotheken kaum noch auffindbar ist, gehört der von Emeric Crucé, Le nouveau Cynée ou Discours d'Estat, Paris 1623, zit. nach der Neuausgabe Philadelphia 1909: Humanität sei wichtiger als Erklärung der mystère de la Religion, man solle an Gott glauben, aber nicht an Glaubensartikel – und man solle den Adel mit Wirtschaft beschäftigen statt mit Geltungsambitionen und Krieg.

5 Nachweise bei U. Wolf s.v. Ontologie in: Historisches Wörterbuch der Philosophie Bd. 6, Basel 1984 Sp. 1189-1200.

unwahr, ich denke! Zwecke werden als wählbar gedacht, so daß man nach Motiven oder Interessen fragen muß und die Natur auf äußere Parameter reduziert. Der Vernunftglauben des 18. Jahrhunderts stützt sich bereits auf Differenzen. Die Aufklärung sieht sich selbst in einer aufzuklärenden Welt. Sie irrationalisiert alles, was ihr entgegensteht. Neben Vernunft gibt es Geschichte, neben Newton Münchhausen, neben Rationalität Genuß, neben der auf Arbeit, Sprache und Wissenschaft bezogenen Moderne die Phantasie der Romantik, die die Einheit der Welt nur noch kulissenhaft darstellt – als Zauber, von dem vorausgesetzt ist, daß man nicht an ihn glaubt. Der Titel der Rationalität geht an Hochleistungsrationalitäten über, die nur noch Teilphänomene abdecken, nur noch Funktionssysteme der Gesellschaft orientieren – etwa die wirtschaftliche Rationalität im Verhältnis von Zwecken und Mitteln oder die wissenschaftliche Rationalität der korrekten Anwendung der Naturgesetze oder die juristische Rationalität der Entscheidung auf Grund von Gesetzen oder von begrifflich gespeicherten Erfahrungen mit Fallentscheidungen. Schließlich bildet man unterschiedliche Rationalitätstypen – etwa Zweckrationalität und Wertrationalität –, ohne die Frage auch nur zu stellen, auf Grund welchen Verständnissen von Rationalität *beide* Seiten dieser und ähnlicher Unterscheidungen den Titel Rationalität verdienen. Wir sind bei Max Weber und bei Jürgen Habermas. Auch hier wird aber noch die traditionelle Unterscheidung von Subjekt und Objekt oder die Unterscheidung der Faktizität des Handelns und der normativen Ansprüche als Schema der Problemstellung zu Grunde gelegt. Und statt daran zu zweifeln, akzeptiert man lieber eine Pluralität von Formen der Rationalität.

Mehr und mehr hat man sich seit dem 19. Jahrhundert daran gewöhnt, mit Unterscheidungen zu arbeiten, ohne die Frage nach der Einheit der Unterscheidung selbst zu stellen. Der Erzähler inszeniert die Erzählung – sei es des Romans, sei es der Weltgeschichte –, in der er selbst nicht mehr vorkommt und, wie man am Falle Hegel sehen kann, nicht mehr vorkommen kann.[6] Und ebenso hat der Physiker in dem „univers automate"[7] der klassischen Physik keinen Platz; er kommt physikalisch überhaupt nicht vor – weder als Beobachter noch als Akteur. Zahllose explizite Unterscheidungen wie Materie und Geist, Staat und Gesellschaft, Gesellschaft und Gemeinschaft, Individuum und Kollektiv, Kapital und Arbeit dienen als Instrumente der Analyse mit offen gelassener (oder offen oder verdeckt erfolgender) Option für eine der Seiten. Politisierte Unterscheidungen auf Grund des Programmes der französischen Revolution oder der sozialistischen Bewegung benutzen denselben Stil des Verdeckens der Einheitsfrage. Holismus wird zur intellektuellen Option.[8] Dabei kann auch die Ratio-

6 Siehe Dietrich Schwanitz, Rhetorik, Roman und die inneren Grenzen der Kommunikation: Zur systemtheoretischen Beschreibung einer Problemkonstellation der „sensibility", Rhetorik 9 (1990), S. 52-67. Bekanntlich hat nach der Parodierung dieses Wiedervorkommens im Text des Tristram Shandy vor allem Jean Paul auf diese Möglichkeit nicht verzichten wollen – zum Nachteil der Erzählflüssigkeit des Romans; oder auch, in „Die unsichtbare Loge", mit der Folge der Unabschließbarkeit.

7 So Ilya Prigogine, La lecture du complexe, Le genre humain 7/8 (1983), S. 221-233 (223). Ausführlicher zur Kritik dieser klassischen Weltkonzeption ohne Physiker Ilya Prigogine / Isabelle Stengers, La nouvelle alliance, Paris 1979.

8 Zu einer Option, die gleichwohl zumeist als die bessere

nalität selbst zur Komponente einer Unterscheidung gemacht werden, deren andere Seite dann etwas Irrationales sein muß – zum Beispiel Genuß, Phantasie, Imagination.[9] Aber dient dann das Irrationale vielleicht nur als Schutz eines unzureichenden Begriffs von Rationalität?[10]

Die Einseitigkeit der Rationalitätszurechnung ebenso wie der Verzicht auf die Frage, was denn die Einheit der jeweils benutzten Unterscheidungen sei, spiegeln die Unfähigkeit der modernen Gesellschaft, ihre eigene Einheit zu reflektieren. Das mag an der an Funktionen orientierten Differenzierungsform liegen, die keinen Standort mehr zuläßt für die Beschreibung der Gesellschaft in der Gesellschaft. Am Ende unseres Jahrhunderts befriedigen diese immer wieder ausgewechselten Zwischenlösungen nicht mehr. Man spricht ganz allgemein von einer „erosion of the validity of former cultural oppositions" und fordert entsprechend einen Übergang von „Was-Fragen" zu „Wie-Fragen".[11] Und dann inter-

Fortsetzung Fußnote 8

empfohlen wird. Siehe für ein Beispiel Friedrich Schlegel, Signatur des Zeitalters (1823), zit. nach: Dichtungen und Aufsätze (Hrsg. Wolfdietrich Rasch), München 1984, S. 593-728.

9 Das sind Themen, für die Michel Maffesoli sich interessiert. Siehe etwa: L'ombre de Dionysos: Contribution à une sociologie de l'orgie, Paris 1982; ders., La connaissance ordinaire: Précis de sociologie compréhensive, Paris 1985.

10 „Irrationality tends to be invoked to protect the too narrow definition of rationality", meint auch Mary Douglas, Risk Acceptability According to the Social Sciences, New York 1985, S. 3.

11 So im Kontext einer interdisziplinär ansetzenden Semiotik Dean MacCannell / Juliet F. MacCannell, The Time of the

essiert nicht nur, was unterschieden wird, sondern vorrangig: wie unterschieden wird und wer unterscheidet. In dem Maße jedenfalls, als soziale Reflexivität, Einfühlung in andere, Rücksicht auf deren Reaktionsweisen in die Entscheidung über Handeln eingebaut wird, untergräbt das die Vorstellung einer Vernunft, die Einheit und Gewißheit der Weltsicht garantieren könnte.[12]

Wo ist also der Beobachter geblieben? der Erzähler? der Dichter in einer schon aufgeteilten Welt? der, der beschreibt? der, der die Unterscheidung benutzt, um etwas zu unterscheiden und zu bezeichnen? der, den man fragen könnte: warum so, warum nicht anders?

Eine Möglichkeit ist, ihn als extramundanes Subjekt zu bezeichnen. Das führt aber nur auf die Frage, wer ihn beobachten kann und wie man ihn beobachten kann, wenn er in der Welt nicht vorkommt. Eine andere Möglichkeit ist: ihn zu ignorieren, weil sich von selbst versteht, daß alle Beobachter gleichsinnig beobachten müssen – jedenfalls wenn ihr Denken wahr und ihr Handeln vernünftig sein soll. Das führt dann zu der berühmten, heute kaum mehr akzeptierten Kongruenz von Referenz, Sinn und Wahrheit, wie sie zuletzt vom logischen Empirismus vertreten wurde. Damit ist vorausgesetzt, daß die Welt für alle Beobachter dieselbe und daß sie bestimmbar ist (und nicht etwa: daß sie, soweit bestimmbar, für verschiedene Beobachter eine jeweils andere Welt

Fortsetzung Fußnote 11

Sign: A Semiotic Interpretation of Modern Culture, Bloomington Ind. 1982, das Zitat S. 18.

12 „... the reflexivity of modernity actually subverts reason, at any rate where reason is understood as the gaining of certain knowledge", heißt es auch bei Anthony Giddens, The Consequences of Modernity, Stanford Cal. 1990, S. 39.

ist und, soweit sie dieselbe Welt ist, unbestimmbar bleibt). Noch für Husserl gibt es einen Zusammenhang zwischen der Transzendentalität des Bewußtseins als Subjekt und der Bestimmbarkeit der Welt[13] – sei es, daß das Subjekt diese Bestimmbarkeit garantiert als Aspekt seiner Bewußtseinsleistungen, sei es, daß das Phänomen der universell gegebenen Bestimmbarkeit den Rückschluß erlaubt auf die Transzendentalität des Bewußtseins.

Der vielleicht bedeutendste Versuch einer postontologischen Konstruktion des Beobachters läßt sich als Philosophie der Unmittelbarkeit beschreiben. Sie reicht vom take off der Hegelschen Logik über die These eines unmittelbaren (unreflektierten) Selbstverhältnisses bis zur Lebensphilosophie[14], zur Existenzphilosophie, zur Daseinsanalytik Heideggers, ja bis zur Philosophie des Zeichens, die im unmittelbaren Zeichenverstehen die nur zeitweise mögliche Erlösung von der unendlichen Weiterverweisung auf andere Zeichen sucht.[15] Erst Derridas Radikalkritik der Anwesenheitsprämisse sucht eine Überwindung dieser Tradition einzuleiten. Etwas weniger anspruchsvoll kann man aber auch fragen, ob nicht die Unmittelbarkeit selbst immer schon durch die Un-

13 „Die Unbestimmtheit bedeutet ja notwendig *Bestimmbarkeit eines fest vorgeschriebenen Stils*", heißt es in Edmund Husserl, Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie Bd. 1, Husserliana Bd. III, Den Haag 1950, S. 100 (Hervorhebung durch Husserl).

14 Wenn sie Unmittelbarkeit des Seinsverhältnisses darstellen will, kann die Lebensphilosophie nicht mehr von der Unterscheidung Leben/Tod ausgehen, sondern macht sich auf die Suche nach anderen Gegenbegriffen – etwa Mechanik, System, eventuell auch Rationalität.

15 So Josef Simon, Philosophie des Zeichens, Berlin 1989.

terscheidung unmittelbar/mittelbar vermittelt ist und anders dem Beobachten (Erleben, Verstehen) gar nicht zukommen kann.

Eine weitere Möglichkeit, der faulste aller Kompromisse, ist: sich auf „Pluralismus" zu einigen. Damit beginnt – und vermeidet man die Dekonstruktion der Unterscheidung von Subjekt und Objekt. Jedem Subjekt wird seine eigene Sichtweise, seine eigene Weltanschauung, seine eigene Interpretation konzediert – wie dem Leser von Wolfgang Iser –, aber nur in dem Rahmen, den die gleichwohl „objektive" Welt, der Text usw. zuläßt.[16] Ähnlich erlaubt die neuere Epistemologie, den unumgänglichen Einsichten nachgebend, „Konstruktivismus" – aber nicht ohne eine gewisse Rücksicht auf Realität.[17] In der Rechtstheorie behauptet Ronald Dworkin, daß Rechtsprobleme, auch in „hard cases", nur jeweils eine richtige Lösung haben können und begründet über diese These den Rückgriff auf moralische Prinzipien im Recht.[18] Wie sich dann aber herausstellt, soll dies nicht etwa heißen, daß diese Richtigkeit bewiesen werden könne.[19] Es heißt also offenbar nur, daß ein Jurist, der das Recht ernst nimmt, mit hinreichendem Unverständnis

16 Siehe dazu Stanley Fish, Why no One's Afraid of Wolfgang Iser, in: ders., Doing What Comes Naturally: Change, Rhetoric, and the Practice of Theory in Literary and Legal Studies, Oxford 1989, S. 68-86.

17 Siehe als eine unter vielen: Mary Hesse, Revolutions and Reconstructions in the Philosophy of Science, Brighton 1980.

18 Siehe Ronald M. Dworkin, No Right Answer? in: P.M.S. Hacker / J. Raz (Hrsg.), Law, Morality, and Society: Essays in Honor of H.L.A. Hart, Oxford 1977, S. 58-84.

19 Ronald Dworkin, The Law's Empire, Cambridge Mass. 1986, S. VIII f.

für die Meinungen anderer gesegnet sein müsse. Deutlicher kann der abendländische Rationalismus in seiner Auslaufphase seine eigene Schwäche kaum offen legen.

Schließlich kann man, wenn all dies zweifelhaft geworden ist, auf den Gedanken kommen, daß der Beobachter nicht zu beobachten ist. Der Beobachter muß das, was er beobachtet, bezeichnen, also unterscheiden von allem anderen, was als „unmarked space" übrig bleibt. Er selbst verschwindet dabei im „unmarked space"; oder anders gesagt: er kann nur aus dem „unmarked space" heraus beobachten, indem er das, was er beobachtet, von allem anderen, also auch von sich selbst unterscheidet. Und nichts anderes würde gelten, wenn er sich selbst als Objekt seiner Beobachtung bezeichnet.

Das gilt zumindest dann, wenn das Beobachten nur über eine zweiwertige Logik verfügt. Denn dann sind die beiden logischen Werte, über die der Beobachter verfügt, schon dadurch verbraucht, daß er mit ihnen die eine bzw. die andere Seite der Unterscheidung bezeichnet. Für die Bezeichnung der Unterscheidung selbst und erst recht für die Bezeichnung dessen, der sie benutzt, fehlen dann logische Möglichkeiten.[20] Man muß dann Unterscheidungen ebenso wie Beobachter als einfache Objekte behandeln, die ihrerseits mit Hilfe von nicht-explizierbaren Unterscheidungen unterschieden werden. Aber wenn man beobachten und beschreiben wollte, wie eine Unterscheidung als Unterscheidung benutzt wird oder wie ein Beobachter als Beobachter die eine und nicht die andere Seite einer Unterscheidung bezeichnet

20 Das ist das Thema von Elena Esposito, L'operazione di osservazione: Teoria della distinzione e teoria dei sistemi sociali, Diss. Bielefeld 1990.

(obwohl er es auch anders machen könnte), brauchte man ein strukturreiches logisches Instrumentarium. Und das steht bisher nicht oder allenfalls in einem extrem formalen Sinne zur Verfügung.

Immerhin: am Ende unseres Jahrhunderts kann man jedenfalls das Problem genauer als bisher formulieren.[21] Historisch sieht man eine deutliche Entsprechung zwischen der traditionalen Annahme einer ontologisch – das heißt: mit Hilfe der Unterscheidung von Sein und Nichtsein – beschreibbaren Welt und einem nur zweiwertigen logischen Instrumentarium. Das setzt eine Gesellschaft voraus, in der Differenzen zwischen verschiedenen Welt- und Gesellschaftsbeschreibungen nicht allzu groß werden und von unbestrittenen Standpunkten – von der Spitze oder dem Zentrum des Systems aus – verbindlich entschieden werden können. Der Rest ist dann Korruption, Irrtum, Verblendung. Sachlich sieht man, daß sich inzwischen Möglichkeiten entwickelt haben, für die es noch keine Logik, ja nicht einmal eine anerkannte Epistemologie gibt. Es handelt sich um Möglichkeiten der Beobachtung von Beobachtern, Möglichkeiten der Kybernetik zweiter Ordnung.

Gibt man die Annahme paralleler Blickstellung auf eine gemeinsame Welt auf, wird man sich zunächst fragen müssen, ob jemand überhaupt rational handeln kann, wenn er beobachtet wird.[22] Es müßte für den Beobachter

21 Siehe namentlich George Spencer Brown, Laws of Form, Neudruck New York 1979; Heinz von Foerster, Observing Systems, Seaside Cal. 1981; Gotthard Günther, Beiträge zur Grundlegung einer operationsfähigen Dialektik, 3 Bde., Hamburg 1976-1980.

22 Vgl. zu diesem vieldiskutierten Problem nur Nigel Howard, Paradoxes of Rationality: Theory of Metagames and Political Behavior, Cambridge Mass. 1971.

des Beobachters schon Einschränkungen seiner Reaktionsweisen geben, die der rational ambitionierte Beobachter erster Ordnung einkalkulieren kann. Angesichts dieses Problems wird dann Rationalität von institutionellen oder von verhandlungsmäßig zu sichernden Vorgaben abhängig, deren Eigenrationalität (Metarationalität) aber doch wohl kaum in der Rationalität liegen kann, die sie ermöglicht.

Dazu kommen sehr viel radikalere Probleme, die nicht nur mit der Divergenz von Interessen und Zielen zu tun haben, sondern mit der Struktur des Beobachtens selbst. Ein Beobachter kann einen anderen Beobachter (der er selber sein kann) beobachten im Hinblick auf das, was er sehen, und im Hinblick auf das, was er nicht sehen kann. Bezogen auf die Beobachtungsinstrumente, das heißt: auf die Unterscheidungen, die ein Beobachter benutzt, um das zu bezeichnen, was er beobachtet, kommt es damit zu einem differenztheoretischen Relativismus. Man sieht, was man mit bestimmten Unterscheidungen, die beide Seiten spezifizieren (zum Beispiel gut/böse; mehr/weniger; vorher/nachher; manifest/latent), bezeichnen kann. Man sieht nicht, was im Kontext des Unterscheidens weder als die eine noch als die andere Seite fungiert, sondern als das ausgeschlossene Dritte. Der Beobachter selbst ist immer das ausgeschlossene Dritte. Er ist im Sinne von Michel Serres[23] der Parasit seiner Beobachtungen. Aber genau das kann ein anderer Beobachter (ein Ideologiekritiker, ein Psychoanalytiker, kurz: ein Therapeut) wiederum sehen und bezeichnen – wenngleich immer nur als ein weiterer Beobachter, der nur sieht, was er sieht, und nicht sieht, was er nicht

23 Le Parasite, Paris 1980.

sieht.[24] Auf diese Weise kann man auch Rationalitätsschäden thematisieren, das Unheil, das gerade aus rationaler Kalkulation und besten Absichten entsteht; den „rational fool"[25] oder, um mit Paul Valéry zu formulieren: die „méchanceté de celui qui a raison".[26]

Bisher ist es nicht gelungen, diesem Interesse an der Beobachtung dessen, was ein Beobachter *nicht* beobachten kann, zu erkenntnistheoretischer Anerkennung zu verhelfen. Der sogenannte „Streit um die Wissenssoziologie" ist unter der Voraussetzung geführt worden, unter der seinerzeit schon im „Theaetet" diskutiert worden war: daß es nur eine Wahrheit geben könne, so daß Aussagen, die wahre Aussagen als unwahr bezeichnen, nicht zwei Wahrheiten in Geltung setzen, sondern allenfalls zur Aufklärung von Irrtümern beitragen könnten. Auch die Psychoanalyse ist nie als Erkenntnistheorie, sondern bestenfalls als Wissenschaft einer therapeutischen Praxis anerkannt worden. Entsprechend gelten „Relativismus", „Historismus" usw. als beklagenswert, und die „postmoderne" (in Wahrheit aber: moderne) Vielfalt der Diskurse, der Dekonstruktivismus und das „anything goes" können nur als „fröhliche Wissenschaft" Aufsehen erregen, und sie selbst stilisieren sich auch so.

24 Hierzu auch Niklas Luhmann, Wie lassen sich latente Strukturen beobachten? in: Paul Watzlawick / Peter Krieg (Hrsg.), Das Auge des Betrachters – Beiträge zum Konstruktivismus: Festschrift für Heinz von Foerster, München 1991, S. 61-74.

25 So Amartya K. Sen, Rational Fools: A Critique of the Behavioral Foundations of Economic Theory, Philosophy and Public Affairs 6 (1976-77), S. 317-344.

26 Aus: Mélange, zit. nach Œeuvres Bd. 1, Paris (éd. de la Pléiade) 1957, S. 329.

Immerhin sind diese Darstellungsformen inzwischen so weit verbreitet, daß man sich fragen darf, ob das Problem nicht eher auf der Seite einer Erkenntnistheorie und ihrer logischen Instrumentierung liegt, wenn solche Erscheinungen immer noch als deviant geführt werden.

III.

Vielleicht gibt es aus der Tradition stammende epistemische Blockierungen, die ein Weiterkommen verhindern.[27] Zu ihnen könnten die Annahmen gehören:

(1) daß *Erkenntnis* in sich selbst rational sei;
(2) daß *Lernen* den Zustand des Systems, das lerne, und seine Anpassung an die Umwelt verbessere und nicht verschlechtere;
(3) daß mehr *Kommunikation* und sozial reflektierte Kommunikation (etwa im weiten Kontext von Gruppendynamik) zur Verständigung beitrage, statt den gegenteiligen Effekt zu haben;
(4) daß *Rationalität* in der Form eines *Programms* erfaßt werden könne, zum Beispiel als Nutzenmaximierung oder als vernünftige Verständigung.

Schon die bekannte Problematik der sozialen Aggregation individueller Präferenzen läßt solche Thesen als fragwürdig erscheinen. Das Gleiche gilt, wenn man die engen Bedingungen der „Fast-Dekomponierbarkeit" (near-decomposability) bzw., in neuerer Terminologie, der „re-

27 Der Begriff der obstacles épistémologiques stammt von Gaston Bachelard, La formation scientifique: Contribution à une Psychanalyse de la connaissance objective, Paris 1938, Neudruck 1947, S. 13ff.

constructability" von Systemen bedenkt.[28] Es mag sein, daß ein noch unentwickeltes Rationalitätsverständnis uns an solche Prämissen bindet. Aber was wäre dann zu tun, wenn die Diskrepanz zu modernen Gesellschaftsstrukturen dazu führt, daß wir uns mit diesen Prämissen mehr und mehr Enttäuschungen einhandeln?

Wenn Erkennen, Lernen, Kommunizieren jeweils ein Operieren mit Unterscheidungen ist, in unserer Terminologie also ein Beobachten, könnte es weiterführen, wenn man nach der Rationalität speziell im Umgang mit Unterscheidungen fragt. Wir gehen daher nicht von einer spezifischen Programmform aus (siehe oben unter (4)), für die keine weiteren Gründe angegeben werden können als Evidenz[29], sondern von der Verlagerung des Beobachtens auf eine Ebene zweiter Ordnung.

Wir beginnen die Analyse mit einem erneuten Rückgang auf das alteuropäische Rationalitätskontinuum. Wir hatten es im Hinblick auf zwei Unterscheidungen charakterisiert: als Übereinstimmung von Denken und Sein und als Übereinstimmung von Handeln und Natur. Solange die Welt als Ordnung, als kósmos, als Schöpfung, als Harmonie vorausgesetzt wird, richtet sich der Blick auf die Übereinstimmung und ihr eventuelles Mißglükken, das dann als Irrtum oder als Fehler zu behandeln ist. Denken und Handeln sind dann jeweils Objekt einer zweiwertigen Logik, die ihren Gegenstand mit Hilfe der Unterscheidung eines positiven und eines negativen Wer-

28 Siehe hierzu das Heft 1 Bd. 4 (1990) der Revue internationale de systémique.

29 Ein Einwand gegen dieses Rationalitätsverständnis mag auch darin gesehen werden, daß es zwei verschiedene Versionen ausgebildet hat: Nutzenmaximierung und vernünftige Verständigung, zwischen denen es keine Brücke gibt.

tes beobachtet. Blickt man dagegen auf die für Konvergenz geschaffene Unterscheidung von Denken und Sein oder von Handeln und Natur (und „für Konvergenz geschaffen" besagt, daß es sich *nicht* um die Unterscheidung eines positiven und eines negativen Wertes handeln kann), dann fällt etwas Merkwürdiges auf. Um Konvergenz mit dem *Sein* zu erreichen, muß das Denken selbst *sein*. Es darf sich nicht in die reine Selbstreferenz eines extramundanen Subjekts verflüchtigen, sondern muß sich konditionieren lassen. Und Handeln muß, um Konvergenz mit *Natur* zu erreichen, selbst *Natur* sein, also seine eigene Natur verwirklichen und nicht nur den Willen, der will, was immer er will. Die auf den Menschen beziehbare Seite dieser Leitunterscheidungen, das Denken bzw. Handeln, war vor der anderen Seite ausgezeichnet: sie war selbst das, wovon sie sich zu unterscheiden hatte. Trotz aller Betonung von Welteinheit als Natur oder als Schöpfung und trotz aller Theorien, die dies zu realisieren suchten, nämlich Theorien der Abbildung des Seins im Denken oder der Imitation der Natur im kunstvollen Handeln, war im alteuropäischen Weltkonzept ein „Symmetriebruch" angelegt. Für den Beobachter war eine ausgezeichnete Position vorgesehen. Das Rationalitätskontinuum war asymmetrisch gedacht. Die bevorzugte Position aber, die sich selbst und ihren Gegensatz enthält, war die des Menschen im Aufbau der Welt. Insofern versteht sich die alteuropäische Tradition mit Recht als „humanistisch".

Auch systemtheoretisch läßt sich das nachvollziehen. Symmetrieverluste gelten in der heutigen Systemtheorie bekanntlich als Bedingungen des evolutionären Aufbaus komplexer Systemstrukturen.[30] Unterscheidungstheore-

30 Siehe im Hinblick auf Irreversibilität als Brechung der Sym-

tisch betrachtet bedeutet dies, daß die Unterscheidung im Unterschiedenen nochmals vorkommen muß – und zwar auf der einen, aber nicht auf der anderen Seite. Die Unterscheidung tritt in sich selbst wieder ein. Sie vollzieht, in der Begrifflichkeit des Formenkalküls von George Spencer Brown, ein „re-entry" der Form in die Form.[31]

Auch die neuere Semiotik findet sich in genau dieser Situation. Sie gründet sich selbst auf die Unterscheidung von Zeichen und Bezeichnetem. Aber sie weiß seit Saussure auch, daß diese Unterscheidung keine externe Referenz hat, sondern nur das Funktionieren der Sprache, das Prozessieren von Unterscheidungen beschreibt. Aber muß man daraufhin eine Beliebigkeit des rhetorischen Umgangs mit referenzlosen Zeichen akzeptieren? Oder

Fortsetzung Fußnote 30

metrie von Vergangenheit und Zukunft Ilya Prigogine, Vom Sein zum Werden: Zeit und Komplexität in den Naturwissenschaften, dt. Übers. München 1979; ders., Order out of Chaos, in: Paisley Livingston (Hrsg.), Disorder and Order: Proceedings of the Stanford International Symposium (Sept. 14.-16. 1981), Saratoga Cal. 1984, S. 41-60.

31 Siehe a.a.O. (1979), S. 56 f., 69 ff. Bei Spencer Brown wird allerdings die Tragweite dieses Konzepts nicht voll ersichtlich. Weitere Verwendungen werden möglich, wenn man einsieht, daß Selbstreferenz durch Unterscheiden bedingt ist sowie umgekehrt Unterscheidenkönnen durch Selbstreferenz. Dann kann man zeigen, daß das Hineincopieren der Form in die Form auch dem Phänomen der Symmetrie und dem Phänomen der Wiederholung und damit jeder gerichteten Unendlichkeit zugrundeliegt, wenn nämlich der zirkuläre Prozeß oft genug wiederholt wird, so daß die Durchläufe ihre Unterscheidbarkeit verlieren. Siehe Louis H. Kauffman, Selfreference and Recursive Forms, Journal of Social and Biological Structures 10 (1987), S. 53-72.

liegt die Lösung darin, daß gerade die Unterscheidung von Zeichen und Bezeichnetem nicht beliebig, sondern nur mit den nötigen Redundanzen und nach Maßgabe von Traditionen gehandhabt werden kann?[32] Doch dann müßte man die Einheit dieser Unterscheidung als zeitlich und sachlich nicht beliebig einsetzbar – *bezeichnen* können. Das führt auf die uns mittlerweile geläufige Form der Definition des Zeichens als Differenz von Zeichen und Bezeichnetem. Auch das Zeichen wäre demnach eine Unterscheidung, die in sich selbst wieder vorkommt.[33] Daraus schließt man mittlerweile auf ein selbstkritisches, selbstdekonstruktives Potential einer solchen „second semiotic", die ihre Leitunterscheidung auf sich selber anzuwenden genötigt ist oder anderenfalls ihre eigene Form nicht bezeichnen kann.[34]

Das sind erstaunliche, rätselhafte Befunde, die alle Kategorien, mit denen die Tradition auf einer vermeintlich ontologischen Grundlage gearbeitet hatte, auflösen,

32 Siehe die Einwendungen gegen Saussure bei Roman Jakobson, Zeichen und System der Sprache (1962), zit. nach dem Abdruck in: Roman Jakobson, Semiotik: Ausgewählte Texte 1919-1982, Frankfurt 1988, S. 427-436.

33 Man kann das formulierungstechnisch, aber damit ist das Problem nicht gelöst, sondern nur unsichtbar gemacht, vermeiden, wenn man das Zeichen als Unterscheidung zwischen Bezeichnendem und Bezeichnetem (signe, signifiant, signifié) definiert.

34 Siehe Dean MacCannell / Juliet F. MacCannell, The Time of the Sign: A Semiotic Interpretation of Modern Culture, Bloomington Ind. 1982. Ähnlich bereits Julia Kristeva, Semeiotikè: Recherches pour une Sémanalyse, Paris 1969, z.B. S. 19, 21 ff., 278, mit dem Ziel, die Zeichenstruktur durch „sémanalyse" in Richtung auf ihre operative Praxis (Arbeit) zu überschreiten, ohne sie damit aufzugeben.

weil sie sie als Unterscheidungen lesen.[35] Das Denken, das sich vom Sein unterscheiden muß, um es beobachten und bezeichnen zu können, ist selbst die Unterscheidung von Denken und Sein. Es „ist" „Denken". Und das Handeln, das die Natur mit einem Verlauf konfrontiert, der ohne die Intervention einer Handlung nicht eintreten würde, also Abweichung anstrebt, erzeugt selbst die Unterscheidung von Handeln und Natur. Es könnte sein, daß sich in dieser Figur des re-entry der Form in die Form des Kernproblems der europäischen Rationalität verbirgt und zugleich der Grund, aus dem die Unterscheidung auf ihrer re-entry-Seite reflexiv und damit instabil werden mußte und schließlich jene Absolutheitsfiguren des Denkens und des Wollens hervorgebracht hat, in denen die europäische Semantik des Subjekts den Bruch mit ihrer Tradition vollzieht *und zugleich sich selber bescheinigt, daß es so nicht geht.*

Aber was genau ist mißglückt?

Vielleicht ist es nur der Humanismus dieser Tradition, ihre Bindung an anthropologische Begriffe, die den Impuls des re-entry nicht erträgt. Vielleicht sind Denken und Handeln ungeeignet, diese Rückkehr dessen, wovon sie sich unterscheiden müssen, in sich selbst auszuhalten. Vielleicht ist es nur der seit dem 18. Jahrhundert sich verschärfende anthropologische Individualismus, der es rätselhaft erscheinen läßt, wieso jemand rational handeln

35 Daß es Restitutionsversuche gibt mit dem Argument: gerade dies mache sichtbar, daß es ohne Metaphysik nicht gehe, ist nicht zu übersehen. Siehe nur für den Fall von „Zeichen" Josef Simon a.a.O. (1989); oder mit Rückkehr zur Transzendentalphilosophie Gerhard Schönrich, Zeichenhandeln: Untersuchungen zum Begriff einer semiotischen Vernunft im Ausgang von Ch.S. Peirce, Frankfurt 1990.

könne, wenn er dabei voraussetzen muß, daß andere derselben Regel folgen, für die dann gerade die Verletzung der Regel rational sein müßte.[36] Und vielleicht ist es nur die schwindende Plausibilität von humanistischen Welt- und Gesellschaftsbeschreibungen, die uns in diesen Engpaß geführt hat. Vielleicht explodiert nur der Mensch in der Anmaßung, Subjekt der Welt zu sein – und hinterläßt dann milliardenfach konkrete Individuen, die man als solche wieder ernst nehmen kann. Und vielleicht war es die letzte externe Zumutung an den Menschen, emanzipiert zu werden; was voraussetzt, daß man ihn als Sklaven sieht und *nicht in seiner Individualität.*

Sehen wir uns zunächst den Formenkalkül an, dem wir die Figur des re-entry entnehmen. Spencer Brown benutzt (und das ermöglicht die Integration von Arithmetik und Algebra) einen einzigen Operator, den mark. Dieser bezeichnet die operative Einheit von distinction und indication, also die Einheit einer Unterscheidung, in der die Unterscheidung selbst die eine Seite ausmacht. Aber das wird nur mit dem Argument eingeführt: „We take as given the idea of distinction and the idea of indication, and that we cannot make an indication without drawing a distinction."[37] Erst am Ende des Kalküls wird der Begriff des re-entry formuliert, der auch diesen

36 Hier setzen denn auch die Verlegenheitstheorien eines natürlichen Sozialtriebs, einer natürlichen „Sympathie", einer durch „Imagination" gesicherten koordinierten Regelbefolgung ein, mit der Hutcheson, Hume oder Smith sich zu helfen suchten. Einmal mehr sieht man hier, welche Anstrengungen unternommen werden müssen, um einen von Anfang an unzureichenden Begriff von Rationalität abzusichern.

37 A.a.O. S. 1.

Anfang einschließt. Der Kalkül modelliert mithin ein operativ geschlossenes System, das ein latentes re-entry in ein offenes re-entry überführt, wobei weder am Anfang noch am Ende das re-entry selbst zum Gegenstand des Kalküls wird. Denn Anfang und Ende sind Unterscheidungen, die in dem beginnenden und endenden System nicht unterschieden werden können – so wenig wie die Universalität der Anwendbarkeit und die Elementarität der Operationen.[38] Es kommt auf nichts weiter an als auf die Selbstexplikation des Unterscheidens im Aufbau von Komplexität. Und Unterscheidung ist „perfect continence", entspricht also der Geschlossenheit des Systems. Es gibt kein Außen, keine externe Bedingtheit, keine tragende Welt – es sei denn als Komponente der Unterscheidung von innen und außen. Die Marginalisierung der beiden re-entries scheint dazu zu dienen, den Kalkül selbst paradoxiefrei zu halten und dennoch anzuerkennen, daß alles Unterscheiden auf Paradoxien aufläuft, sobald es die symmetrische Umtauschbarkeit der beiden Seiten (oder die Zugänglichkeit jeder Seite von der jeweils anderen aus) durch ein re-entry auf einer der beiden Seiten bricht.

Diese Überlegungen gewinnen an Konkretion, wenn man sie mit Hilfe der systemtheoretischen Begrifflichkeit expliziert. Die neuere Systemtheorie verzichtet auf Holismen jeder Art, damit auch auf das Unterscheidungs-

38 Vgl. auch Joseph A. Goguen / Francisco J. Varela, Systems and Distinctions: Duality and Complementarity, International Journal of General Systems 5 (1979), S. 31-43; Ranulph Glanville / Francisco Varela, „Your Inside is Out and Your Outside is In" (Beatles 1968), in: G.E. Lasker (Hrsg.), Applied Systems and Cybernetics Bd. II, New York 1981, S. 638-641.

schema von Ganzem und Teil und damit auch auf Formen des re-entry, die unterstellen müssen, daß die Teile das Ganze repräsentieren bzw. durch „Hologramme" bestimmt sind, mit denen das Ganze sich in die Teile einkerbt. Statt dessen geht sie von der Unterscheidung System und Umwelt aus. Sie beschreibt also nicht bestimmte Objekte, genannt Systeme, sondern orientiert ihre Beobachtung der Welt an einer bestimmten (und keiner anderen) Unterscheidung – eben der von System und Umwelt.[39] Das zwingt zu durchgehend „autologischen" Konzepten; denn auch der Beobachter selbst muß sich, sofern er Beobachtungen operativ durchführt und sie dabei rekursiv verknüpft, als System-in-einer-Umwelt erkennen. Der Erzähler kommt in dem, was er erzählt, selber vor. Er ist als Beobachter beobachtbar. Er konstituiert sich selbst in seinem eigenen Feld – und daher zwangsläufig im Modus der Kontingenz, also mit Seitenblick auf andere Möglichkeiten.

Auch die Form des re-entry folgt diesem Theoriedesign. Sie gilt nur für die Systemseite, nicht für die Umweltseite der Ausgangsunterscheidung und beschreibt den Wiedereintritt der Unterscheidung von System und Umwelt in das System. Sie gewinnt damit die Form der Unterscheidung von Selbstreferenz und Fremdreferenz, dabei voraussetzend, daß für jedes System auf je eigene Weise klar ist, worauf sich die Differenz von „Selbst-" und „Fremd-" bezieht, nämlich auf es selbst. Bei Bedarf läßt das re-entry sich innerhalb der Unterscheidung von Selbstreferenz und Fremdreferenz wiederholen. Das „Selbst" bestimmt sich dann als Beobachter zweiter Ord-

39 Ausführlicher Niklas Luhmann, Soziale Systeme: Grundriß einer allgemeinen Theorie, Frankfurt 1984, S. 15 ff.

nung, der beobachtet, wie er selbst die Welt durch das Schema von Selbstreferenz und Fremdreferenz zweiteilt. Das führt einerseits zu einer „konstruktivistischen" Weltsicht, für die die Einheit der Welt und ihre Bestimmbarkeit durch ein unterscheidendes Beobachten nicht mehr zusammenfallen; und andererseits zum Akzeptieren der Gewißheit, daß jede Beobachtung in der Welt die Welt sichtbar – und unsichtbar macht.

Die Beobachtung derjenigen Operationen, die das re-entry erster oder zweiter Ordnung vollziehen, läuft auf die Beobachtung der Erzeugung und Entfaltung einer Paradoxie hinaus. Das Außen ist nur innen zugänglich. Die Beobachtung beobachtet die Operation der Beobachtung; sie beobachtet sich selbst als Objekt und als Unterscheidung oder, nach den Vorstellungen der Romantik, als Doppelgänger oder asymmetrisiert als Maske, im Spiegel, von innen und von außen[40], aber immer mit eigenen Operationen, also höchst individuell. Ihre mathematische Darstellung würde einen „imaginären Raum" erfordern, der nur für diesen Zweck erfunden ist. Jedenfalls würde es nicht genügen, in eine „Typenhierarchie" auszuweichen, die nichts weiter leistet als eine Verschleierung der Paradoxie durch eine dafür erfundene Unterscheidung von „Ebenen".

Kann man in dieser Welt des Zaubers und der Ironie, der Imagination und der Mathematik, der Schizophrenie und der Individualisierung durch ein Sich-selbst-als-Beobachter-Beobachten nach Rationalität suchen? Jeden-

40 Man lese etwa E.T.A. Hoffmanns „Prinzessin Brambilla". Vgl. auch Winfried Menninghaus, Unendliche Verdopplung: Die frühromantische Grundlegung der Kunsttheorie im Begriff absoluter Selbstreflexion, Frankfurt 1987.

falls nicht, wenn man meint, damit die Welt, wie sie wirklich ist, beschreiben zu können und anderen dann von da aus mitteilen zu können, wie sie richtig zu denken und zu handeln haben. Kein unterscheidungslogischer Rationalitätsbegriff wird jemals auf diese Position der Einheit und der Autorität zurückführen. Nie wieder Vernunft! Aber man könnte sich vorstellen, daß die Regel: beobachte den Beobachter und die Entwicklung von dafür geeigneten formalen Instrumenten aus der puren Resignation vor obsoleten Ideen hinausführt.

Denn man kann beobachten, was andere Beobachter nicht beobachten können, und man kann beobachten, daß man selbst in dieser Weise beobachtet wird. Formal führt das auf eine selbstreferentielle Form zurück.[41] Ein Beobachter kann daher auch beobachten, wie ein System durch die Unterscheidungen, die es benutzt, Paradoxien erzeugt; und welche Unterscheidungen es dann benutzt, um diese Paradoxien zu „entfalten" in unterscheidbare Identitäten zu dekomponieren und damit aufzulösen.[42] Es gibt, mit anderen Worten, immer Unterscheidungen, mit denen ein System sich identifiziert, weil es *deren* Paradoxie invisibilisiert, um andere Unterscheidungsparadoxien vermeiden zu können.[43] Diese Bedingung bildet

41 Siehe im Anschluß an Spencer Brown Jacques Miermont, Les conditions formelles de l'état autonome, Revue internationale de systémique 3 (1989), S. 295-314, insb. 303 f.

42 Daß dies die übliche Vorgehensweise philosophischer Systeme ist, zeigt Nicholas Rescher, The Strife of Systems: An Essay on the Grounds and Implications of Philosophical Diversity, Pittsburgh 1985.

43 Zur Anwendung auf rechtsgeschichtliche Themen vgl. Niklas Luhmann, The Third Question: The Creative of Paradoxes in Law and Legal History, Journal of Law and Society 15 (1988), S. 153-165.

der Formenkalkül von Spencer Brown ab mit dem Eingangsgebot: draw a distinction!, wobei mit distinction gemeint ist die Einheit der Unterscheidung von distinction und indication, die ihr re-entry, ohne es beobachten zu können, schon vollzogen hat.

IV.

Diese Überlegungen lassen sich zu einem differenztheoretischen Begriff der Systemrationalität kondensieren.[44] Er müßte davon ausgehen, daß ein System sich *operativ* aus der Umwelt *ausschließt* und sich *beobachtend* in sie *einschließt,* indem es die Differenz zur Umwelt als Unterscheidung von Selbstreferenz und Fremdreferenz den systemeigenen Beobachtungen zu Grunde legt. Das würde bedeuten, daß das System durch Ausdifferenzierung so gut wie vollständig indifferent wird im Verhältnis zu dem, was in der Umwelt geschieht; aber diese Indifferenz wie ein Schutzschild benutzt, um eigene Komplexität aufzubauen, die dann hochsensibel sein kann gegenüber Irritationen durch die Umwelt, sofern sie intern und in der Form von Information bemerkt werden können. Rationalität könnte dann bedeuten: die Einheit der Differenz von System und Umwelt im System zu reflektieren. Aber das kann nicht dialektisch als Aufhebung der Differenz erfolgen, und erst recht nicht als Hinweis auf ein umfassenderes System, ein „höheres" System, ein „Öko-

44 Damit sollen abstraktere Rationalitätsbegriffe nicht ausgeschlossen sein, die sich auf derselben Grundlage bestimmen ließen – etwa ein Begriff der Formrationalität, der ganz abstrakt das re-entry der Form in die Form bezeichnet und abgrenzt.

system". In der Tradition hatte sich dieser Ausgriff aufs Ganze mit Herrschaftsvorstellungen verknüpfen lassen. Beides greift an den strukturellen Realitäten der modernen Gesellschaft vorbei. Was bleibt, ist die Möglichkeit, die eigene Autopoiesis unter solchen immer noch steigerbaren, immer unwahrscheinlicheren Bedingungen fortzusetzen, solange es möglich ist.

Aber was wäre daran spezifisch europäisch? Was hätte dies zu tun mit den spezifisch modernen Strukturen einer Weltgesellschaft, die im Ausgang von Europa zu einem globalen Kommunikationssystem zusammengewachsen ist?

Zunächst sind einige Abgrenzungen angebracht im Verhältnis zu dem, was nicht gemeint sein kann. Nicht gemeint ist offensichtlich das unbeirrte Fortsetzen eines rationalen télos der europäischen Geschichte, wie es Husserl in seinem Alterswerk vorschwebte.[45] Nicht gemeint ist die Fortsetzung eines Standpunktes der Vernunft, von dem aus das, was ihr nicht entspricht, als „unvernünftig" charakterisiert werden kann; denn auch die Unterscheidung vernünftig/unvernünftig (rational/irrational) ist ja nur eine Unterscheidung, bei der beobachtet werden muß, wer sie verwendet und wozu. Nicht gemeint sind „Kulturvergleiche" jeglicher Art, die entweder nur Zusammenstellungen bieten oder einen externen Standpunkt voraussetzen, den es nicht geben

45 Siehe vor allem: Edmund Husserl, Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie, Husserliana Bd. VI, Den Haag 1954. Wir müssen hinzufügen, daß man die Attraktivität dieses Gedankens in der Zeit des sich territorial ausbreitenden Faschismus und in der unmittelbaren Nachkriegszeit durchaus verstehen und würdigen kann.

kann. Nicht gemeint sind schließlich modische Fusionen von Mystik und Rationalität mit dem Angebot einer Konfusion fernöstlichen und europäischen Gedankenguts.[46] Wir müssen ein Zurückkommen auf solche Figuren nicht apodiktisch ausschließen, bleiben aber explizit innerhalb der sich selbst unterscheidenden, auflösenden und rekonstruierenden Tradition des europäischen Rationalitätsverständnisses.

Liest man, in dieser Tradition sozialisiert, Texte über die Welt, die Gesellschaft, Politik usw., die einem von chinesischen oder indischen Kollegen zugesandt werden, dann findet man sie kategorial gearbeitet. Das heißt: sie verwenden Begriffe (wie einst in der europäischen Tradition Kategorien), um die Realität sprachlich einzuteilen.[47] Die Begriffe unterscheiden das, was sie bezeichnen (oder so sieht es für uns aus), aber sie begründen nicht, weshalb diese und keine anderen Unterscheidungen gewählt werden. In die Begrifflichkeit oder ihre Übersetzung mag westliches Gedankengut einfließen, aber sie werden in der Perspektive eines Beobachters erster Ordnung eingesetzt – so als ob sie etwas bezeichnen könnten, was so ist, wie sie es bezeichnen. Generalisierungen können ins Vieldeutige, vielleicht auch ins Widersprüchliche

46 Zur Kritik genügt der Hinweis auf Henri Atlan, A tort et à raison: Intercritique de la science et du mythe, Paris 1986.

47 Zur Frage der Eigenart der europäischen (griechischen) Tradition in diesem Zusammenhang der Verwendung von Sprache zur Explikation von Sein vgl. Jacques Derrida, Le supplément de copule: La philosophie devant la linguistique, in: ders., Marges de la philosophie, Paris 1972, S. 209-246. Entscheidend ist für Derrida auch hier: die Dekonstruktion von Formen, deren Markierung etwas als abwesend erweist. Aber das ist dann nicht mehr etwas spezifisch Europäisches.

verlaufen. Aber das wird nicht bemerkt oder jedenfalls nicht als störend empfunden, und es ändert auch nichts an der Absicht, die Welt oder einige ihrer Sachverhalte unmittelbar zu beschreiben.

Doch dürfen wir es uns nicht zu einfach machen. Auch diese Tradition kennt durchaus schon Selbstreferenz des Wissens, so wie sie auch selbstreferentielle Zeichen kennt, nämlich Symbole. Die Formen selbstreferentiellen Wissens werden als „Weisheit" kommuniziert.[48] Weisheit ist genau das, was entsteht, wenn Wissen des Wissens, also selbstreferentielles Wissen, auf der Stufe der Beobachtung erster Ordnung entwickelt wird und diese Stufe nicht verläßt. Die Ursprünge mögen in der divinatorischen Praxis, sowohl des vorderen Orients als auch Chinas, gelegen haben; im weiteren in deren schriftlicher Vertextung und in der Reflexion auf Fehlschläge im semantischen Primärmaterial. Wir wollen aber andere Anstöße nicht ausschließen. Jedenfalls liegen im Resultat Wissensbestände vor, die nur situationsbezogen praktikabel sind (wie Sprichworte) und, wie zum Ausgleich dieser Schwäche, den Weisen selbst in seiner Lebensführung auf seine Weisheit verpflichten.[49] Es fehlen Be-

48 Siehe dazu den anregenden Text von Alois Hahn, Zur Soziologie der Weisheit, in: Aleida Assmann (Hrsg.), Weisheit: Archäologie der literarischen Kommunikation III, München 1991, S. 47-57. Ich stimme in sehr vielen Hinsichten mit diesen Analysen überein und füge nur die (für mich dann allerdings ausschlaggebende) Unterscheidung von Beobachtung erster und zweiter Ordnung und damit eine stärkere Historisierung hinzu.

49 Siehe in der europäischen Tradition etwa das Reinheitsgebot in Platons Cratylos 396 E-397 als Voraussetzung für Einsicht in den Zusammenhang von Dingen und Namen.

mühungen zum Ausgleich von Inkonsistenzen (d.h. zur Systematisierung), weil der Weise sich selbst beobachtet, seine Weisheit an sich selbst praktiziert, und nicht versucht, sich mit den Sichtweisen anderer oder mit anderen eigenen Sichtmöglichkeiten abzustimmen. Und wenn das zutrifft, folgt daraus im Umkehrschluß, daß Systematisierungen mit einem Übergang zur Beobachtung zweiter Ordnung korrelieren. Sowohl im Recht als auch in der Theologie kommt es zum Weisheitsverzicht, sobald auf Grund von schon reichlich vorhandenen schriftlichen Texten Inkonsistenzen auffallen und Anlaß geben, die Beobachtungsweise „hermeneutisch" (wie man dann sagen wird) zu problematisieren bei Voraussetzung einer Konstanz der Texte, um die es jeweils geht. Die Transzendentalphilosophie und mit ihr die Figur des autonomen Subjekts ist vielleicht der letzte Versuch Europas gewesen, mit dem Rückgang auf die je eigene Subjektivität und deren Bewußtseinstatsachen eine Ordnung des Wissens zu gewinnen, die kognitiv, ethisch und ästhetisch verpflichtet.

Parallel dazu erleichtert aber der Buchdruck den Übergang zu einer im Vergleich zur Weisheit sehr viel trivialeren Wissenstechnik, die jetzt voll und ganz auf Schrift beruht und bereits zur Beobachtung zweiter Ordnung überleitet. Im typischen Format westlicher „scientific papers" geht man vom Stande der Forschung aus. Auch das erspart eine weiterreichende Reflexion. Man muß nur im Verhältnis zu dem, was an Publikationen vorliegt, etwas Neues anbieten.[50] Eine an Skurrilität rüh-

50 Zur Geschichte dieser Form als Resultat des Buchdrucks und der Ausdifferenzierung von Wissenschaft vgl. Charles Bazerman, Shaping Written Knowledge: The Genre and the

rende Pedanterie, überwacht von Redaktionen und Gutachtern, ersetzt jede Reflexion. Auch dies kann noch als Weltbeobachtung erster Ordnung praktiziert werden. Maturana würde sagen: als Beobachtung der eigenen Nische, mit der das System interagiert.[51] Aber die Form ist so gewählt, daß sie mit der Kontingenz aller Weltbeschreibungen kompatibel ist; sie zieht ihre Berechtigung nur noch aus dem momentanen Stand der Forschung, aus einer durch sie selbst zu ändernden historischen Sachlage. Ohne in dieser Weise geplant zu sein, realisiert der in sich ganz anspruchslose Text eine Weltbeschreibung, die das, was er beschreibt, durch die Beschreibung verändert. Er vollzieht die Autopoiesis des Wissenschaftssystems und mit ihm des Gesellschaftssystems, ohne für den Vollzug der Operation darauf angewiesen zu sein, dies zu reflektieren. Für die Reflexion ist eine andere Ebene zuständig, die sich selbst als Wissenschaftstheorie (oder umfassender: als Erkenntnistheorie) von der unmittelbaren Sachforschung unterscheidet und ihrerseits mit Bezug auf den momentanen Stand ihrer Forschungen, expliziert, was sie als Forschung für Forschung Neues zu bieten hat.[52] Philosophie ist dann,

Fortsetzung Fußnote 50
Activity of the Experimental Article in Science, Madison Wisc. 1988.

51 Vgl. Humberto R. Maturana, Erkennen: Die Organisation und Verkörperung von Wirklichkeit: Ausgewählte Arbeiten zur biologischen Epistemologie, Braunschweig 1982, S. 35 ff.

52 Nicht zufällig weitgehend ebenfalls in der Form von Artikeln in Zeitschriften. Eines der großen Beispiele dieses Jahrhunderts ist: Willard van O. Quine, The Two Dogmas of Empiricism, zit. nach dem Neudruck in: ders., From a Logical Point of View, 2. Aufl. Cambridge Mass. 1961, S. 20-46.

seit Hegel, ihre eigene Geschichte; aber über Hegel hinaus fixiert für einen Beobachter, der anders darüber urteilen und andere Unterscheidungen vorschlagen kann.

Man publiziert – nicht um zu belehren, sondern um beobachtet zu werden. Das Wissenschaftssystem ist auf einer Ebene der Beobachtung zweiter Ordnung ausdifferenziert. Dasselbe gilt für das marktvermittelte Wirtschaftssystem[53], für die sich an „öffentlicher Meinung" orientierende Politik[54], für die Kunst[55], ja vermutlich für alle ausdifferenzierten Funktionssysteme. Und Funktionssysteme, nicht die Gesellschaft als Einheit, sind die operativen Vollzieher der Rationalität moderner Gesellschaft. Das, was von Rationalität erwartet wird, muß deshalb abgestimmt sein auf Systembildungen, die ihre Autopoiesis auch auf der Ebene der Beobachtung zweiter Ordnung, ja primär hier sichern müssen – etwa auf die (Konkurrenz genannte) Überbietungsrationalität in Wirtschaft und Politik oder auf die laufende Beobachtung der Beobachter im Schema alt/neu in Wissenschaft und Kunst.

Man hat bemerkt, daß ein Rationalismus auch unter diesen Bedingungen sich die Probleme durch die geschichtliche Lage vorgeben läßt, also selber traditionalistisch verfahre, obwohl er im 17./18. Jahrhundert in Ablehnung traditionaler Bindungen entstanden ist und

53 Siehe Dirk Baecker, Information und Risiko in der Marktwirtschaft, Frankfurt 1988.

54 Siehe Niklas Luhmann, Gesellschaftliche Komplexität und öffentliche Meinung, in: ders., Soziologische Aufklärung Bd. 5, Opladen 1990, S. 170-182.

55 Siehe Niklas Luhmann, Weltkunst, in: Niklas Luhmann / Frederick D. Bunsen / Dirk Baecker, Unbeobachtbare Welt, Bielefeld 1990.

sich noch heute durch Kritik des Traditionalismus zu profilieren versucht. In bezug auf die eigenen Problemstellungen verfährt der Rationalismus blind.[56] Das läßt sich nicht bestreiten und auch auf der Ebene der Beobachtung zweiter Ordnung nicht überwinden. Vielmehr macht der Beobachter auf dieser Ebene das Beobachten, und damit auch sich selbst, auf dieses Problem gerade aufmerksam. Man kann zwar nicht sehen, was man nicht sieht, aber vielleicht kann man wenigstens sehen, daß man nicht sieht, was man nicht sieht.

Eine Theorie, die diese Überlegungen aufnimmt, kann *Gesellschaftstheorie* sein, muß sich dann aber im Wissenschaftssystem verankern und sich damit begnügen, daß sie nur Gesellschafts*theorie* ist. Sie wird ein konstruktivistisches Realitätsverständnis erzeugen, das dem Umstand Rechnung trägt, daß Beobachter erster Ordnung es nicht mit Konstruktionen zu tun haben, sondern mit Objekten. Sie wird keine verbindliche Repräsentation mehr anerkennen, sondern sich selbst – nicht nur: die anderen! – in einer polykontextural konstituierten

56 So Terry Winograd / Fernando Flores, Understanding Computers and Cognition: A New Foundation for Design, Reading Mass. 1987, insb. S. 77: „... the rationalistic tradition ... tends to grant problems some kind of objective existence, failing to take account of the blindness inherent in the way problems are formulated." Vgl. auch S. 97 ff. Ähnlich sieht Klaus Peter Japp, Das Risiko der Rationalität für technisch-ökologische Systeme, in: Jost Halfmann / Klaus Peter Japp (Hrsg.), Riskante Entscheidungen und Katastrophenpotentiale: Elemente einer soziologischen Risikoforschung, Opladen 1990, S. 34-60, „in der eingebauten Inkompetenz, nicht-rationale Effekte rationaler Entscheidungen berücksichtigen zu können" (51), ein Risiko der Präferenz für rationales Entscheiden.

Welt vorfinden. Sie wird, je mehr sie ihre eigene Kontextur reflektiert, das schmerzliche Opfer der Selbst-Desinteressierung zu erbringen haben, kompensiert durch die miteingerechnete Gewißheit, daß es auch andere Ausgangspunkte für Rationalität und für Beobachtung zweiter Ordnung gibt.

Auch dieses konstruktivistische, polykontexturale Konzept von Rationalität muß, anders wäre es nicht zu beschreiben, Moment einer Unterscheidung sein. Geläufig ist es, diese Unterscheidung historisch anzusetzen, also im Vergleich mit Alteuropa oder mit anderen Kulturen der alten Welt. Das läßt jedoch für das Selbstverständnis der Moderne, an dem uns liegen muß, alles offen und führt bestenfalls zu der inzwischen verbrauchten Vokabel der „Postmoderne". Vielleicht lassen sich jedoch sachlich präzisere Vorstellungen über die „andere Seite der Rationalität" gewinnen – etwa solche, die mit Semantiken der Paradoxie, des imaginären Raumes, des blinden Fleckes aller Beobachtungen, des sich selbst parasitierenden Parasiten, des Zufalls oder des Chaos, des re-entry oder der Notwendigkeit, auf einen „unmarked state" hin zu externalisieren, bezeichnet sein könnten. Dies wären dann Vorstellungen, die ihre Konturen ausschließlich der Genauigkeit verdanken, mit der Rationalität fixiert wird, und die letztlich auf eine indirekte Selbstbezeichnung des Rationalen hinauslaufen. Aber auch umgekehrt: Gerade die Verständlichkeit der Welt wird damit unverständlich, und das Erstaunen über das Funktionieren der Technik wird um so größer, je mehr man weiß, wie sie funktioniert.

V.

Wir kommen abschließend auf Formfragen zurück, und das heißt auf die Frage: wie Rationalität sich unterscheidet. Es sollte klar sein, daß es nicht um eine cartesische Selbstvergewisserung der Rationalität gehen kann, die sich selbst, einmal gesichert, dann als Ausgangspunkt für Unterscheidungen (zum Beispiel der von wahr und unwahr) benutzen kann. Vielmehr setzt die Selbstvergewisserung der Rationalität eine Unterscheidung bereits voraus, wenn anders sie sich selbst nicht zum Thema machen könnte. Man kann aber, das war das Ergebnis unserer Analysen in Abschnitt II, keine Unterscheidung voraussetzen, ohne die Frage aufzuwerfen, welcher Beobachter sie benutzt, unter welchen für ihn typischen Auswahlbeschränkungen, mit welchem blinden Fleck und wozu. Es gibt keine Unterscheidung, die sich einer solchen Beobachtung zweiter Ordnung entziehen könnte, nicht einmal Spencer Browns Unterscheidung von Unterscheidung und Bezeichnung.

Aber das muß nicht heißen, das wäre die letzte Ausflucht eines erzwungenen Verzichts auf feste Vorgaben, daß man dies nun bedauert. Es muß auch nicht heißen, daß man das Ergebnis nun feiert als den Sieg der Rhetorik über die Ontologie und die Krankheit, da sie nun einmal universell geworden ist, für Gesundheit erklärt.[57] Das mag auf den richtigen Weg führen, aber was fehlt, ist die Reflexion der Form; und erst dies könnte dazu berechtigen, den Titel der Rationalität fortzuführen und

57 So interpretiere (interpretiere!) ich (ich!) Stanley Fish a.a.O.

nicht einfach, die Verlegenheit überbrückend, von „postrational“ zu sprechen.[58]

Vorbedingung jeder Rationalität ist eine Unterscheidung, die in sich selber wieder vorkommt. Wir hatten das am Falle des Formenkalküls von Spencer Brown (distinction/indication), am Beispiel der Systemtheorie (System/Umwelt) und am Beispiel der Unterscheidung von Zeichen und Bezeichnetem illustriert, diese Beispiele auswählend, um möglichst komplexe und bekannte Terrains moderner Intellektualität (Mathematik, Systemtheorie, Semiotik) mit all ihren durch Traditionspflege bestimmten Unsicherheiten zu erfassen. Man findet leicht weitere Beispiele, wenn man diese selbstimplikative Form einmal vor Augen hat – etwa die Unterscheidung von Beobachtung und Operation, die impliziert, daß die Beobachtung selbst eine Operation ist und daß die Unterscheidung selbst ein Instrument der Beobachtung ist; oder die Unterscheidung von Medium und Form, die sich selbst nur als Form in einem Medium behaupten kann.[59]

Gemeinsam ist all diesen Fällen nicht nur die Form des Wiedereintritts der Unterscheidung in die Unter-

58 So z.B. MacCannell / MacCannell a.a.O. (1982), S. 121, für eine sehr nahestehende Überlegung: „The *postrational* perspective differs from the rational by being that position that cannot honor absolutely the fundamental claims Reason makes as to the necessity of its divisions; it knows them to be arbitrary.“

59 Als Ausgangspunkt für diese wenig bekannte Begrifflichkeit siehe Fritz Heider, Ding und Medium, Symmposion 1 (1926), S. 109-157. Vgl. ferner Niklas Luhmann, Das Medium der Kunst, Delfin 4 (1986), S. 6-15; auch in: Frederick D. Bunsen (Hrsg.), „ohne Titel“: Neue Orientierungen in der Kunst, Würzburg 1988, S. 61-71.

scheidung, sondern zugleich auch eine implizite Referenz auf den historischen Kontext, in dem sie formuliert sind: auf die Erfahrung der modernen Gesellschaft. Sie negieren explizit eine Orientierung an ontologischen Vorgaben, und seien es solche der Transzendentalphilosophie. Sie suchen ihren letzten Anhaltspunkt in einer Differenz und beobachten folglich jede Suche nach Einheit – und sei es innerhalb der Atome der modernen Physik[60] – als (hoffnungslosen) Wunsch, in den Stand der Natur oder sogar ins Paradies zurückzukehren.[61] Sie beobachten mit der Distanz eines Beobachters zweiter Ordnung diejenigen, die dies versuchen, und wissen schon, daß es ihnen mißlingt.

Aber kann die Form des Eintritts der Unterscheidung in die Unterscheidung nur deshalb als rational gelten, weil sie diese Abkopplung ermöglicht? Ist das nicht nur eine historische Spezifikation, die nichts weiter festhält als das Scheitern aller referenzabhängigen Rationalitätsbegriffe? Die Form garantiert Geschlossenheit, „perfect continence", um es erneut mit Spencer Brown zu formulieren.[62] Aber sie verdankt dies einer zunächst ver-

60 Gemeint ist hier konkret: David Bohm. Siehe etwa: Fragmentierung und Ganzheit, in: Hans-Peter Dürr (Hrsg.), Physik und Transzendenz: Die großen Physiker unseres Jahrhunderts über ihre Begegnung mit dem Wunderbaren, Bern 1986, S. 263-293. Vgl. auch Ken Wilber (Hrsg.), Das holographische Weltbild, Bern 1986.

61 Auch MacCannell / MacCannell a.a.O. (1982), S. 149, sehen dies so – mit den Einschränkungen (?), die sich aus folgendem Zitat ergeben: „Assumptions of unity at the level of the individual or the community are based on a desire to return to a state of nature".

62 Laws of Form a.a.O. S. 1.

deckten, dann offenzulegenden Paradoxie, die darin besteht, daß die in sich wiedereintretende Unterscheidung dieselbe und nicht dieselbe ist. Offenbar symbolisiert (aber darf man „symbolisiert" sagen?) die Paradoxie die Welt. Sie stoppt den Beobachter, bevor er es unternimmt, etwas über die Welt auszusagen, was nur dazu führen könnte, daß die Welt sich der Aussage entzieht. Die Paradoxie der Form wäre, so gesehen, eine Repräsentation der Welt im Modus der Unbeobachtbarkeit – aber mit der Aufforderung, die Paradoxie durch auf sie passende Unterscheidungen aufzulösen, sie durch Identifikation von Unterschieden zu „entfalten". Die andere Seite der Form des Rationalen, die ausgeschlossen sein muß (obwohl sie bezeichnet werden könnte), ist die Paradoxie der Form.

Aber auch Bezeichnungen wie „Welt" oder „Paradoxie" sind nur (aber müssen wir sagen: „nur"? und was vermissen wir, wenn wir sagen „nur"?) Komponenten einer Unterscheidung. Mithin scheint die Abhängigkeit des Bezeichnens vom Unterscheiden dasjenige Problem zu sein, das die europäische Entwicklung in Richtung auf eine Beobachtung zweiter Ordnung gelenkt hat. Wenn so formuliert wird, tritt zutage, daß die fernöstliche Mystik (wenn dies europäische Wort überhaupt paßt) anders reagiert, nämlich mit einer *direkten Rejektion des Unterscheidens*, in besonders drastischer Form mit der kommunikativen Praxis des Koan im Zen-Buddhismus.[63] Die in einer Frage liegende Erwartung einer spezifischen Antwort, die als Bezeichnung von etwas immer eine Unterscheidung aktualisieren, eine andere Seite mitfüh-

63 Vgl. hierzu Niklas Luhmann / Peter Fuchs, Reden und Schweigen, Frankfurt 1989, S. 46 ff.

ren muß, wird als Erwartung zerstört – verbal oder auch brachial. Das läuft nicht auf eine Paradoxie hinaus, die als eine spezifische Form des ausweglosen Hin und Her ja ihrerseits wieder eine Form ist, also eine andere Seite hat, nämlich den Bedarf für eine Entfaltung der Paradoxie durch Überführung in praktikable Unterscheidungen (Prototyp: Unterscheidung von Typen oder Ebenen). Vielmehr wird das Erleben direkt auf das Unterschiedslose bezogen, und dies in der Perspektive eines Beobachters erster Ordnung. Was immer auf diese Weise erreicht wird: es ist nicht soziale Elaborierung der Differenzen, sondern Befreiung vom Unterscheidenmüssen.

Europäer sind gewohnt, fremde Kulturen vom Unverständlichen ins Verständliche zu transformieren. Die weltweite Kommunikation hat sie dazu gezwungen, besonders seit der Entdeckung Amerikas, die zusammenfiel mit der Erfindung des Buchdrucks. Dafür haben wir Fachleute: Ethnologen, Orientalisten, Religionswissenschaftler, Psychoanalytiker. Und wir sind auch gewohnt, als Leser von Romanen und von Ideologiekritiken zu sehen, daß andere nicht sehen, was sie nicht sehen. Aber Rationalität könnte, wenn man den alten Weltbezug des Begriffs festhalten und die neuzeitlichen Derangierungen nicht mehr mitmachen will, wohl nur wiedergewonnen werden, wenn man jene Gewohnheiten mit einem autologischen Schluß abrundet, sie also auch auf den anwendet, der sie praktiziert, und sie damit universell setzt. Dann ginge es darum, zu verstehen, daß man nicht versteht, was man nicht versteht, und Semantiken auszuprobieren, die damit zurechtkommen.

In der Tradition hatte man das als Religion bezeichnet. Aber wenn dieser Begriff fortgeführt werden soll, dann müßten entsprechende Erwartungen ausgewechselt

werden. Dann ginge es nicht um ein Potential für Sicherheit, sondern um ein Potential für Unsicherheit. Und nicht um Bindung, sondern um Freiheit: um den Ort der Willkür, die nirgendwo einen Platz findet, um Imagination.

III. Kontingenz als Eigenwert der modernen Gesellschaft

I.

Unter den häufigsten Beschreibungen der modernen Gesellschaft findet man immer wieder den Hinweis auf ein ungewöhnliches Maß an Kontingenz. Er bezieht sich auf Gesellschaftsstrukturen, zum Beispiel auf das positive Recht, die jeweils im Amt befindliche Regierung, das in der Wirtschaft investierte Kapital, aber mindestens seit Boutroux[1] auch auf die Naturgesetze, auf die alle Technologien sich doch müssen verlassen können, ja sogar auf Zeichengebrauch schlechthin.[2] Der neuzeitliche Kulturbegriff impliziert sowohl Reflexivität im Sinne von Selbstanalyse als auch das Wissen, daß es andere Kulturen gibt, also Kontingenz der Zugehörigkeit bestimmter Items zu bestimmten Kulturen. Was immer geschieht, ist Einsatz im Kontext von Kontingenz, und die Vergangenheit, wenn auch selbst nicht mehr kontingent, wird durch die Geschichtsphilosophie seit dem 18. Jahrhundert und die Evolutionstheorie seit dem 19. Jahr-

1 Siehe Emile Boutroux, De la contingence des lois de nature (1874), zit. nach der 8. Auflage Paris 1915.

2 Siehe, obwohl ohne Hervorhebung des Begriffs der Kontingenz, Josef Simon, Philosophie des Zeichens, Berlin 1989.

hundert so rekonstruiert, daß man sieht: auch sie war kontingent gewesen.

Der Blick auf Kontingenzen ist so eingeübt, daß er alle Suche nach Notwendigem, nach Geltungen a priori, nach unverletzlichen Werten begleitet und in der Kontingenz dieser Bemühung (die als Bemühung sichtbar wird) die Ergebnisse in Kontingentes transformiert – das Midas-Gold der Moderne. Das läßt sich an der Theoriegeschichte der Wissenschaft ebenso belegen wie am Normverständnis der Jurisprudenz. „The most corrosive message of legal history is the message of contingency", heißt es in einer Abhandlung aus dem Bereich der Critical Legal Studies.[3] Die soziologische Theorie von Talcott Parsons geht mit ihrer Frage, wie soziale Ordnung möglich sei, vom Kontingenzproblem aus und sucht die Antwort darauf nicht in Restnotwendigkeiten einer sozialen „Natur" sondern in der Unhaltbarkeit von Situationen mit doppelter Kontingenz, verstanden als wechselseitige Abhängigkeit komplementärer (nicht: gleicher!) Erwartungen.[4] Die Erkenntnistheorie hat im „Ra-

3 Ich zitiere Elisabeth Mensch, The History of Mainstream Legal Thought, in: David Kairys (Hrsg.), The Politics of Law: A Progressive Critique, New York 1982, S. 18-39 (18).

4 Siehe das „General Statement" in: Talcott Parsons/Edward A. Shils (Hrsg.), Towards a General Theory of Action, Cambridge Mass. 1951, S. 14 ff. Vgl. auch James Olds, The Growth and Structure of Motives: Psychological Studies in the Theory of Action, Glencoe Ill. 1956, insb. S. 198 ff. Zu Parsons' Kontingenzbegriff auch Niklas Luhmann, Generalized Media and the Problem of Contingency, in: Jan J. Loubser et al. (Hrsg.), Explorations in General Theory in Social Science: Essays in Honor of Talcott Parsons, New York 1976, Bd. 2, S. 507-532.

dikalen Konstruktivismus" (wie immer schillernd und umstritten dieser Begriff[5]) ein Verhältnis zur eigenen Kontingenz gefunden, in dem sie Zirkularität nicht mehr ausschließt. Damit wird auch die Problemstellung des alten Skeptizismus überwunden. Denn dieser hatte die Möglichkeit einer festen, wahrheitsfähigen Beziehung zwischen Erkenntnis und Realität *nur bezweifelt*, weil alles immer anders sein kann, während man heute sieht, daß eine solche Beziehung *gar nicht bestehen darf*, weil dies zu einer Überlastung mit Informationen führen und Erkenntnis damit ausschließen würde.

Andererseits ist der Eindruck ebenso geläufig, daß der Einzelne dem Gesellschaftssystem nahezu hilflos ausgeliefert ist; ja vielleicht sogar: daß die Gesellschaft sich selbst hilflos ausgeliefert ist und sich unaufhaltsam nach eigener Logik zugrunderichten wird – wenn nicht „kapitalistisch", dann jedenfalls „ökologisch". Was hilft dann die viele Kontingenz, wenn sie sich nicht organisieren,

Fortsetzung Fußnote 4

Ein fast gleiches Problem wurde im übrigen früher unter dem Stichwort der Selbstliebe (Ordnung trotz Selbstliebe durch Selbstliebe) abgehandelt. Siehe den Traité de la charité et de l'amour propre in Pierre Nicole, Essais de Morale Bd. III, 3. Aufl. Paris 1682, insb. das Kapitel II („Comment l'amour propre a pû unir les hommes dans une mesme societé"). Jeder sehe die Selbstliebe und damit die Ordnungsgefährdung auch beim anderen und müsse, um sich selbst erhalten zu können, sich selbst disziplinieren. Aber das sei natürlich nicht das, was die Religion als „charité" fordere. Der Ausgangspunkt dieser Ordnung sei, wie explizit gegen Hobbes eingewandt wird (S. 149), nicht natürliches Recht, sondern Sünde.

5 Siehe die Texte in Siegfried J. Schmidt (Hrsg.), Der Diskurs des Radikalen Konstruktivismus, Frankfurt 1987.

nicht benutzen läßt, um die Evolution der Gesellschaft auf andere Bahnen umzulenken?

Eine so weitreichende Frage liegt außerhalb der Absicht der nachfolgenden Überlegungen. Wir setzen uns ein begrenzteres Ziel. Wir werden nur zu bedenken geben, was überhaupt gemeint sein kann, wenn von Kontingenz in der modernen Gesellschaft die Rede ist.

Innerhalb des Apparats modallogischer Begrifflichkeit ist der Begriff der Kontingenz rasch und eindeutig definiert. Kontingent ist alles, was weder notwendig noch unmöglich ist.[6] Der Begriff wird also durch Negation von Notwendigkeit und Unmöglichkeit gewonnen.[7] Das Problem dabei ist, daß diese beiden Negationen sich nicht auf eine einzige reduzieren lassen. Das wäre nicht weiter schlimm, wenn man Negation als identischen Operator behandeln und diesen nur auf verschiedene Aussagen anwenden müßte. Hier wird aber *ein* Begriff durch *zwei* Negationen *konstituiert*, die dann im weiteren Einsatz des Begriffes als Einheit behandelt werden müssen. Das hat schon im Mittelalter zu der Ahnung geführt, daß Kontingenzprobleme sich mit einer auf Ontologie (Sein/Nichtsein) bezogenen zweiwertigen Logik nicht ad-

6 Diese Bestimmungen werden Aristoteles zugeschrieben, was immer von der Authentizität der maßgeblichen Textteile zu halten ist. Siehe zu den verschiedenen Bedeutungen von „endechómenon" A.P. Brogan, Aristotle's Logic of Statements about Contingency, Mind 76 (1967), S. 49-61.

7 Wir unterstellen hier der Vereinfachung halber, daß Notwendigkeit und Unmöglichkeit eindeutige Begriffe sind – wohl wissend, daß man im Duktus der kantischen Fragetechnik diese Eindeutigkeit auflösen und nach den Bedingungen der Notwendigkeit bzw. Unmöglichkeit fragen, *also die modaltheoretischen Begriffe selbst kontingentsetzen könnte.*

äquat behandeln lassen[8], sondern einen dritten Wert der Unbestimmbarkeit erfordern. Das konnte aber im theologischen Kontext auf das Geheimnis der Schöpfung und auf unerklärbare Eigenschaften des Schöpfers (alles Höchste hat unerklärbare Eigenschaften) zurückgeführt werden, also auf ein Offenlassen der Frage, weshalb Gott die Welt eingerichtet hat und so eingerichtet hat, wie sie ist, obwohl er es hätte lassen oder auch ganz anders machen können. Erst in der neueren Zeit hat die Suche nach einer mehrwertigen Logik systematisch begonnen. Es genügt, hier den Namen Gotthard Günther zu nennen[9] oder auch auf die Möglichkeit einer matrixförmigen Präsentation einer Mehrheit von logischen Werten hinzuweisen.

Bemerkenswert bleibt, daß Kontingenz im Vergleich zu Notwendigkeit und Unmöglichkeit eine *voraussetzungsschwache Generalisierung* darstellt und gerade deshalb (?) den *komplexen logischen Apparat* erfordert – so als ob Verluste an Welteindeutigkeit mit logischen Mitteln kompensiert werden müßten. Das könnte auch erklären, daß die Forschungen über eine mehrwertige Logik oder eine Modallogik mit mehreren Formen der Negation (die Sache selbst und ihre Modalität betreffend) zu Formalismen führen, die schwer zu interpretieren sind. Für ein Verständnis der modernen Gesellschaft ist das nicht unmittelbar ergiebig. Das bringt uns

8 Als einen solchen Versuch siehe Aristoteles, Peri hermeneias 12 und 13. Dann wird aber die Negation von kontingent als nichtkontingent mehrdeutig, weil dies nicht nur notwendig, sondern auch unmöglich bedeuten kann.

9 Siehe Idee und Grundriß einer nicht-Aristotelischen Logik, Hamburg 1959; Beiträge zur Grundlegung einer operationsfähigen Dialektik, 3 Bde. Hamburg 1976-1980.

auf eine andere Spur. Ohne den Wert solcher Forschungen und die damit erreichbaren Einsichten in strukturelle Komplexität zu bestreiten, fragen wir zunächst einmal: Gibt es überhaupt eine *Theorie*, die den *Begriff* der Kontingenz verwenden kann?

II.

Im folgenden machen wir den Versuch, den Begriff der Kontingenz durch den Begriff der Beobachtung zu interpretieren, um auf diese Weise zu einer Theorie zu kommen, die für ein Verständnis der modernen Gesellschaft aussagekräftig ist.[10]

Um dieses Ziel zu erreichen, müssen wir den Begriff der Beobachtung ungewöhnlich formal fassen, denn nur so läßt sich der Anschluß an den modaltheoretischen Begriff der Kontingenz gewinnen. Beobachtung soll jede Art von Operation heißen, die eine Unterscheidung vollzieht, um deren eine (und nicht deren andere) Seite zu bezeichnen. Mit der Abhängigkeit der Bezeichnung von einer Unterscheidung ist die Bezeichnung selbst kontingent gegeben, denn mit einer anderen Unterscheidung bekäme das Bezeichnete selbst (auch wenn es den gleichen Namen haben würde) einen anderen Sinn.

Für den abstrakten Begriff der Beobachtung kommt es nicht darauf an, wer sie vollzieht; und auch nicht darauf, wie sie vollzogen wird, sofern nur die Merkmale

10 Siehe auch die an George Spencer Brown und Gotthard Günther orientierte Dissertation von Elena Esposito, L'operazione di osservazione: Teoria della distinzione e teoria dei sistemi sociali, Bielefeld 1990.

des Unterscheidens und Bezeichnens realisiert sind, also *zwei* Seiten *zugleich* mit *einem* Blick erfaßt sind.[11] Der Begriff übergreift damit klassische Unterscheidungen (Unterscheidungen!); und zwar sowohl die Unterscheidung von Erleben und Handeln als auch die Unterscheidung von rein psychischen Operationen, die über Aufmerksamkeit disponieren, und sozialen Operationen, die Kommunikation vollziehen. Auch ein Zweckhandeln ist also ein Beobachten an Hand der Unterscheidung des im Zweck markierten und des anderenfalls eintretenden Zustandes; und auch Kommunizieren ist Beobachten mit der Bezeichnung einer Information im Unterschied zu dem, was sonst noch hätte möglich sein können. Die Theorie des Beobachtens übergreift damit ein Problem, das im klassischen Konzept von Subjekt und Objekt nur durch Trennung kognitiver und volitiver Weltrelationen lösbar war – nämlich die Möglichkeit, Aussagen wahr zu machen dadurch, daß man den zunächst fälschlich beschriebenen Zustand herstellt. Für die Theorie des Beobachtens liegt darin einfach eine zirkuläre Vernetzung verschiedener (sagen wir: sensomotorischer) Aktivitäten.

Beobachtungen einfacher Art benutzen Unterscheidungen als Schema, aber erzeugen damit allein für den Beobachter selbst noch keine Kontingenz. Denn die Unterscheidung wird im Bezeichnen vorausgesetzt, aber nicht bezeichnet. Sie ist keine eigenständige andere Operation. Sie wird deshalb auch nicht intendiert und wirkt nicht in einer Form mit, die erkennbar macht, daß es auch anders sein könnte. Der Beobachter konstituiert

11 Ausführlicher: Niklas Luhmann, Die Wissenschaft der Gesellschaft, Frankfurt 1990, Kap. 2.

die Unterscheidung, indem er bezeichnet – indem er vom „unmarked space“ zum „marked space“ übergeht.[12] Und auch das Bezeichnete selbst ist im Vollzug der Beobachtungsoperation unmittelbar gegeben, ist aktuell gemeint und erscheint daher ohne Modalisation – als das, was es ist.

Erst *Beobachtungen zweiter Ordnung* geben Anlaß, Kontingenz mitzumeinen und eventuell begrifflich zu reflektieren. Beobachtungen zweiter Ordnung sind Beobachtungen von Beobachtungen. Es kann sich um Beobachtungen anderer Beobachter handeln oder auch um Beobachtungen desselben oder anderer Beobachter zu einem anderen Zeitpunkt. Je nach diesen Varianten lassen sich Sozialdimension und Zeitdimension in der Sinnproduktion unterscheiden. Das ermöglicht es, zu sagen, daß Kontingenz eine Form ist, die die Sachdimension des Mediums Sinn annimmt, wenn die Sozialdimension und die Zeitdimension Beobachtungen auseinanderziehen.[13] Oder anders gesagt: alles wird kontingent, wenn das, *was* beobachtet wird, davon abhängt, *wer* beobachtet wird.[14] Denn diese Wahl schließt auch die Wahl zwischen Selbstbeobachtung (interner Beobachtung) und Fremdbeobachtung (externer Beobachtung) ein.

12 Formuliert in der Terminologie von George Spencer Brown, Laws of Form, Neudruck New York 1979.

13 Zur Unterscheidung dieser Sinndimensionen und zur Evolution ihrer Differenzierung vgl. Niklas Luhmann, Soziale Systeme: Grundriß einer allgemeinen Theorie, Frankfurt 1984, insb. S. 127 ff.

14 Entscheidend ist die Formulierung: wer beobachtet *wird*. Es geht also nicht um eine Neuauflage des bekannten Problems des Subjektivismus: daß alles davon abhänge, wer beobachtet.

Beobachten zweiter Ordnung beruht auf einer scharfen Reduktion der Komplexität der Welt möglicher Beobachtungen: Es wird *nur* Beobachten beobachtet, und erst so vermittelt kommt man zur Welt, die dann in der Differenz von Gleichheit und Verschiedenheit der Beobachtungen (erster und zweiter Ordnung) gegeben ist. Wie so oft gilt aber auch hier: Die Reduktion von Komplexität ist das Mittel zum Aufbau von Komplexität. Die operative Schließung (hier: zum rekursiven Beobachten nur von Beobachtungen) nimmt Indifferenz gegen alles andere in Anspruch, kann sich deshalb konzentrieren und führt so zum Aufbau von Eigenkomplexität beobachtender Systeme, wie sie sich unter anderem an der Differenzierung der Sinndimensionen und an den oben genannten Logikproblemen der Modalitäten des Kontingenten zeigt.

Beobachten zweiter Ordnung läßt – und das ist ein weiteres Beispiel für Komplexitätssteigerung – die Wahl offen, ob man bestimmte Bezeichnungen dem beobachteten Beobachter zurechnet und ihn dadurch charakterisiert oder sie als Merkmale dessen ansieht, was er beobachtet. Beide Zurechnungen, Beobachterzurechnung und Gegenstandszurechnung, bleiben möglich; ihre Ergebnisse können deshalb als kontingent aufgefaßt werden. Sie lassen sich durchaus kombinieren – so wenn man eine Beobachtung für sachrichtig hält, sich aber trotzdem fragt, weshalb der beobachtete Beobachter sich ausgerechnet dafür statt für etwas anderes interessiert.

In der modernen Welt wird mehr und mehr auch, oder in vielen Fällen nur, auf Beobachter zugerechnet. Das mag als ein Symptom für das Kontingentwerden aller Welterfahrungen gelten. Über den immer möglichen Zweifel hinaus, ob ein anderer etwas richtig oder falsch

bezeichnet, benutzt man die Beobachtung seines Beobachtens, um ihn selbst zu beobachten, zu kennzeichnen, zu verstehen. Eine Tendenz zur Zurechnung auf den beobachteten Beobachter entsteht besonders dann, wenn die Beobachtung zweiter Ordnung auf latente Strukturen und Funktionen abzielt, also (psychoanalytisch, ideologiekritisch, wissenssoziologisch oder auch einfach im Zuge von inzwischen üblich gewordenen Alltagsbeobachtungen) mit dem Schema manifest/latent arbeitet. Denn daß ein Beobachter etwas *nicht sieht* oder sogar *nicht sehen kann*, läßt sich nicht mit Fehlen des Sachverhaltes erklären, sondern kann nur an ihm selber liegen. Entlarvungsabsichten, therapeutische Absichten, Psychologisierung und Soziologisierung des Alltagswissens wirken sich in dieser Weise, sich selbst verstärkend, aus und bilden zugleich eine sehr moderne Form des Umgangs mit Kontingenzen, die schließlich davon absehen kann, die Frage überhaupt noch zu stellen, ob es das Bezeichnete überhaupt „gibt" oder nicht.[15]

Beobachten zweiter Ordnung bewahrt durchaus die operative Eigentümlichkeit allen Beobachtens, nämlich die Einheit des Unterscheidens und Bezeichnens, das Dual des mark ⌉ (Spencer Brown) oder des pointers → (Kauffman), das aus einer Trennform (| bzw. –) und einer Richtungsform (¯ bzw. >) besteht.[16] Der Begriff des Beobachtens bleibt für erste und zweite Ordnung

15 Hierzu Niklas Luhmann, Wie lassen sich latente Strukturen beobachten? in: Paul Watzlawick/Peter Krieg (Hrsg.), Das Auge des Betrachters: Beiträge zum Konstruktivismus. Festschrift für Heinz von Foerster, München 1991, S. 61-74.

16 Siehe George Spencer Brown a.a.O.; Louis H. Kauffman, Self-reference and recursive forms, Journal of Social and Biological Structures 10 (1987), S. 53-72.

invariant und nimmt auch keine jeweils andere Sprache (Metasprache) in Anspruch. Die Vollzugsform des Operierens bleibt systemisch uniform. Und gerade deshalb kommt es zu eigentümlichen Vergleichen und reflexiven Rekursionen der so gekoppelten Beobachtungen. Das System hat nur eine operative Ebene, aber was für den anderen Beobachter (oder für denselben zu einem anderen Zeitpunkt) gilt, gilt auch für dessen Beobachter. Oder zumindest irritiert es ihn und veranlaßt ihn zu Rückschlüssen auf sich selber. Eben deshalb fällt die Verschiedenheit der gebrauchten Unterscheidungen und Bezeichnungen auf. Ein Kontingenzzugeständnis („es kann auch anders sein") scheint dann die Form zu sein, in die sich die Paradoxie der Gleichheit und Verschiedenheit, der „self-diversity" auflösen läßt. Ein rekursives Koppeln von Beobachtungen an Beobachtungen erzeugt „Eigenwerte", die dann stabil bleiben, wenn das System dieser Praxis überhaupt erhalten bleibt[17], und Kontingenz scheint dann die, mindestens eine Form dieser Eigenwerte zu sein. Das System geht, wenn und soweit es sich auf Beobachtungen zweiter Ordnung gründet, zu einem (im Vergleich zu Notwendigem und Unmöglichem) voraussetzungsschwächeren Eigenwert über.

17 Siehe den Beitrag von Heinz von Foerster, Objects: Tokens for (Eigen-)behaviors, in ders., Observing Systems, Seaside Cal. 1981, S. 274-285; dt. Übers. in: ders., Sicht und Einsicht: Versuche zu einer operativen Erkenntnistheorie, Braunschweig 1985, S. 207-216.

III.

Nach diesen vorbereitenden Analysen dürfte es kein Zufall sein, daß Zusammenhänge zwischen Kontingenzannahmen und Beobachtungen zweiter Ordnung sich auch historisch nachweisen lassen. Unter den aus der Antike erhaltenen Texten bietet Aristoteles' peri hermeneias (de interpretatione) den ersten eindeutigen Beleg. Er bricht mit der durch Platon vorgegebenen Theorielage, die Erkenntnis nur als Erleiden eines von außen kommenden Eindrucks und als Erinnerung an vorher erlebte Perfektformen (Ideen) dargestellt hatte. Dies Konzept wird als Darstellung der Beziehung zur Außenwelt zwar nicht aufgegeben, aber durch Einbau von Sozialunterschieden und von Zeitunterschieden in die Beobachtungsverhältnisse beträchtlich modifiziert. Während bei Platon Erinnerung an Ideen als Richtmaß zur Lösung von Wahrheitskonflikten gedient hatte, werden soziale und zeitliche Differenzen jetzt verselbständigt und in eine komplexere Modalterminologie übergeleitet. Das hier gebrauchte „endechómenon" wird später mit contingens übersetzt.

Daß der Text nicht in der Begrifflichkeit des Beobachtens zweiter Ordnung abgefaßt ist, versteht sich von selbst, aber sachlich ist das Problem präsent. Man kann, heißt es im Buch 9, Aussagen über kontingente Ereignisse der Zukunft nicht schon jetzt als wahr bzw. unwahr klassifizieren[18], weil man *jetzt* noch nicht beobachten

18 Hierzu eine große Zahl von Rekonstruktionen des Gedankengangs und modernen Analysen des Problems. Siehe nur Dorothea Frede, Aristoteles und die Seeschlacht: Das Problem des Contingentia Futura in De Interpretatione 9, Göttingen 1970.

kann, was man *dann* wird beobachten können; und dies Nicht-beobachten-Können kann man jetzt schon beobachten. Eine umfangreiche mittelalterliche Diskussion de futuris contingentibus hat hier ihren Anstoß erhalten. Dabei ging es aber immer nur um singuläre künftige Ereignisse, nicht um Formen, Wesen, Arten oder Gattungen, also nicht um Naturkonstanten.[19]

Auch die Frage der Sozialdimension: wie einer für wahr halten könne, was ein anderer für unwahr hält, taucht an den Randzonen der Logik wieder auf. Sie setzt voraus, daß man rein faktisch so – und auch anders beobachten kann. Diese Voraussetzung widerspricht jedoch der vorliegenden Annahme, daß alle Erkenntnis das Erleiden eines von außen kommenden Eindrucks sei, allenfalls entstellt durch Korruption des entsprechenden Seelenteils. Diese Annahme wird auch von Aristoteles nicht aufgegeben, aber der Widerspruch zum empirisch offensichtlichen Sachverhalt der Wahrheitskonflikte verlangt eine innovative Lösung. Sie liegt in einer Modifikation der These von der Passivität der Erkennt-

19 Vgl. z.B. Konstanty Michalski, Le problème de la volonté à Oxford et à Paris au XIVe siècle, Studia Philosophica 2 (1937), S. 233-365 (285 ff.); Philotheus Boehner (Hrsg.), The tractatus de praedestinatione et de praescientia Dei et de futuris contingentibus of William Ockham, St. Bonaventura N.Y. 1945; Léon Baudry (Hrsg.), La querelle des futurs contingents (Louvain 1465-1475), Paris 1950; Guy Thomas, Matière, contingence et indéterminism chez saint Thomas, Laval Théologique et Philosophique 22 (1966), S. 197-233. Es liegt auf der Hand, daß hier eine der Wurzeln der These der Unerkennbarkeit der Zukunftsdisposition Gottes liegt, die Max Weber für die Entstehung des Motivmusters der kapitalistischen Moderne für so bedeutsam hielt. Wir kommen darauf zurück.

nis. Erkenntnisse sind jetzt nicht mehr *nur*, obwohl *noch*, pathémata. Die Seele hat einen durch Sprache und Schrift ausgewiesenen aktiven Anteil daran, der kontrolliert werden muß.[20]

Dies Problem führt zunächst zur Frage nach kontingenzabsorbierenden Wahrheitskriterien, die Heidegger als einen der Anlässe für das Verderbnis der abendländischen Metaphysik ansah, als Übergang zur Bestimmung des Seienden nicht durch das Sein, sondern durch die Richtigkeit (orthótes) des Vorstellens. Solche Wahrheitskriterien müssen „kanonisch" feststehen (obwohl sie nur das Beobachten regulieren), weil anderenfalls *alles* Beobachtbare als kontingent gelten müßte. Die Annahme solcher Universalkontingenz hätte aber dem alles tragenden Begriff der Natur (des Seins und des Erkennens) widersprochen. Und diese Annahme erschien zunächst als unentbehrlich, weil sie das Sein und das Werden der Dinge (im weiten Sinne von res) garantiert.

Die Situation ändert sich radikal in Richtung auf Universalkontingenz durch die jüdisch-christliche Erfindung des Schöpfergottes. Es gibt danach nur diesen einen Gott (wenngleich in dreifacher Ausführung). Gott beobachtet die Welt ohne eigenes Affiziertsein. Deshalb kann die Welt *für ihn* kontingent sein, während *wir* unter Notwendigkeiten und Unmöglichkeiten leiden. Und eben deshalb liegt die Befreiung von der Welt *für uns* darin, den Beobachter Gott zu beobachten und zu sehen, daß es nur auf ihn (und nicht auf die Welt) ankommt.

Gott ist der Beobachter schlechthin, der alles erschaffen hat, alles in der Form der creatio continua laufend neu erschafft (also erhält), der alles gleichzeitig

20 Siehe Peri hermeneias 16a 3 ff.

sieht und alles weiß. Aus der Sichtweise der Religion heißt es: Gott ist eine Person mit genau diesen Eigenschaften. Das habe man zu glauben. Man kann aber auch umgekehrt vermuten, daß die Zuschreibung von Personalität und Potenz dazu dient, ihn als Beobachter der gesamten Welt zu etablieren. Jeder, der daran glaubt, weiß sich beobachtet – und dies in jeder Hinsicht und nicht allein unter Mißachtung seiner Privatsphäre, sozusagen ohne Datenschutz, sondern auch in allem, was ihn umgibt und motivieren könnte. Gott weiß es also schon jetzt, ja schon vorher, wenn man sich irrt – und läßt es dabei! Er kennt also auch die futura contingentia.[21]

Die Ausnahmslosigkeit des Einblicks ist keine spezifische Aufdringlichkeit und Indiskretheit des Beobachters, sie ergibt sich zwingend aus seiner Funktion als Schöpfer. Sie ist der Grund dafür, daß überhaupt etwas ist und nicht nichts ist. Der Mensch kann Gott nur beobachten, weil der Mensch existiert, und er existiert nur, weil Gott ihn beobachtet.[22] Dabei gibt Gott durch sein Beobachten die Möglichkeit, ihn zu beobachten, wenngleich nur als Deus absconditus, als unbeobachtbaren Gott[23]; und nicht als Notwendigkeit, sondern nur

21 Thomas von Aquino, Summa Theologiae I q. 14 a. 13. Das kann natürlich nicht ausschließen, daß Gott eine *notwendige* Ursache auch des *Kontingenten* ist. Was auch heißen kann, daß der Sinn des Kontingenten sich *nur* in der Beobachtung Gottes erschließen läßt.

22 „Et cum videre tuum sit esse tuum, ideo ego sum, quia tu me respicis", heißt es bei Nikolaus von Kues, De visione Dei IV, zit. nach: Philosophisch-theologische Schriften Bd. III, Wien 1967, S. 93-219 (104).

23 „Videndo me das te a me videri, qui es Deus absconditus" – so Nikolaus a.a.O. V, S. 108.

als frei ergreifbare Möglichkeit, als kontingentes Gut. Das Beobachtwerden verdankt sich dem Beobachtetwerden. Es hat außerhalb dieser Situation keine Existenz. „Visio enim praestat esse quia est essentia tua."[24] Und deshalb ist im Unterschied zur Situation, die Aristoteles sich vorstellte, alles, was ist, kontingent, weil durch Schöpfung bedingt. Das kann dann freilich keine ontologisch geringwertigere Qualität mehr sein gegenüber dem Vollwert des Seins, sondern muß als positiver Aspekt der Schöpfung gesehen werden: „dico", sagt Duns Scotus, „quod contingentia non est tantum privatio vel defectus entitatis (sicut est deformitas in actu illo qui est peccatum), immo contingentia est modus positivus entis (sicut necessitas est alius modus), et esse positivum".[25]

Es sei daran erinnert, daß der Begriff des Beobachtens Erleben und Handeln übergreift. Die Beobachtung durch Gott ist das Erschaffen und Kennen der Welt in einem. In Gott fallen deshalb die im Menschen getrennten Eigenschaften Vernunft und Wille zusammen.[26] Gottes Universalkompetenz läßt ihre Trennung (die nur im

24 Nikolaus a.a.O. XII, S. 142.

25 Ordinatio I, dist. 39, q. 1-5, Ad argumenta pro tertia opinione, zit. nach Opera Omnia, Bd. VI, Civitas Vaticana 1963, S. 444. Anschließende Ausführungen gelten dem Bezug auf die causa prima, mit dem Argument, daß Kontingenz nicht, wie eine Deformation, auf eine causa secunda zurückzuführen sei. Kontingenz muß also als direktes Korrelat des Wissens Gottes gesehen werden.

26 „oportet in Deo esse volutatem, cum sit in eo intellectus. Et sicut suum intelligere est suum esse, ita suum velle", heißt es bei Thomas von Aquino, Summa Theologiae I q. 19 a. 1. Man kann dann natürlich fragen, wozu diese Unterscheidung beibehalten wird.

Schutze von Ignoranz möglich ist) nicht zu. Gott hat deshalb auch nicht das Problem einer vernünftigen Kontrolle seiner Passionen. Was er tut, ist vernünftig – über das hinaus, was Menschen einsehen können.

Daraus ergeben sich für die Menschen Probleme und Schranken der Beobachtung Gottes. Die antike Philosophie hatte hier an Philosophen gedacht, die sich zuzumuten trauten, in hellstem Licht zu beobachten.[27] Vor allem aber hielt und hält man sich noch heute für diese Aufgabe des Beobachtens des Beobachtens Gottes Theologen. Diese teilten sich die Aufgabe mit dem Teufel Satan (oder Iblis) – dem Erzengel, der aus Liebe zu Gott der Verführung, Gott zu beobachten, nicht widerstehen kann, deshalb eine Grenze zwischen sich und Gott ziehen muß, deshalb der Versuchung, es besser zu wissen, erliegt und auf der anderen Seite des Guten für sich selbst nur das Böse realisieren kann.[28] Angesichts derselben Aufgabe des Beobachtens des Beobachtens Gottes geraten die Theologen in eine gefährliche Nähe zum Teufel – und müssen sich deshalb distanzieren. Das geschieht in den Werten der Adelsgesellschaft durch die Unterscheidung aufsässig/demütig, durch Platzbewußtsein oder in volkstümlichen Varianten durch eine Dä-

27 Platon, Sophistes 254 A – B, berührt das Thema der Beobachtung zweiter Ordnung, wenn er sagt, daß Philosophen eben deshalb schwer zu beobachten seien, weil ihr Beobachtungsplatz hellste Beleuchtung erfordere (dià tó lampròn aû tês chóras oudamôs eupetès ophthênai).

28 Weniger entschieden die Erzengel Mark Twains, die mit Kopfschütteln resignieren – er muß es ja wissen, es ist nicht unsere Sache. Siehe Mark Twain, Letters from the Earth, posthum zuerst 1938 veröffentlicht. Benutzte Ausgabe New York 1962.

monisierung des Teufels – kurz durch ein Beobachten des Beobachters des Beobachtens Gottes.

Aber selbst wenn man sich vom Teufel als allzu extravagentem Beobachter Gottes unterscheidet und sich mit docta ignorantia abfindet, führt die Ambition der Beobachtung des Beobachtens Gottes die Theologie in schwierige, ungemütliche Fragen – etwa die, ob Gott beobachten kann, ohne zu unterscheiden[29]; und wenn ja: ob dann nicht all sein Beobachten zur Selbstbeobachtung wird; ob dann Gott überhaupt einen Begriff von sich selbst haben kann (ein Problem, das er vielleicht durch Trinitierung löst); ob dann nicht die Schöpfung Selbstschöpfung, die Sünde Selbstsünde, der Sündenfall ein practical joke mit sich selber und der Tod am Kreuz die Konsequenz sei; oder wenn nicht: ob dann nicht eine Einschränkung von Allmacht und Allwissen vorliegt, die Gott zwar zur Unterscheidung von Selbstreferenz und Fremdreferenz befähigt, aber eben auf Kosten eines scharfen, unheilbaren Schnitts durch sich selber.

Solche Fragen sollte man jedoch nicht stellen. Weil der Mensch sich durch Gott beobachtet weiß, liegt es zwar an ihm, den ihn beobachtenden Beobachter seinerseits zu beobachten, und zwar, wie Nikolaus ihm rät: attentissime.[30] Aber zugleich ist ihm dies unter der irdischen Bedingung der „contractio" ganz unmöglich. Was Gott betrifft, kann der Mensch sein Wissen nur in Richtung auf Dunkelheit überschreiten. Er kann aber wissen,

29 Auch umgekehrt ist natürlich alles Unterscheiden immer schon an Selbstreferenz gebunden – jedenfalls in heutiger Sicht. „... self-reference and the idea of distinction are inseparable (hence conceptually identical)", heißt es bei Kauffman a.a.O. (1987), S. 53.

30 a.a.O. IV, S. 106.

daß er nur weiß, *weil* er weiß, daß er nicht weiß.[31] Er kann also nur die Paradoxie sehen, die sich dann als Höchstbefriedigung erfahren läßt, wenn man einsieht, daß man nicht einsehen kann.

Die Theologie hält für die Menschen (und zu ihrer eigenen Entlastung) aber noch eine zweite Lösung bereit. Gott hat die Welt so eingerichtet, daß allem Kontingenten etwas Notwendiges beigemischt ist.[32] Das begrenzt das Überraschungspotential der Schöpfung und gehört damit zu ihrer sinnvollen Einrichtung. Zur Durchbrechung dieser Regel gibt es gelegentlich Wunder – aber nur, um den Menschen daran zu erinnern, daß Gott auch dies noch anders hätte einrichten können.

Man sieht, wie sehr die Theologie schon ihren eigenen Problemen ausweicht, indem sie Gott, wenn man so sagen darf, Humanität zutraut. Die Beobachtungsweise Gottes wird in einer bis heute durchgehaltenen Tradition als Lieben interpretiert. „Videre tuum est amare".[33] Damit werden natürlich die angedeuteten logischen Probleme im Gottesbegriff nicht gelöst. Sie bleiben der theologischen Spekulation überlassen. Wir brauchen uns selbst an solchen Fragen nicht zu versuchen, sondern

31 „Et hoc scio solum, quia scio me nescire" a.a.O. XIII, S. 146. Ich zitiere die lateinischen Fassungen, um Übersetzungsfehler zu vermeiden. In der deutschen Übersetzung, jeweils auf der gegenüberliegenden Seite, heißt es hier zum Beispiel: „Ich weiß allein, *daß* ich weiß, daß ich nicht weiß" (Hervorhebung durch mich, N.L.). Aber das Spannende und auch die Parallele zum modernen Konstruktivismus liegt ja gerade im *weil* (quia).

32 „nihil enim est adeo contingens, quin in se aliquid necessarium habet", heißt es in Thomas' Summa Theologiae I q. 86 a. 3.

33 Nikolaus a.a.O. IV, S. 104.

können diese Versuchung der Theologie zuschieben und ihr erlauben, mit dem Mysterium der Trinität davonzukommen. Im Kontext einer soziologischen Studie über Genese und Bedeutung der Kontingenzsemantik der modernen Gesellschaft mag als Ausgangspunkt genügen, daß über den Gottesbegriff eine Beobachtung zweiter Ordnung eingerichtet und als universales Weltbauprinzip durchgespielt worden ist. Dabei übernehmen dann die Gottesattribute die Funktion, einer solchen Welt des Beobachtens zweiter Ordnung trotz durchgehender Kontingenz Stabilität und Erwartungsgewißheit zu gewähren. Noch Descartes verläßt sich, weil das cogito ergo sum sich ja an wahren und an unwahren Vorstellungen bewahrheiten kann, ganz darauf. Gott hat es gut gemeint; auch wenn wir es nur wissen, weil unsere Idee von Gott jeden anderen Gedanken ausschließt. Aber wenn es denn unsere Idee von Gott, unser Begriff, unser Bewußtsein ist, ist dann nicht auch die Gesamtkonstruktion der Beobachtung zweiter Ordnung unsere Konstruktion? Können wir nicht auch noch beobachten, daß wir so denken müssen, wenn wir Gott widerspruchsfrei zu denken versuchen. Und wenn so: könnten wir dann nicht ebenso gut für die andere Seite dieser Form optieren?

Jedenfalls kann die Ordnung an dieser Stelle umgekehrt werden. Es geht nicht nur um die alte, im 17. Jahrhundert unter dem Namen Theodizee neu belebte Frage, weshalb Gott das Böse zulasse und entsprechende Freiheiten konzediere.[34] Es geht um die Frage des ab-

34 Siehe etwa den Ausweg in dieser Frage bei Anselm von Canterbury, De casu diaboli, zit. nach: Opera Omnia, Seckau – Rom – Edinburgh 1938 ff., Nachdruck Stuttgart – Bad Cannstatt 1968, Bd. 1, S. 233-272, mit einem kunstvollen Zirkel: Es wird nicht gegeben, weil nicht angenom-

solut Bösen (des Bösen um des Bösen willen unabhängig von allen Konditionierungen) und damit letztlich um die Frage, ob und wie man überhaupt unterscheiden kann, ob die Welt zum Guten oder zum Bösen eingerichtet ist; und dann sogleich um die nächste Frage: wieso es darauf überhaupt ankommt.

Schon im 16. und 17. Jahrhundert beginnt man, sich mit Hilfe des Naturbegriffs gegen eine unmittelbare Auswirkung theologischer Kontroversen abzusichern.[35] Die Natur scheint gerade die fortschrittlichen Wissenschaften, aber auch im Naturrecht, auf natürliche Weise unmittelbar zu überzeugen.[36] Ihre Gewißheit stiftende Sinngebung braucht keinen Umweg über eine Beobachtung zweiter Ordnung. Darin liegt, rückblickend gesehen, aber nur ein Provisorium, das es den Funktionssystemen ermöglicht, auf eigenen Wegen sehr verschiedene Formen der Beobachtung zweiter Ordnung auszubilden.

Fortsetzung Fußnote 34

men werden wird; und dies letztlich, weil der Engel, der zum Teufel wird, Gott zu beobachten versucht, um ähnlich zu sein wie Gott und nicht nur, wie die Theologen es vorschreiben: um Gott zu gehorchen. Aber nur eine Adelsgesellschaft kann ein solches Ähnlichseinwollen so scharf verurteilen und sanktionieren. Wir könnten wohl fragen: warum eigentlich nicht?

35 Siehe hierzu Benjamin Nelson, Der Ursprung der Moderne: Vergleichende Studien zum Zivilisationsprozeß, Frankfurt 1977.

36 Das Natur- und Völkerrecht sei entstanden „senza alcuna riflessione e senza prender esemplo l'una dall'altra" (d.h.: delle nazioni), liest man noch bei Giambattista Vico, La scienza nouva lib.I, II, CV, zit. nach der Ausgabe Milano 1982, S. 225. Aber das ist selbst schon eine an Geschichte interessierte Beobachtung zweiter Ordnung einer Beobachtung erster Ordnung.

Zum Glück oder Unglück hängt die Evolution der Gesellschaft nicht von der Beantwortung solcher moraltheologischer bzw. naturrechtlicher Fragen ab. Sie probiert einen eigenen Weg. Sie realisiert funktionale Differenzierung über je systemverschiedene Formen des Beobachtens zweiter Ordnung. Rückblickend erscheint es daher so, als ob die Gesellschaft am Gottesbegriff nur trainiert hätte mit dem ungeplanten Nebeneffekt, den Eintritt in die moderne Welt semantisch vorzubereiten. Es geht, wie man sagen könnte, um Vorausentwicklungen, um preadaptive advances[37] – so als ob man noch innerhalb der traditionalen Gesellschaft mit Hilfe der Religion, also innerhalb einer gottgeschützten Welt, sich auf die später benötigten Kontingenzen umgestellt hätte. Auch die Parallelität von Sehen und Machen, Vorstellen und Herstellen, Forschung und Technologieentwicklung konnte so weit vorgedacht werden, daß man in der modernen Gesellschaft damit keine prinzipiellen Probleme mehr hatte, sondern nur noch die Probleme der gelingenden Realisation. Danach war dann nur noch zu verkraften, daß die *Universalität* der Kontingenz an die *Spezifikation* der Funktionssysteme gebunden ist[38] und an die jeweils unterschiedlichen Eigenformen der Beob-

37 Vgl. zur Diskussion innerhalb der Evolutionstheorie Eve-Marie Engels, Erkenntnis als Anpassung? Eine Studie zur evolutionären Erkenntnistheorie, Frankfurt 1989, S. 187 ff. Man geht hier üblicherweise von einem Funktionswechsel der neu entwickelten Errungenschaften aus, die in einem spezifischen Kontext (hier der theologisch reflektierten Religion) entstehen, um sich dann auch in anderen Zusammenhängen als brauchbar zu erweisen.

38 Wir benutzen hier die „pattern variables" von Talcott Parsons, Pattern Variables Revisited, American Sociological Review 25 (1960), S. 467-483.

achtung zweiter Ordnung, wobei genau das dann auch für das Funktionssystem Religion gelten mag.

Alles in allem wird so eine *noch einheitliche* Weltbeschreibung mit *hoher Inkonsistenzbewältigung* erreicht. „Diversitas" liegt in der Absicht Gottes, ist geradezu ein Merkmal der Perfektion. Und erst der Buchdruck dramatisiert die Erfahrung, wie stark diese Inkonsistenzen auch in die Gotteslehre selbst, auch auf die Ebene der Beobachtung zweiter Ordnung zurückwirken.

IV.

Der bekannteste Versuch, den Übergang zur Moderne in der Spezifik seiner Bedingungen durch Religion in einer bestimmten theologischen Formation zu erklären, ist immer noch der von Max Weber. Die besondere Affinität der kapitalistischen Wirtschaftseinstellung zur puritanischen Theologie (Weber sagt bezeichnenderweise „Ethik") wird in der Rechtfertigung von Motiven gesehen, die anderenfalls sozial suspekt geblieben wären.[39] Dem liegt ein handlungstheoretisches Modell zugrunde.

39 Siehe zum selben Thema, in der Konzeption von Weber unabhängig, Benjamin Nelson, The Idea of Usury: From Tribal Brotherhood to Universal Otherhood, Chicago 1949. Inzwischen gibt es, gerade für ethische Fragen, auch starke Kontinuitätsthesen, die jedoch weniger auf Religion als vielmehr auf die ethisch-politische, zivilhumanistische Tradition abstellen. Siehe nur John G.A. Pocock, The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition, Princeton N.J. 1975; Istvan Hont/Michael Ignatieff (Hrsg.), Wealth and Virtue: The Shaping of Political Economy in the Scottish Enlightenment, Cambridge England 1983.

Das heißt vor allem: daß Handeln *immer* Motive (Absichtszuschreibungen, Rechtfertigungen, „accounts") benötige, soll es „sinnadäquat" verständlich sein. Die Frage, ob nicht auch dies ein kulturabhängiges Phänomen sei und Motive überhaupt nur entstehen, wenn sie zu rechtfertigen oder jedenfalls darzustellen sind, wird von der Theorie nicht akzeptiert.[40] Daher ist auch die Kontingenz (Rechtfertigungsbedürftigkeit) der Zwecke bereits als Theoriepostulat vorgesehen. Ohne Motive keine Zwekke. Daß die gesamte aristotelische Tradition anderes gelehrt hatte, kann von der Handlungstheorie nicht gewürdigt werden – wie immer Weber selbst darüber gedacht haben mag.[41] Die Handlungstheorie hat es leicht, für die ihr bekannten Strukturen kapitalistischen Wirtschaftens auf der Handlungsebene den entsprechenden Motivbedarf zu postulieren, also von der Makroanalyse zur Mikroanalyse überzugehen. Aber kann sie auch – im Gegenzuge – aus handlungsmäßigen Mikrobedingungen Makroentwicklungen erklären – zum Beispiel das Entstehen hinreichend großer, produktive Investitionen lohnender Märkte oder die Entwicklung kapitalistischer

40 Siehe aber C. Wright Mills, Situated Actions and Vocabularies of Motive, American Sociological Review 5 (1940), S. 904-913, und vor allem das der Soziologie fremd gebliebene Werk von Kenneth Burke, insb. A Grammar of Motives (1945) und A Rhetoric of Motives (1950), gemeinsame Ausgabe Cleveland 1962.

41 Das Werk ist, gerade im Falle Weber, sehr viel reicher als die über Definitionsarbeit entwickelte Theorie zuläßt. In der Theorie werden vor allem Komplexitätsprobleme unterschätzt, und Weber wird das geahnt haben, wie man den vielen salvatorischen Klauseln in einigen Schriften und überhaupt der idealtypischen Methode entnehmen kann.

Wirtschaftstechniken (doppelte Buchführung, Finanzinstrumente, Depositenbanken usw.)?[42]

Die im vorigen Abschnitt präsentierten Überlegungen gehen wegen diesen Unzulänglichkeiten im Theorieapparat von handlungstheoretischen zu systemtheoretischen Prämissen über. Die Operation Beobachtung (womit durchaus Handeln gemeint sein kann) zeichnet sich durch eine systembildende (statt: subjektiv verankerte) Zwangsläufigkeit aus. Oder besser gesagt: Sie kommt überhaupt nur in rekursiven Netzwerken vor, die Zeit, und damit Differenz zur Umwelt, in Anspruch nehmen. „Beobachtung" und „System" sind einander wechselseitig bedingende Begriffe. Dabei meint „Beobachtung", verstanden als Operation, daß solche Systeme nur aus autopoietisch produzierten Ereignissen bestehen, also nur fortdauern, wenn und solange Anschlußereignisse produziert werden können. Und „System" besagt, daß trotz, ja gerade wegen dieser Selbsteinschränkung hohe strukturelle Komplexität erreichbar ist.

Eine Analyse mit diesen Begriffen gibt auch der Weberschen Darstellung der Folgen „protestantischer Ethik" ein neues Profil. Es geht im 16./17. Jahrhundert nicht nur um neue, tendenzadäquatere Formen der Rechtfertigung von Motiven, sondern um neuartigen Mo-

42 Vgl. zu dieser Frage James S. Coleman, Microfoundations and Macrosocial Behavior, in: Jeffrey C. Alexander et al. (Hrsg.), The Micro-Makro Link, Berkeley 1987, S. 153-173. Weber selbst verdeckt dieses Problem durch Hinweis auf Deutungsgewohnheiten, die sich ans „Typische" halten. Aber das führt nur zu einer anderen Formulierung der Frage nach den gesellschaftsstrukturellen Bedingungen und den gesellschaftlichen Effekten solcher Typisierungen.

tivbedarf, Motivdruck, Motivverdacht.[43] Das Handeln wird für den Normalfall auf motivationale Grundlagen umgestellt, und das heißt nichts anderes als: im Kontext der Beobachtung zweiter Ordnung thematisiert. Aber das ist, so wichtig es bleibt, nur ein Moment einer viel breiter ansetzenden, in der gesamten Gesellschaft sich auswirkenden Umstellung auf ein Beobachten zweiter Ordnung.

Denn Beobachten zweiter Ordnung ist die *operative* Grundlage für die *strukturelle* Ausdifferenzierung besonderer gesellschaftlicher Funktionssysteme. Selbstverständlich bleibt dies abhängig von der operativen Ausdifferenzierung des Gesamtsystems Gesellschaft durch Kommunikation. Das heißt: die Gesellschaft kann Beobachtungen nur in der Form von Kommunikation tätigen, also nicht in der Form von bewußtseinsinternen Operationen und vor allem nicht in der Form von Wahrnehmungen. Wenn jetzt nicht nur das Wahrnehmen des Wahrnehmens anderer oder die bewußte Aufmerksamkeit für das (vermeintliche) Denken anderer, sondern

43 Aus den vielen Bereichen, in denen sich das zeigen ließe, sei nur der Übergang vom mittelalterlichen Theaterspielen in offenen Räumen zum Bühnentheater des 16. Jahrhunderts genannt; ferner die in Romantexten aufkommende Diskrepanz von Zweck und Motiv (Beispiel: Don Quijote). Auch die Unterscheidung von wahrer und falscher Tugend und das Verbot, den sich automatisch ergebenden Achtungserfolg tugendtüchtigen Handelns motivational zu suchen, gehören in diesen Zusammenhang. Tüchtigkeit soll sich, soweit beobachtet, als naiv, natürlich, spontan, authentisch, aufrichtig erweisen, also auf der Ebene der Beobachtung erster Ordnung bleiben. Aber formuliert wird dies nur im Hinblick darauf, daß sie der Beobachtung zweiter Ordnung ausgesetzt ist.

auch Kommunikation auf den Modus des Beobachtens zweiter Ordnung umgestellt wird, führt dies zu einer immensen Steigerung sozial verfügbarer Komplexität. In diesem Sinne ist das Beobachten zweiter Ordnung mit seiner Semantik, seinen Eigenwerten der Kontingenz, methodologisch gesprochen, eine intervenierende Variable, die erklärt, daß die Gesellschaft in eine an Funktionen orientierte Differenzierungsform übergehen kann.

V.

Die Ausarbeitung dieses Untersuchungsansatzes würde umfangreiche Arbeiten erfordern – sowohl in formaltheoretischer Hinsicht als auch empirisch für jedes einzelne Funktionssystem. Das kann im Rahmen einer kurzen Abhandlung, ja selbst im Rahmen eines einzelnen Buches nicht geleistet werden. Wir begnügen uns mit einigen kurzen statements, die die Untersuchungsrichtungen andeuten und zugleich so formuliert sind, daß die historische Situierung der Umstellung im 18. Jahrhundert deutlich wird.

(1) Das Wissenschaftssystem stellt sich dadurch auf Beobachtung zweiter Ordnung um, daß es jede Art von Verkündungsautorität für Wahrheiten abbaut und durch das Medium der Publikationen ersetzt. Publikationen werden, was immer die Erkenntnisgrundlagen, so ausgearbeitet, daß der beanspruchte Erkenntnisgewinn beobachtet werden kann, also beobachtet werden kann, wie beobachtet worden ist. In der klassischen Wissenschaftslehre war dieses Resultat von der methodischen Disziplinierung und dem Ausschalten subjektiver Inter-

ferenzen erwartet worden. Neuere Forschungen zeigen indes, daß der Vorbereitung von Publikationen demgegenüber eine sehr eigenständige, selektive, ja stilisierende Bedeutung zukommt. Herstellung und Darstellung von Erkenntniszuwachs fallen auseinander, und während der Forscher im Vollzug der Forschung Beobachter erster Ordnung bleibt, also unmittelbar sieht, was sich ihm zeigt, muß er im Medium der Publikation zeigen, daß er den Forschungsstand berücksichtigt, also beobachtet, was andere beobachtet haben, und daß er selbst seine Darstellung mit einer Sorgfalt zusammenstellt, die es ermöglicht, daß andere so gut wie möglich beobachten können, wie und was er beobachtet hat.[44]

(2) Spätestens seit dem Beginn des 19. Jahrhunderts stellt sich auch das Kunstsystem auf eine Beobachtung zweiter Ordnung um. Die Vorstellung einer Wiedergabe (imitatio) von etwas, was außerhalb des Kunstsystems besteht, wird aufgegeben und ersetzt durch die Betonung der im Kunstwerk verwirklichten Formen (Unterscheidungen), die das herstellende bzw. betrachtende Beobachten koordinieren. Außenvergleiche werden durch Nachvollzug interner Unterscheidungen (Oppositionen, Kontraste etc.) ersetzt. Der Bereich des für Kunst Zugänglichen expandiert und wird nur noch durch die Eigenmaßstäbe einer künstlerischen Verarbeitung be-

44 Einschlägige Literatur etwa: Karin Knorr-Cetina, Die Fabrikation von Erkenntnis: Zur Anthropologie der Naturwissenschaft, Frankfurt 1984; Rudolf Stichweh, Die Autopoiesis der Wissenschaft, in: Dirk Baecker et al. (Hrsg.), Theorie als Passion, Frankfurt 1987, S. 447-481; Charles Bazerman, Shaping Written Knowledge: The Genre and Activity of the Experimental Article, Madison Wisc. 1988.

schränkt. Die Autonomie der Kunst besteht dann darin, daß sie sich nur noch selbst limitiert. Das letzte Kriterium bleibt: ob es dem Beobachten gelingt, zum Beobachten zu verführen. Das System verwendet zwar in der Poesie Worte, in der bildenden Kunst Materialien, im Tanz Körper, die auch sonst vorkommen, und baut damit externe Referenzen ein; aber es diszipliniert sie durch die interne Verwendung, die am Ermöglichen der Formenbeobachtung ausgerichtet ist, also wiederum im Dienste des Beobachtens zweiter Ordnung steht.[45]

(3) Im Sprachgebrauch der politischen Theorie finden sich zwar nach wie vor die alten, auf Herrschaft bezogenen Titel (Demokratie, Souveränität, Hoheit usw.). Tatsächlich hat sich aber auch dieses System spätestens seit dem 19. Jahrhundert auf Beobachtung zweiter Ordnung eingestellt, und zwar mit Hilfe einer regelmäßigen und kontinuierlichen Orientierung an der öffentlichen Meinung. Das heißt keineswegs, daß die öffentliche Meinung die eigentliche Macht im Staate sei, wie man in den letzten Jahrzehnten des 18. Jahrhunderts glaubte; wohl aber, daß sie wie ein Spiegel wirkt, in dem der Politiker sehen kann, wie er selbst und andere an Hand jeweils spezifischer „issues" beurteilt werden[46]; und die politischen Wahlen, wiederum keineswegs ein Herrschaftsinstrument, geben dieser Orientierung Nachdruck

45 Bemerkenswerte Ausnahme Musik. Sie verwendet Töne, die es nur in der Musik und nirgendwo sonst gibt. Das scheint dazu dienen, die doch auch gegebene Fremdreferenz auf das Erleben von Zeit zu konzentrieren.

46 Hierzu Niklas Luhmann, Gesellschaftliche Komplexität und öffentliche Meinung, in ders., Soziologische Aufklärung Bd. 5, Opladen 1990, S. 170-182.

– gerade weil jeweils noch nicht feststeht, ob es darauf ankommen wird. Eben deshalb wird die Besetzung der höchsten Spitze der Staatshierarchie kontingent gesetzt, obwohl doch auf deren Macht alles ankommt; denn nur so kann die Orientierung an der öffentlichen Meinung und die dauerhaft-wechselseitige Beobachtung von Regierung und Opposition vor den Augen des Publikums sichergestellt werden.

(4) Das Wirtschaftssystem orientiert sich im Modus der Beobachtung zweiter Ordnung, indem es auf Marktpreise blickt und registriert, ob zu den jeweils angesetzten Preisen Transaktionen durchgeführt werden können oder nicht, ob die Konkurrenten andere Preise anbieten und welche Trends sich an Preisveränderungen ablesen lassen.[47] Deshalb kann die Preisgestaltung weder „gerecht" sein, denn jeder externe Maßstab würde das Beobachten des Beobachtens anderer unterbinden oder auf weniger effektive Umwege abdrängen; noch kann sich der jeweilige Marktpreis nach Aggregatdaten oder politischen Wirtschaftszielen richten, denn auch das würde die Funktion, Beobachten von Beobachtungen zu ermöglichen, erschweren, wenn nicht blockieren. Auch hier ist also der Zusammenhang von Beobachtung zweiter Ordnung, Kontingenz der Preise, Abschließung des Systems gegen die Umwelt und Autonomie im Sinne von Selbstlimitierung deutlich zu erkennen.

(5) Im Rechtssystem liegt der ausschlaggebende Entwicklungsschritt in der vollen Positivierung des Rechts, praktisch in der Ersetzung der Unterscheidung Natur-

47 Siehe Dirk Baecker, Information und Risiko in der Marktwirtschaft, Frankfurt 1988.

recht/positives Recht durch die Unterscheidung Verfassungsrecht/normales Recht im ausgehenden 18. Jahrhundert. Das führt dazu, daß das Recht beobachtet wird mit Blick auf die Frage, wie entschieden worden ist oder wie entschieden werden wird. Interpretation und Prognose sind Formen der Produktion von Texten aus Texten und damit Formen der Beobachtung zweiter Ordnung. Das läuft keineswegs auf Beliebigkeit hinaus, wie der Dezisionismusvorwurf meint, wohl aber wiederum auf Selbstlimitierung. Denn Beliebiges könnte man gerade nicht interpretieren bzw. prognostizieren.

(6) Zu den eindrucksvollsten, hautnah erlebbaren Systemen mit Beobachtung zweiter Ordnung gehört die moderne Familie.[48] Das für die Familienbildung in der Kommunikation benutzte Medium Liebe führt (was immer von psychischen Realisationen zu halten ist) dazu, daß jeder Teilnehmer berücksichtigen muß, wie er von anderen beobachtet wird.[49] Gleichgültigkeit in dieser Hinsicht ist ein unübersehbares Symptom für fehlende Liebe, während die Liebe selbst sich dem Zirkel der doppelten Kontingenz überläßt und dann unvermeidlich „entfremdet", nämlich sich auf Symbole der Entfaltung dieses

48 Siehe Niklas Luhmann, Sozialsystem Familie, Soziologische Aufklärung Bd. 5 a.a.O. S. 196-217. Vgl. auch den darauf folgenden Beitrag Glück und Unglück der Kommunikation in Familien: Zur Genese von Pathologien.

49 Daß dieses psychische Beobachten von Beobachtungen gerade durch Kommunikation, die dann statt dessen beobachtet wird, zum Scheitern gebracht werden kann, ist eine bekannte Alltagserfahrung, aber auch ein bereits um 1800 behandeltes literarisches Thema. Siehe etwa Jean Pauls „Siebenkäs" (für Ehegatten) oder „Flegeljahre" (für Zwillingsbrüder).

Zirkels, auf Ausklammerung schwieriger Punkte oder auch auf paradoxe Kommunikation festlegt. Wie stets bei Beobachtung zweiter Ordnung heißt dies keineswegs, daß Konsens (und sei es nur: Konsensfindungsbemühung) vorgeschrieben ist und als Test fungiert. Eher zeigt sich Liebe im Ausmaß der Fähigkeit, den anderen als anderen gelten zu lassen und eigenes Beobachten, vor allem Handeln, auf die beobachtete Andersheit der Beobachtungen des anderen einzustellen. In jedem Falle findet die Einzelfamilie ihre Systemgrenze in der Inklusion von Personen in diesen Modus der Beobachtung zweiter Ordnung, weshalb es nur eine große Zahl von Familien, nicht aber ein Kollektivsystem der gesellschaftlichen Familie geben kann.

(7) Für das Erziehungssystem orientiert man sich am besten an der semantischen Erfindung des Kindes, wobei umstritten ist, wie weit sie noch dem 17. Jahrhundert oder erst dem 18. Jahrhundert zuzurechnen ist.[50] Während vorher das Kind als Naturphänomen der Gattung Mensch, als noch kleiner, noch nicht fertiger Mensch gesehen wurde und Erziehung dessen Entwicklung zu begleiten, zu ergänzen oder auch Korrumpierungen zu verhüten hatte, wird jetzt das Beobachten des Kindes beobachtet, um daraus Schlüsse für eine kindgemäße Erziehung ableiten zu können. Für die Familienerziehung mag dies realisierbar sein. Die schulklassengebundene Erziehung wird sich dadurch leicht überfordert sehen; aber auch sie fordert in methodischer (didaktischer) Hin-

50 Siehe Philippe Ariès, L'enfant et la vie familiale sous l'ancien régime, Paris 1960, und Georges Snyders, La Pédagogie en France aux XVIIe et XVIIIe siècles, Paris 1965.

sicht, daß man von den Verstehensmöglichkeiten des Kindes auszugehen habe.

Bei allen offensichtlichen Unterschieden, die sich aus den unterschiedlichen Funktionen und Codierungen dieser Systeme ergeben, zeigen sich auch überraschende Gemeinsamkeiten, gleichsam „Tiefenstrukturen" der modernen Gesellschaft. Daß mit Theoriemitteln die Vergleichbarkeit des Verschiedenen gesteigert werden kann, ist bekannt. Hier geht es zusätzlich um eine Aussage über die moderne Gesellschaft. Dieser Gesellschaftstypus realisiert sich nicht mehr über Präeminenzen einzelner Teilbereiche – des Adels oder der Stadt. Die Prägung durch den gesellschaftlichen Zusammenhang zeigt sich vielmehr an den nichtbeliebigen Konsequenzen der Autonomie der Funktionssysteme. Sie erweisen sich gerade deshalb bei aller Verschiedenheit als ähnlich (und in diesem spezifischen Sinne dann als modern), weil sie eine operative Geschlossenheit und autopoietische Autonomie realisiert haben und dies nicht irgendwie geht, sondern nur in der Form von Arrangements, die unter anderem ein Beobachten zweiter Ordnung als systemtragende Normaloperation vorsehen. Das erklärt uns den auffälligen Befund, daß diese Gesellschaft sich wie keine vor ihr auf Kontingenzen einläßt.

Ihre Funktionssysteme benötigen für ihre Operationen keine religiösen Beihilfen. Koinzidenzen mit Religion, etwa Koinzidenzen ethnischer und religiöser Angriffe auf eine gegebene staatliche Formation, können als Zufall oder als regionale Besonderheit abgetan werden. Das gilt im übrigen auch schon für das späte 16. und das frühe 17. Jahrhundert – für die Zusammenhänge von Kirchenreform, Konsolidierung des Territorialstaates, Justizreformen und Forcierung einer spezifischen

Adelssemantik. Übergangsphänomene dieser Art sind nicht von Dauer und regionale Besonderheiten sind weltgesellschaftlich nicht universalisierbar.

Die Funktionssysteme arbeiten, mit einem anderen Wort, säkularisiert; oder jedenfalls ist das der Begriff, mit dem dies Phänomen vom Religionssystem aus beschrieben wird. Angesichts der historischen Bedeutung der christlichen Religion für das Universalisieren der Kontingenzsemantik ist „Säkularisation" zugleich eine historische (spezifisch neuzeitliche) Bestimmung, ein „ideenpolitischer Begriff". Dabei haben jedoch die Funktionssysteme jeweils eigene Formen der Beobachtung zweiter Ordnung ausgebildet und also je verschiedene Kontingenzerfahrungen. Entsprechend erlaubt es die Gesellschaft dem Einzelnen, wenn er will, auch ohne Religion zu leben, und gut zu leben.

Nur: die Kontingenzsemantiken der Funktionssysteme sind zukunftsoffen gegeben. Sie schließen nicht aus, daß alles, was jeweils angenommen ist, auch anders sein und durch Kommunikation umdefiniert werden könnte. Ihre eigene Autopoiesis erfordert einen Einsatz von Operationen ohne Letztgewißheit – allein auf der Grundlage dessen, was im Moment naheliegt und überzeugt oder als Faktum hingenommen wird wie die Börsenkurse des Tages, die Unansprechbarkeit des Ehepartners oder der Aufsehenserfolg intellektueller Akrobatien. Das mag, wenn man Durkheims Idee der gesellschaftlichen Integration durch Religion für den Moment noch einmal heranziehen will, auch daran liegen, daß es für den gesellschaftlichen Zusammenhalt der Funktionssysteme, für ihre wechselseitige Einschränkung keine gesellschaftlich notwendigen Formen mehr gibt. Die Soziologie selbst versteht daher ihre Gegenwartsdiagnose als zeitbedingt,

als erpicht auf Diskontinuitäten, die passiert oder zu fordern sind.[51]

Auch die Religion ändert daran nichts. Sie legt nicht fest, welche Preise politisch opportun oder gerecht sind und zum Familienglück beitragen oder welche Theorien militärisch oder industriell genutzt werden können oder geeignet sind, erziehenden Unterricht attraktiv zu machen. All dies muß den momentan sich ergebenden Koinzidenzen überlassen bleiben. Denn anderenfalls würde die autopoietische Autonomie und Eigendynamik zu stark eingeschränkt werden, an Leistungsfähigkeit verlieren und schließlich im alten Sinne des Wortes korrumpiert werden. Notwendigkeiten und Unmöglichkeiten repräsentieren heute nicht mehr das Ordnungsgerüst der Welt. Sie sind nur noch Modalitäten, die man aus Zeitgründen hinzunehmen hat.

Eben deshalb hat aber auch die Religion, diesem Muster und seinen Tiefenstrukturen folgend, ihre eigene nichtintegrierbare Funktion, womit sie andere Systeme nicht determinieren, wohl aber bei Gelegenheit irritieren kann. Nur religiös kann man Überzeugtsein kommunizieren, also aus der Form der bloß individuellen Obstination hinausführen. Kein anderes gesellschaftliches Funktionssystem kann die Überzeugung vermitteln und kommunikabel machen, daß das, was man tut, letztlich gut sei – mag es sich um terroristische Aktivitäten oder um das Managen eines Hotels, um die Konstruktion neuer Waffen oder neuer Theorien oder um eine erfolg-

51 Siehe speziell hierzu Klaus Lichtblau, Soziologie und Zeitdiagnose: Oder: Die Moderne im Selbstbezug, in: Stefan Müller-Doohm (Hrsg.), Jenseits der Utopie: Theoriekritik der Gegenwart, Frankfurt 1991, S. 15-47.

reiche Rhetorik politischer Programme, um Einfluß auf die Erziehung der eigenen Kinder oder um die hoffnungslose, unbekannt bleibende Suche nach einem eigenen Stil in der Kunst handeln.

Und auch das gehört in den Kontext der modernen Gesellschaft, daß man auf diese Weise der Kontingenz des eigenen Tuns trotzt und sich nicht dadurch beirren läßt, daß das eigene Beobachten beobachtet wird.

IV. Die Beschreibung der Zukunft

I.

Die Formulierung meines Themas mag etwas ungewöhnlich klingen. Wenn man von Zukunft spricht, denkt man normalerweise an eine Prognose. Man möchte voraussehen und voraussagen, was kommen wird. Dieser Wunsch ist so alt wie Mesopotamien. Oder man sieht die Zukunft unter dem Gesichtspunkt des Bewirkens von Wirkungen. Man möchte bestimmte Zustände, die nicht von selber eintreten werden, herstellen können. Im einen Falle hat man in der Gegenwart das Problem der wahren Kenntnis von Gesetzmäßigkeiten, im anderen Falle das Problem der Mittel und der Kosten. Aber wozu soll man die Zukunft beschreiben? Und wie kann man es, wenn in der Gegenwart das, was zu beschreiben ist, noch gar nicht sichtbar ist.

Genau das ist das Problem, das hier zu behandeln ist. Zugleich liegt darin eine beabsichtigte Distanz zu Perspektiven des Wissens und des Wollens. Wir treten mit der Frage, wie beschreiben wir die Zukunft, einen Schritt zurück und fragen zunächst: Wie können wir wissen, was künftig der Fall sein wird? Und: wie können wir in bezug auf die Zukunft, die noch gar nicht greifbar ist, etwas Bestimmtes wollen? Oder nochmals anders gefragt: In welchen Formen präsentiert sich die Zukunft in der Gegenwart?

Mein Ausgangspunkt ist, daß es auf diese Frage keine ein für allemal richtige Antwort gibt. Alle Aussagen über Zeit hängen von der Gesellschaft ab, in der sie formuliert werden. Zeitbegriffe sind historische Begriffe. Das ist unter Historikern, Ethnologen und Soziologen unbestritten. Heute haben wir mit extrem verunsicherten Zukunftsperspektiven zu leben, und die Verunsicherung hat ihren Grund nicht im Heilsplan Gottes, sondern im System der Gesellschaft, das sich selber zu verantworten hat. Allenfalls metaphorisch spricht man noch von apokalyptischen Perspektiven – die untergehende Sonne der Theologie wirft lange Schatten –, aber wir wissen sehr wohl, daß die Zukunft der Gesellschaft ein Problem ist, das nur in der Gesellschaft formuliert und über das nur in der Gesellschaft auf die eine oder andere Weise vorentschieden werden kann.

II.

Eine Möglichkeit, die heutige Lage zu begreifen, ist: sie zu vergleichen mit älteren Formen der Beschreibung von Zukunft. Es ist sicher nicht so, daß die Zukunft eine Erfindung der Neuzeit ist, obwohl man früher eher von kommenden Dingen – de futuris – im Plural als von der Zukunft im Singular gesprochen hatte. Aber das Ausmaß an Variabilität hat mit der Komplexität des Gesellschaftssystems zugenommen, und das bestimmt die semantischen Formen, die für eine Beschreibung der Zukunft in Betracht kommen.

Bis weit in die Neuzeit hinein hatte man das gesellschaftliche Leben in einem Essenzenkosmos wahrgenommen, der die Konstanz der Wesensformen und der Ele-

mente und damit auch der Größenordnungen garantierte. Man konnte diesen Kosmos als Natur oder als Schöpfung Gottes beschreiben (und in jedem Fall konnten nur religiöse Mächte über Essenzen und Substanzen verfügen). Die Natur sah die Zukunft als Endform von Bewegungen, als Perfektion der Natur vor, und alle Unsicherheit wurde auf mögliche Korrumpierungen, auf Zufallsereignisse oder auf einen nicht naturnotwendig feststehenden, aber natürlichen Variationsspielraum[1] bezogen, also nicht auf Substanzen, sondern auf Akzidenzen. Bei aller Konstanz der Wesensformen hatte man es mit Variation auf der Ebene der Ereignisse zu tun. Der frühe Tod war eine tägliche Erfahrung, die aber nicht das Wesen des Menschen betraf. Was man sich in dieser Welt vornahm, konnte mißlingen. Man sah sich dem Glück oder Unglück ausgeliefert. Das Leben wurde als gefährdetes Leben erfahren. Zwar nicht im Substantiellen, aber im Akzidentellen hatte man mit Geschichte zu rechnen. Aber angesichts von konstanten Wesensformen und guten Zwecken konnte man aus der Geschichte lernen und sich (gerade in der Frühmoderne) auf Tugendkonzepte zurückziehen, die Unerschütterlichkeit, Robustheit, Ataraxie im Festhalten des Richtigen empfahlen. Die Unsicherheiten der Zukunft hielten sich im Rahmen einer prinzipiellen Abgestimmtheit der Welt als der Gesamtheit der unsichtbaren und der sichtbaren Dinge. An der harmonia mundi war nicht zu zweifeln.

Dieses Ausgangsmodell war in der Neuzeit angesichts der Folgen einer zunehmenden Komplexität der Gesellschaft und ihres Wissens nicht mehr zu halten. Korrosionserscheinungen und Kritik kann man seit dem 18.

1 so z.B. Aristoteles, de interpretatione 9.

Jahrhundert beobachten. Wie Arthur Lovejoy in einer berühmten Monographie[2] dargestellt hat, wird die hierarchische Ordnung der Wesen gekippt und temporalisiert. Aus sachlogischen Gründen kann die Welt nur in einem geschichtlich-langen Nacheinander entstanden sein, dem selbst Gott sich als ihr Schöpfer zu fügen hatte, und sie ist deshalb noch keineswegs fertig. So wurde von Perfektion auf Perfektibilität umgestellt mit sehr viel geringerer Sicherheit in der Frage, ob die Perfektion auch wirklich erreicht werden würde. Rousseaus Emile, die gewaltigen Anstrengungen der Erziehung in nur einem Falle, bot dafür die Perspektive.

Gleichzeitig wurde ein Vertrauen in die Zukunft neu konzipiert. Menschliches Handeln wurde als Parallelkonstruktion zur Schöpfung mit gleichen Archetypen, aber besseren Ergebnissen konzipiert. Das starre Gerüst der Schöpfung wurde durch die Fortschrittsidee und durch das Kriterium des Nutzens in Bewegung gesetzt. In der Zeit zwischen John Locke und Jeremy Bentham wurde das Prinzip des Nutzens selbst säkularisiert und damit auf historisch variable Präferenzen umgeschrieben. Geschichte wurde schließlich als Evolution rekonstruiert mit der Folge, daß man nun das Substantielle durch das Akzidentelle, durch das Ausnutzen von Zufällen erklären konnte. Die Weisheit des common law wird in einer langen Geschichte der Entscheidung von Einzelfällen gesehen – von Coke über Hale bis Hume – und nicht in Prinzipien oder feststehenden Wesensformen. Substanzbegriffe wurden durch Funktionsbegriffe ersetzt (ein Vorgang, der sich selber als Funktionsaustausch er-

2 The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea, Cambridge Mass. 1936.

klärt). Der Begriff der Menschheit als einer Gattung der Natur wurde durch eine Doppelbegrifflichkeit abgelöst, die in beiden Varianten mehr Spielraum bot für Individualität: durch den Begriff des Subjekts, das sich die Welt nach jeweils eigener Façon aneignet, und durch den Begriff der Population, die sich durch das Verfahren der Bewährungsauslese auf der Ebene der Individuen verbessert mit der Folge, daß nur die stärksten, schönsten, angepaßtesten eine Zukunftschance haben.

Vor diesem Hintergrund ist zu verstehen, daß die moderne Gesellschaft am Beginn ihrer Selbstwahrnehmung auf Zukunft setzen konnte. Sie war nicht mehr die Ständegesellschaft der Tradition, sie war aber auch noch nicht das, was ihr als Zukunft bevorstand. Sie fand sich in einer Schwebelage zwischen nicht mehr und noch nicht. Die Romantik formuliert das als Poesie. Die politische Theorie lenkt entsprechende Hoffnungen in die Verfassungstheorie, in die Freisetzung von Freiheit. Die ökonomische Theorie glaubt, Bedingungen des wachsenden Wohlstandes bestimmen zu können. Alles in allem hat man den Eindruck, daß um 1800 die Unmöglichkeit, die neuen Strukturen der modernen Gesellschaft sachrichtig beschreiben zu können, mit Zukunftsprojektionen kompensiert wird. Noch bis weit in unser Jahrhundert hinein spricht man von dem unabgeschlossenen Projekt der Moderne und fordert mehr Demokratie, Emanzipation, mehr Chancen der Selbstverwirklichung, aber auch mehr und bessere Technik – kurz mehr von all dem, was als Zukunft versprochen war. Sowohl im Technischen als auch im Humanen beschreibt sich die Gesellschaft durch Projektion ihrer Zukunft.

Aber ist diese Moderne, ist Habermas' Moderne noch unsere Moderne? Ist die Gesellschaft, die die Ver-

legenheit ihrer Selbstbeschreibung zur Projektion einer Zukunft ausnutzte, noch unsere Gesellschaft? Können wir – und man könnte sogar fragen: müssen wir – ein solches Zukunftsbild halten, weil wir anders gar nicht wissen könnten, wer wir sind und wo wir stehen?

Nach gut zweihundert Jahren der Beschäftigung mit sich selbst verfügt die moderne Gesellschaft über sehr viel bessere, realitätsnähere Mittel der Selbstbeschreibung. Sie kann jedenfalls mehr und mehr strukturelle Effekte wahrnehmen, die sie sich selbst zuzurechnen hat, weil sie untrennbar verknüpft sind mit den Einrichtungen, von denen die Fortsetzung der gesellschaftlichen Reproduktion auf dem erreichten Niveau abhängt. Mit der Beobachtung von Konsequenzen der industriellen Revolution hat es angefangen: mehr Reichtum und mehr Armut als je zuvor, bemerkt bereits Hegel in seinen Vorlesungen zur Rechtsphilosophie[3]; und bereits vor der Französischen Revolution hatte der in praktischen Dingen erfahrene Minister Necker gemeint, daß angesichts dieser Situation die klassisch-stabile Tugend- und Harmonievorstellung der Gerechtigkeit versage[4]. Die auf die Französische Revolution folgende neuartige Fanatisierung des Absoluten als Parteistandpunkt und die entsprechende Auflösung jeder Einheitssemantik in Ideologien ist eine ebenfalls früh bemerkte Konsequenz und

3 Siehe Georg Friedrich Wilhelm Hegel, Philosophie des Rechts: Die Vorlesung in einer Nachschrift von 1819/20, hrsg. von Dieter Henrich, Frankfurt 1983, S. 193 ff.

4 „Il ne suffit plus d'être juste, quand les lois de propriété réduisent à un étroit nécessaire le plus grand nombre des hommes" in: Jacques Necker, De l'importance des opinions religieuses, London-Lyon 1788, zit. nach: Œuvres complètes Bd. 12, Paris 1821, S. 80 f.

mit ihr die Legitimation des uneigennützigen Verbrechens – Erscheinungen, die einen Friedrich Schlegel in die Arme der allein selig machenden (allein Ruhe gebenden) Religion zurücktreiben.[5] Aber inzwischen gibt es viel mehr irritierende Einsichten dieser Art. Man denke an die Belastungen der Wirtschaft und des Rechts durch den so gut gemeinten, politisch so gut wie unvermeidlichen Wohlfahrtsstaates. Oder heute, alles andere in den Schatten stellend, an die ökologischen Folgen der Technik.

Wir befinden uns heute deshalb in einer ganz anderen Situation als zur Zeit der Aufklärung, der Französischen Revolution oder des preussischen Neuhumanismus. Wir können die gegenwärtige Gesellschaft in ihren Folgen besser beschreiben, auch wenn wir noch nicht über eine angemessene Gesellschaftstheorie verfügen, und wir haben deshalb mit Blick auf die Zukunft Sorgen. Das betrifft nicht unbedingt den Einzelnen in seinen Lebensgewohnheiten, Rentenansprüchen oder entgegengesetzt: den tiefen Hoffnungslosigkeiten, mit denen die meisten Menschen zurechtkommen müssen. Aber wir fragen uns und wir werden von der öffentlichen Meinung mit der Frage bedrängt: was wird aus der Menschheit, aus der Gesellschaft werden? Welche Lebensbedingungen werden die „zukünftigen Generationen" vorfinden, von denen man jetzt so viel spricht – gesetzt den Fall, daß es sich dabei überhaupt noch um mit uns vergleichbare Menschen handeln wird und nicht um gentechnologisch

5 Ich beziehe mich hier auf die Abhandlung Signatur des Zeitalters, zitiert nach: Friedrich Schlegel, Dichtungen und Aufsätze (Hrsg. Wolfdietrich Rasch), München 1984, S. 593-728.

veränderte, genormte und nach Programmen differenzierte humanoide Lebewesen?

Wie nie zuvor ist in unserer Zeit die Kontinuität von Vergangenheit und Zukunft gebrochen. Schon Novalis hatte zwar die Gegenwart als „das Differential der Funktion der Zukunft und Vergangenheit" bezeichnet[6], und entsprechend hatte die Poesie der Romantik mit Metaphern und Kulissen gearbeitet, von denen sie sicher sein konnte, daß niemand an sie glaubte. Die heutige Aktualität, besonders der Frühromantik, mag sich daraus erklären. Aber uns helfen auch die ins Transzendente weisenden Kulissen nicht mehr, und erst recht nicht die Poesie, das heißt: das Vertrauen aufs Wort, auf die Sprache, auf fixierbaren Sinn. Wir können nur sicher sein, daß wir nicht sicher sein können, ob irgendetwas von dem, was wir als vergangen erinnern, in der Zukunft so bleiben wird, wie es war.

Aber das ist nicht alles. Wir wissen außerdem, daß viel von dem, was in künftigen Gegenwarten der Fall sein wird, von Entscheidungen abhängt, die wir jetzt zu treffen haben. Und beides hängt offenbar zusammen: die Entscheidungsabhängigkeit künftiger Zustände und der Bruch der Seinskontinuität von Vergangenheit und Zukunft. Denn Entscheiden kann man nur, wenn und soweit nicht feststeht, was geschehen wird.

Dieser uns bestimmende Zusammenhang, der uns unbestimmt läßt, kann an einem Blick zurück in die Antike verdeutlicht werden. Und der Kontrast ist evident: Auch Aristoteles hatte in einem berühmten Text (de interpretatione 9) bekannt, daß er nicht wissen kön-

6 So Fragment 417 nach der Zählung der Ausgabe von Ewald Wasmuth, Fragmente Bd. I, Heidelberg 1957, S. 129.

ne, ob eine künftige Seeschlacht stattfinden werde oder nicht. Das war der Ausgangspunkt einer langwierigen mittelalterlichen Diskussion de futuris contingentibus. Aber Aristoteles hatte darin kein Entscheidungsproblem gesehen, er hatte das Problem überhaupt nicht auf Entscheidungsabhängigkeiten bezogen[7], sondern lediglich auf die Möglichkeit, Aussagen als wahr bzw. unwahr zu bezeichnen. Und sein Rat war daher nicht etwa: mit Seeschlachten kein Risiko eingehen, sondern: Urteilsenthaltung. So als ob jetzt schon feststünde, daß die Seeschlacht stattfinden werde oder nicht, aber man es noch nicht wissen könne. Aber unser Problem wäre: ob wir eine Seeschlacht riskieren sollen oder nicht.

III.

Sucht man für eine Beschreibung der Zukunft nach Anhaltspunkten in dem, was gegenwärtig intellektuell à la mode ist und als akzeptabel bzw. unakzeptabel erscheint, dann ist es eine mögliche Strategie, eine sachliche, eine soziale und eine zeitliche Sinndimension zu unterscheiden. In sachlicher Hinsicht fällt auf, daß die *Referenz* aller Zeichenverwendung, allen Sprachgebrauchs, aller Informationsverarbeitung zum Problem geworden ist. Das beginnt damit, daß man am Ende des 18. Jahrhunderts die alte Ideenlehre durch Sprachtheorie ersetzt,

7 Siehe dazu Charles Larmore, Logik und Zeit bei Aristoteles, in: Enno Rudolph (Hrsg.), Studien zur Zeitabhandlung des Aristoteles, Stuttgart 1988, S. 97-108. Siehe aber den Satz 18b 31-32, wo darauf hingewiesen wird, daß bei reiner Notwendigkeit weder Überlegung (bouleúesthai) noch Bemühung (pragmateúesthai) Sinn hätten.

zeigt sich in der Kulissenrealität der Romantik, in der Linguistik Saussures, in der Kritik des logischen Empirismus bei Quine, im Spiel mit einer referenzlosen Semiotik, etwa bei Roland Barthes[8], aber auch in der Theorie operativ geschlossener und gleichwohl kognitiver Systeme, etwa in der biologischen Epistemologie Humberto Maturanas. Realität wird zwar keineswegs geleugnet, und kein Vertreter dieses Trends denkt daran, in den alten Fehler des Solipsismus zurückzufallen. Aber die Realitätsgarantie liegt nun ausschließlich in den Systemoperationen, die sich an das halten müssen, was ihnen gelingt – solange es gut geht. Intern kann man zwar zwischen Selbstreferenz und Fremdreferenz unterscheiden, aber nur intern, nur in der Art einer Leitdifferenz interner Operationen und folglich in jedem System auf andere Weise. Mit dem hierzu passenden Begriff der Autopoiesis ist jede teleologische Zukunftsperspektive, sowohl die naturale wie auch die mentale, radikal aufgegeben. Intentionen und Zwecke sind nur noch Selbstsimplifikationen der Systeme. Und die Diskrepanz zur Realität zeigt sich alsbald an den unerwarteten, nicht als Kosten einplanbaren Nebenfolgen. Es geht gut, solange es gut geht. Das ist die Botschaft. Und der technische Rat zielt auf Wechsel der Präferenzen.

8 Siehe jetzt auch Josef Simon, Philosophie des Zeichens, Berlin 1989, der ebenfalls jeden Durchgriff nach außen ausschließt und nur die Alternative kennt, Zeichen unmittelbar (das heißt: ohne Beachtung der Differenz von Zeichen und Bezeichnetem) zu verstehen oder durch weitere Zeichen zu interpretieren. Und über diese Differenz kann nur *jeweils gegenwärtig* entschieden werden, ohne damit etwas für die Zukunft bindend festzulegen.

In der Sozialdimension finden wir Ähnliches in der Form eines Autoritätsverlustes. Mit Autorität ist hier gemeint die Fähigkeit, die Welt in der Welt zu repräsentieren und andere entsprechend zu überzeugen. Autorität konnte auf Wissen oder auf Macht gegründet sein, auf die Kenntnis der Zukunft oder auf die Fähigkeit, sie wunschgemäß herzustellen, in jedem Falle also auf Zukunft. Das zeigt sich aber erst, wenn diese über die Gegenwart hinausreichende Sicherheit entzogen wird. Solange Autorität noch gilt, wirkt sie, um eine Formulierung von Carl Joachim Friedrich aufzugreifen, als unterstellte „capacity for reasoned elaboration".[9] Davon ist nur räsonnierende Argumentation übriggeblieben und in ihrem Achtungswert vielleicht noch gestiegen, jedenfalls in gewissen Kreisen. Aber Autorität hatte gerade darin gelegen, daß man sich dies auf Grund von Wissen oder auf Grund von Macht ersparen konnte.

An die Stelle der Autorität scheint etwas zu treten, was man als Politik der Verständigungen bezeichnen könnte.[10] Verständigungen sind ausgehandelte Provisorien, auf die man sich eine zeitlang berufen kann. Sie besagen weder Konsens, noch bilden sie vernünftige oder auch nur richtige Problemlösungen. Sie fixieren nur dem Streit entzogene Bezugspunkte für weitere Kontroversen, an denen sich Koalitionen und Gegnerschaften neu formieren können. Gegenüber jeder Inanspruchnahme von Autorität haben Verständigungen einen großen Vorteil:

9 Siehe: Authority, Reason, and Discretion, in Carl J. Friedrich (Hrsg.), Authority (Nomos I), New York 1958.

10 Vgl. Alois Hahn, Verständigung als Strategie, in: Max Haller et al. (Hrsg.), Kultur und Gesellschaft: Verhandlungen des 24. Deutschen Soziologentags etc. Zürich 1988, Frankfurt 1989, S. 346-359. Ferner auch Simon a.a.O. insb. S. 177 f.

sie können nicht diskredidiert werden, sie müssen nur immer wieder neu ausgehandelt werden. Ihr Wert nimmt mit Alter nicht zu, sondern ab. Und auch das läßt ahnen, daß das eigentliche Problem der Moderne in der Zeitdimension liegt.

In der Zeitdimension wird die Gegenwart auf eine Zukunft bezogen, die nur noch im Modus des Wahrscheinlichen bzw. des Unwahrscheinlichen gegeben ist. Anders gesagt: Die Form der Zukunft ist die Form der Wahrscheinlichkeit, die ihrerseits als Zwei-Seiten-Form das Beobachten leitet: als mehr oder weniger Wahrscheinliches oder als mehr oder weniger Unwahrscheinliches mit Verteilung dieser Modalitäten über alles, was geschehen kann. Gerade rechtzeitig hat die Moderne die Wahrscheinlichkeitsrechnung erfunden, um sich an eine fiktional erzeugte, verdoppelte Realität halten zu können. Damit kann die Gegenwart eine Zukunft kalkulieren, die immer auch anders ausfallen kann, und kann sich auf diese Weise bescheinigen, es richtig gemacht zu haben, auch wenn es anders kommt. Das setzt voraus, daß man unterscheiden kann zwischen der Zukunft (oder: dem Zukunftshorizont) der Gegenwart als dem Reich des Wahrscheinlichen/Unwahrscheinlichen und den zukünftigen Gegenwarten, die immer genau so sein werden, wie sie sein werden, und nie anders. Dieser Bruch zwischen der gegenwärtigen Zukunft und den künftigen Gegenwarten schließt Prognosen nicht unbedingt aus. Aber deren Wert liegt dann nur noch in der Schnelligkeit, mit der sie korrigiert werden können, und darin, daß man weiß, worauf es in diesem Zusammenhang ankommt. Es gibt also nur „provisorische" Voraussicht, und ihr Wert liegt nicht in der Sicherheit, die sie gewährt, sondern in der raschen und spezifischen

Anpassung an eine Realität, die anders ausfällt, als man erwartet hatte.

Gegenwärtig kann man deshalb immer nur im Blick auf Wahrscheinliches/Unwahrscheinliches entscheiden und dies, obwohl man weiß, daß das, was kommt, so kommt, wie es kommt, und nicht anders. In die Sozialdimension zurückübersetzt heißt dies, daß man bei allen Versuchen, sich zu verständigen, von der Unsicherheit des anderen ausgehen kann. Wenn er sie leugnet, kann man sie ihm nachweisen. Verhandlungen haben dann den Sinn, die Unsicherheit aller so zu vergrößern, so daß man sich nur noch verständigen kann. Dem entspricht der moderne Typus des *Experten*, das heißt des Fachmanns, dem man Fragen stellen kann, die er nicht beantworten kann, und den man dann ebenfalls auf den Modus der Unsicherheit zurückführen kann. Und dem entspricht ebenfalls die moderne Figur der *Katastrophe*, das heißt des Falles, den man auf keinen Fall will, und für den man weder Wahrscheinlichkeitsrechnungen noch Risikokalkulationen noch Expertengutachten akzeptiert. Allerdings wird diese Katastrophenschwelle stets sozial definiert, und die Katastrophen des einen sind nicht auch die Katastrophen aller anderen.

IV.

All diese Überlegungen lassen sich zusammenfassend auf die Endformel *Risiko* bringen.[11] Die moderne Gesellschaft erlebt ihre Zukunft in der Form des Risikos

11 Zum folgenden ausführlicher Niklas Luhmann, Soziologie des Risikos, Berlin 1991.

von Entscheidungen. Um dies so formulieren zu können, muß man freilich den Begriff des Risikos entsprechend zuschneiden und ihm eine Präzision geben, die im weit ausgreifenden Bereich der heutigen Risikoforschung nicht, oder selten, erreicht wird.

Vor allem muß der Bezug auf Entscheidungen und damit auf Gegenwart hervorgehoben werden. Ein Risiko ist ein Aspekt von Entscheidungen, und Entscheidungen können nur in der Gegenwart getroffen werden. Man kann natürlich von vergangenen Entscheidungen sprechen und von deren Risiken und ebenso von künftigen Entscheidungen. Aber dann bezieht man sich auf vergangene bzw. künftige Gegenwarten und nicht auf die gegenwärtige Vergangenheit oder die gegenwärtige Zukunft, die nicht mehr bzw. noch nicht aktuell sind. Risiko ist demnach eine Form für gegenwärtige Zukunftsbeschreibungen unter dem Gesichtspunkt, daß man sich im Hinblick auf Risiken für die eine oder die andere Alternative entscheiden kann.

Risiken betreffen mögliche, aber noch nicht feststehende, eher unwahrscheinliche Schäden, die aus einer Entscheidung resultieren, also durch sie bewirkt werden können, und bei einer anderen Entscheidung nicht eintreten würden. Von Risiken spricht man also nur, wenn und soweit Folgen auf Entscheidungen zugerechnet werden. Das hat zu der Vorstellung geführt, man könne Risiken vermeiden und auf Sicherheit setzen, wenn man anders entscheiden, also zum Beispiel Kernkraftwerke nicht installieren würde. Das ist jedoch ein Irrtum. Jede Entscheidung kann unwillkommene Folgen auslösen. Nur verteilen sich Vorteile und Nachteile sowie Wahrscheinlichkeiten und Unwahrscheinlichkeiten anders je nach dem, wie entschieden wird.

Sofern Situationen überhaupt unter dem Gesichtspunkt von Entscheidung und Risiko thematisiert werden, gibt es kein Entkommen mehr. Die Logik der Situationsdefinition überträgt sich auf alle Alternativen. Insofern geht es um ein universelles Prinzip der Thematisierung von Zeit und Zukunft, das nur noch Abwägungen in bezug auf Schadenshöhe und Wahrscheinlichkeit zuläßt – eben die übliche Risikokalkulation.

In dem Maße, als die Gesellschaft Entscheidungen und entsprechende Beweglichkeit zumutet, gibt es auch keine Gefahren mehr, die nur extern zugerechnet werden. Man ist durch Naturkatastrophen betroffen – aber man hätte ja aus dem gefährdeten Gebiet wegziehen oder seine Besitz versichern können. Sich einer Gefahr auszusetzen, ist wiederum ein Risiko. Wir müssen nicht fliegen, obwohl viel dafür spricht; schließlich sind wir Säugetiere, die auch ohne zu fliegen leben können.

Ferner rechnet der Begriff des Risikos mit einer Zeitdifferenz, nämlich mit dem Unterschied der Beurteilung vor und nach dem Eintreten des Schadensfalles. Und er zielt genau auf diese Differenz. Riskant sind nur die Entscheidungen, die man im Falle des Schadenseintritts bereuen würde. Im management science spricht man von postdecisional regret. Es geht dabei nicht nur um bloße Kostensteigerungen, die nicht dazu führen, daß man die Entscheidung selbst bedauert. Vielmehr zielt der Begriff genau auf die Paradoxie des widersprechenden Urteils vor und nach dem Ereignis. Auch in der Sprache der Romantik konnte man diese Antezipation eines nachträglichen Umwertens schon formulieren. „Er setzte seine beleuchtete Gegenwart tief in eine künftige, schattige Vergangenheit hinein", heißt es von Al-

bano in Jean Pauls Titan.[12] Für die Romantik war das ein Anlaß zur Besinnung, zur Stimmungsreflexion, auch zur Traurigkeit. Unsere Zeitgenossen photographieren. Wie immer man dieser Paradoxie der Gleichzeitigkeit gegensätzlicher Einstellungen zur Zeit auffassen mag, jedenfalls wird die Paradoxie durch die Zeit selbst, wie die Logiker sagen, entfaltet, das heißt durch den Zeitunterschied aufgelöst mit der Folge, daß es in jedem Zeitpunkt nur *ein* plausibles Urteil gibt. Der Begriff des Risikos macht aber diese Lebenstechnik des Nacheinanders verschiedener Urteile rückgängig. Er zieht den Widerspruch in der Gegenwart zusammen, läßt die Paradoxie erneut erscheinen und löst sie anders auf, nämlich durch rationales risk management. Wenn das Unwahrscheinliche passiert, kann man sich gegen Vorwürfe wehren mit dem Argument, trotzdem richtig, nämlich risikorational entschieden zu haben.

Wir sehen damit, daß im Begriff des Risikos ein mehrdimensionales, bereits in logischer Hinsicht komplexes Problem bezeichnet ist, daß mit den relativ einfachen Mitteln der klassischen zweiwertigen Logik nicht adaequat behandelt werden kann, sondern strukturreichere Logiken erfordert. Das hat Elena Esposito gezeigt.[13] Die praktische Konsequenz ist, daß Risiken auf sehr verschiedene Weisen beobachtet werden können je nach dem, welche Unterscheidungen wie gewichtet werden. Das Problem kehrt damit in die Sozialdimension, in die Gesellschaft und letztlich in die Politik zurück. Und anders als im Kosmos der fliegenden Beobachter

12 Zitiert nach Jean Paul, Werke (Hrsg. Norbert Miller), 4. Aufl., München 1986, Bd. II, S. 322.

13 Siehe Rischio e osservazione, Ms. 1991.

Einsteins steht keine Mathematik der Umrechnung einer Perspektive in eine andere zur Verfügung.

Es gibt zahlreiche Anhaltspunkte dafür, daß die moderne Gesellschaft ihre Zukunft tatsächlich in der Form eines gegenwärtigen Risikos perzipiert. Man denke nur an die Möglichkeit, sich gegen zahlreiche Unglücksfälle zu *versichern*. Versicherungen schaffen keine Sicherheit dafür, daß das Unglück nicht passiert. Sie garantieren nur, daß es die Vermögensverhältnisse des Betroffenen nicht ändert. Die Wirtschaft stellt die Möglichkeit, sich zu versichern, bereit. Darüber muß man aber entscheiden. Dadurch werden alle *Gefahren*, gegen die man sich versichern könnte, in *Risiken* verwandelt. Das Risiko liegt in der Entscheidung, sich zu versichern oder sich nicht zu versichern.

Andere Risikoprobleme ergeben sich aus der allgemeinen Teilnahme an Wirtschaft. Zwischen Einnahme und Ausgabe von Geld liegen, anders als beim unmittelbaren Tausch, Zeitdistanzen, – sei es, daß man Geld erst ausgeben kann, nachdem man es erhalten hat; sei es, daß man Geld investiert in der Hoffnung, dadurch Gewinne zu machen. In der modernen Gesellschaft wird ein Teil dieser Risiken durch Banken übernommen, aber auch im täglichen Leben ist ein wirtschaftliches Risiko gegeben – verdeckt nur dadurch, daß weitgehend unbestimmt bleibt, welche Bedürfnisse und Wünsche man mit angenommenem Geld befriedigen möchte.

Ein letztes Beispiel entnehmen wir der Politik. In älteren Gesellschaften dachte man die Differenz von Herrschern und Beherrschten als *natürliche* Ordnung, und man nahm an, da die Natur nicht Beliebiges zuläßt; daß sie reine Willkür ausschließt. Oder man glaubte, daß der Herrscher von Gott eingesetzt sei und konnte

dann in schlimmen Fällen die Augen betend gen Himmel richten. Heute ist dagegen die Besetzung aller Ämter, einschließlich der höchsten, eine Sache der Entscheidung. Und das macht die Gefahr von Mißbrauch der Macht oder von politischen Fehlentscheidungen zu einem Risiko.

Umstellung von Gefahren auf Risiken ist, wie diese Beispiele zeigen, der kontraintuitive, unbeabsichtigte Sinn zahlreicher Einrichtungen der modernen Gesellschaft, die für ganz andere Zwecke konzipiert waren.

Die Thematisierungsform des Risikos übergreift sehr verschiedene Sachlagen. In ihrer logischen Komplexität und der letztlich paradoxen Einheit des Risikos spiegelt sich, könnte man vermuten, die Komplexität der modernen Gesellschaft, die ihre Zukunft nur in der Gegenwart beschreiben – und andererseits auch wieder nicht beschreiben kann. Steht für uns die Semantik des Risikos an der Stelle, wo frühere Gesellschaften mit Gott zu kalkulieren versuchten?

Vor diesem Schluß bewahrt uns eine abschließende Einsicht, die zugleich die Grenzen der Risikosemantik betrifft. In ökologischen Kontexten finden wir uns heute vor einer Komplexität, die sich einer Zurechnung auf Entscheidungen entzieht. Wir wissen zwar oder können es jedenfalls vermuten, daß wichtige ökologische Lebensbedingungen durch Entscheidungen über den Einsatz der Technik und ihrer Produkte verändert werden mit der Aussicht auf gravierende Schäden. Aber wir können dies Problem kaum auf Einzelentscheidungen zurechnen, denn die äußerst komplexen Kausalverkettungen zahlreicher Faktoren und die Langfristigkeit der Trends lassen eine solche Attribution nicht zu. Die Faszination durch das Technik/Entscheidung/Risiko-Syndrom geht so

weit, daß wir auch diese Situation noch in dieser Semantik zu erfassen versuchen. Wir suchen unentwegt nach Entscheidungen, und seien es politische Entscheidungen, mit denen wir diesem Problem begegnen, ihm ausweichen oder es jedenfalls entschärfen oder hinauszögern können. Wir definieren es als ein Risiko, etwas zu unterlassen, was möglicherweise helfen könnte. Es wäre auch unverständlich, ja unverantwortbar, nicht das Mögliche zu versuchen, auch wenn es nur um eine andere Verteilung des Risikos gehen kann. Nichts spricht dagegen und alles spricht dafür.

Und trotzdem kennen wir die Unangemessenheit aller Versuche, Probleme dieser Art mit Präferenzverlagerungen im Bereich des Entscheidens zu lösen. Über die künftigen Gegenwarten wird die gesellschaftliche Evolution entscheiden, und vermutlich ist es diese Aussicht auf ein indisponibles Schicksal, das jene Hintergrundsorge nährt, die wir in der Risikowahrnehmung und -kommunikation nur recht vordergründig abarbeiten können. Wir gehören nicht mehr zu jenem Geschlecht der tragischen Helden, die, nachträglich jedenfalls, zu erfahren hatten, daß sie sich selbst ihr Schicksal bereitet hatten. Wir wissen es schon vorher.

V. Ökologie des Nichtwissens

I.

Eines kann man heute sicher wissen: Die Evolution hat immer schon in hohem Maße selbstdestruktiv gewirkt. Kurzfristig und langfristig. Wenig von dem, was sie geschaffen hat, ist erhalten geblieben. Das gilt für die Mehrzahl der einst vorhandenen Lebewesen. Und ebenso sind fast alle Kulturen, die das menschliche Leben bestimmt haben, verschwunden. Der Sinn, den sie für die mit ihnen Lebenden gehabt haben, läßt sich kaum noch verstehen – bei allem archäologisch-kulturanthropologisch-geschichtswissenschaftlichen Auswertungsraffinement, über das wir heute verfügen. Die einstmals aktuellen Mentalitäten sind für uns nicht mehr, oder allenfalls über hochartifizielle Fiktionen, nachvollziehbar. Uns ist nur ein quasi touristisches Verhältnis zu diesen vergangenen Kulturen möglich. Den Selbstverständlichkeiten und kulturellen Formen, der „Lebenswelt" unserer heutigen Gesellschaft wird es ebenso ergehen. Daran kann niemand ernstlich zweifeln.

Es ist nicht auszuschließen, ja, genau betrachtet, wahrscheinlich, daß die Menschen als Lebewesen wieder verschwinden werden. Vielleicht werden sie sich selbst durch genetisch überlegene, humanoide Lebewesen ersetzen. Vielleicht werden sie ihre Gattung durch selbsterzeugte Katastrophen dezimieren oder auslöschen. Oder

sie werden die uns geläufigen technischen Lebenshilfen so weit zerstören, daß nur noch sehr elementare Formen des Überlebens möglich bleiben. Wie immer, jedenfalls werden künftige Gesellschaften, wenn es sie auf der Basis sinnhafter Kommunikation überhaupt geben wird, in einer anderen Welt leben, andere Perspektiven und andere Präferenzen zugrundelegen, und sie werden unsere Sorgen und unsere Hobbys allenfalls noch als Seltsamkeiten mit beschränktem Unterhaltungswert bestaunen – sofern Spuren davon und Spurenlesekompetenzen erhalten bleiben.

Eine solche Zukunft erscheint uns als unakzeptabel, als ein Horrorszenario, das wir nur in der Form von „fiction" genießen können, weil wir annehmen, daß es so dann doch nicht kommen wird. Wer das Kommende ohne Zeichen des Entsetzens in Aussicht stellt, wird als Zyniker abgelehnt. In der Kommunikation wirkt diese Perspektive so, als ob sie zur Reizung der anderen erfunden worden sei und zum Genuß ihrer Empörung. Wer vom Eiffelturm herunterspringt, kann aber den Sturz nicht wirklich genießen, weil er weiß, wie es ausgehen wird.

Ganz anders, und doch ähnlich, liegt der Fall technisch ausgelöster Katastrophen, die, wenn überhaupt, überraschend eintreten. Hier erhält man derzeit auf die Frage, wohin renne ich dann?, die beruhigende Antwort: Rennen nützt dann auch nicht mehr. Deshalb liegt es nahe, das Problem überhaupt zu verdrängen. Auf den Katastrophenfall ist die Bevölkerung durch Unwissenheit, sind die Ministerien durch geheime „Verschlußsachen" vorbereitet. Das gilt für den Kriegsfall, aber auch für sonstige Katastrophen. Das Problem wird damit ebenfalls wie ein langfristiges Problem behandelt mit

der Maßgabe, daß die Katastrophe jederzeit möglich ist, aber höchst wahrscheinlich nicht schon morgen.

Soll man also warnen und Vorkehrungen treffen? In den alten Weisheitslehren gab es immer eine Reflexionsfigur, die in Aussicht stellte, daß derjenige, der einer Prophezeiung auszuweichen versuche, sie genau dadurch verwirkliche.[1] Die divinatorische Aufhellung der Zukunft erforderte, um dies zu vermeiden, eine Wiedereinführung von Dunkelheit in den Orakelspruch. Auch damals gab es schon Zweifel. Pindar ruft die Göttin des Glücks und des Zufalls, Tyche, an; denn kein Gott gibt den Sterblichen ein sicheres Zeichen.[2] Aber das gehört zu einer heute versunkenen Welt. Wir versuchen mit allen Kräften, uns zu retten, wenn Schlimmes in Aussicht steht. Offenbar lassen wir uns durch ein anderes Verhältnis zur Zeit und zu unserem eigenen Können bestimmen. Das befreit aber auch uns nicht von der Paradoxie des Warnens, die, wenn sie erfolgreich ist, verhindert, daß festgestellt wird, ob das, wovor gewarnt wird, überhaupt eingetreten wäre. Und schon das (vielleicht unnötige) Warnen verursacht Kosten und unvorhergesehene Folgen des Vermeidungsverhaltens.

Die Soziologie hat als Wissenschaft mit entsprechenden Ansprüchen wenig Neigung zur Weisheit gezeigt. Sie verdunkelt ihre Prognosen nicht. Da die Trefferquote ihrer Prognosen ohnehin gering ist, mag man ihr das

1 In unserer Tradition denken wir an das warnende Beispiel Ödipus. Die Figur scheint aber, gleichsam als Korrelat des Risikos der Voraussage, weit verbreitet gewesen zu sein. Siehe für China Jacques Gernet, Petits écarts et grands écart: Chine, in: Jean-Pierre Vernant et al., Divination et rationalité, Paris 1974, S. 52-69 (74 ff.).

2 Olympische Ode XII, Verse 1 und 6-10.

nachsehen. Angesichts des Komplexes von ökologischen Bedrohungen und technologischen Risiken hat sie sich um so mehr aufs Warnen verlegt. Die Dringlichkeit der Probleme, und wer wollte sie bestreiten, entschuldigt den Verzicht auf Reflexion ihrer Warntätigkeit[3] und entschuldigt auch die bewußte Überspitzung rhetorischer Stilmittel. Diese Soziologie kritisiert die Gesellschaft, wie gewohnt.[4] Sie verlangt mehr Aufmerksamkeit für Technikfolgen, für Risiken und Gefahren. Sie fordert ein Umdirigieren von Ressourcen. Aber sie hat über dieser düsteren Zukunftsperspektive ein wichtiges Moment ihrer Tradition, ja geradezu eines ihrer Gründungsmotive vergessen, nämlich die Frage: was steckt dahinter?

Anfangend mit Marx war es immer auch ein Stück soziologischer Reflexion gewesen, die Welt der sozialen Erscheinungen nicht in der Perspektive des teilnehmenden Beobachters erster Ordnung sondern in der Perspektive des Beobachters solcher Beobachter zu analysieren. Das stammt aus der Sophistik des 19. Jahrhunderts[5], stellt aber zugleich hohe Ansprüche an Theoriebildung. So erklärt Marx Klassenbildung durch die kapitalistische Wirtschaftsweise und speziell: durch die Form der Fabrikorganisation. So erklärt Durkheim Probleme, die wir mit der sozialen Solidarität und der Moral haben, durch die funktionale Differenzierung (damals noch: Arbeitsteilung) der modernen Gesellschaft. Aber

3 Eine seltene Ausnahme: Lars Clausen/Wolf R. Dombrowsky, Warnpraxis und Warnlogik, Zeitschrift für Soziologie 13 (1984), S. 293-307.

4 Siehe nur Ulrich Beck, Gegengifte: Die organisierte Unverantwortlichkeit, Frankfurt 1988.

5 Siehe nur Kenneth Burke, Permanence and Change, New York 1935.

das waren jeweils Binnenprobleme des Gesellschaftssystems gewesen – Verteilungsgerechtigkeit bzw. Solidarität trotz Differenzierung. Die ökologischen Probleme, die uns heute beschäftigen, haben ein anderes Format. Sie liegen im Verhältnis des Gesellschaftssystems zu seiner Umwelt. Um so mehr wäre auch hier die alte Fragetechnik angebracht: was steckt dahinter?

In einem sehr pauschalen Sinne kann man auch hier wohl antworten: die Form der Differenzierung der modernen Gesellschaft, also funktionale Differenzierung. Jedenfalls ist leicht plausibel zu machen, daß bei dieser Form der funktionalen Spezifikation die Auswirkungen gesellschaftlicher Kommunikation auf die Umwelt zunehmen, zugleich aber die Möglichkeiten, darauf intern zu reagieren, nicht mithalten, weil in dieser Ordnung die Probleme nicht dort bearbeitet werden, wo sie ausgelöst werden, sondern in dem jeweils zuständigen Funktionssystem.[6] Wenn dies zutrifft, müßte daraus abzuleiten sein, welche Formen die Kommunikation über ökologische Probleme in der modernen Gesellschaft annimmt.

Im wesentlichen folgt aus der Logik dieser Differenzierung, daß sich Formen des Forderns und Appellierens entwickeln, die *an andere* adressiert sind, nämlich an die Systeme, die es vermeintlich können. Manches wird als „Ethik" verkleidet. Aber wenn man davon ausgeht, daß diejenigen, die fordern, selbst nicht in der Lage sind, Abhilfe zu leisten, fehlt ein wesentliches Moment aller ethischen Regulierung, nämlich die Selbstanwendung oder das Verbot der Selbstexemtion. Die Verantwor-

6 Dazu ausführlicher Niklas Luhmann, Ökologische Kommunikation: Kann die moderne Gesellschaft sich auf ökologische Gefährdungen einstellen?, Opladen 1986.

tungsethik ist nur für die anderen gedacht. Man kann sich ihr formal unterstellen, aber die Selbstanwendung kommt mangels durchgreifender Handlungskompetenz ohnehin nicht in Betracht.

Diese Überlegungen bleiben jedoch an der Oberfläche. Die folgenden Analysen versuchen, auf dem so abgesteckten Terrain weiter vorzudringen. Die Frage, was steckt dahinter? läßt sich präzisieren, wenn man fragt: wie wird Nichtwissen behandelt? Die Alarmierrhetorik auf der einen Seite und die Resistenz im Hinblick auf Notwendigkeiten gründen sich beide auf ein vermeintliches Wissen. Aber der forsche, oft verständnislose Stil der Kontroversen verrät, daß dies Wissen auf ungesicherten Annahmen beruht. Das kann man relativ leicht erkennen. Damit aber drängt sich die Hypothese auf, daß die ökologische Kommunikation ihre Intensität dem Nichtwissen verdankt. Daß man die Zukunft nicht kennen kann, kommt in der Gegenwart als Kommunikation zum Ausdruck. Die Gesellschaft zeigt sich irritiert. Ihr steht zum Reagieren auf Irritation aber nur ihre eigene Weise des Operierens zur Verfügung, eben Kommunikation.

II.

In einem ersten, weiterführenden Schritt wollen wir der Frage nachgehen, was impliziert und was überhaupt zu erwarten ist, wenn ökologische Themen in die Beschreibung der modernen Gesellschaft eindringen. Manche der Absonderlichkeiten, die in der gegenwärtigen Diskussion auffallen und die im vorstehenden Abschnitt schon angedeutet waren, werden besser verständlich, wenn man

sich zweierlei klarmacht: daß (1) jede Beschreibung der Gesellschaft in der Gesellschaft stattfinden muß, also der Beobachtung ausgesetzt ist und dies, heute zumindest, reflektiert; und daß (2) jede Beschreibung an die Grundstruktur der Operation Beobachtung gebunden ist und die damit gegebenen Beschränkungen nicht überschreiten kann. Das zusammengenommen macht schon verständlich, weshalb die Ökologie des Nichtwissens als Ökologie des (freilich kontroversen) Wissens angeboten wird.

Von Beobachtung und, wenn Texte angefertigt werden, von Beschreibung soll die Rede sein immer dann, wenn Unterscheidungen benutzt werden, um etwas (und nichts anderes) zu bezeichnen. Es soll nicht darauf ankommen, wie diese Operation Beobachtung realisiert wird – ob durch bewußte Disposition über Aufmerksamkeit etwa im Prozeß des Wahrnehmens oder Handelns, oder durch Kommunikation über bestimmte Themen, oder eventuell auch durch Operationen elektronischer Maschinen. Die Grundstruktur ist in all diesen Fällen dieselbe, und schon sie genügt uns, um unser Thema voranzubringen.

Jede Beobachtung bewirkt, daß die eine Seite einer Unterscheidung bezeichnet wird und die andere folglich unmarkiert bleibt.[7] Die Welt wird in einen markierten und einen unmarkierten Bereich eingeteilt. Wenn Zeit zur Verfügung steht, kann man diese Grenze (die Form

7 Diese Begrifflichkeit findet man bei George Spencer Brown, Laws of Form, Neudruck New York 1979, unter Bezeichnungen wie distinction, indication, mark, unmarked space. Man findet sie auch in Texten der linguistischen Semantik unter „markedness".

des „mark") kreuzen – aber nur, indem man nun auf der anderen Seite etwas markiert, also unterscheidet und bezeichnet und damit erneut einen „unmarked space" konstituiert. Außerdem bleibt die Operation des Unterscheidens selbst unmarkiert. Sie kann ja selbst nicht auf einer ihrer Seiten vorkommen. Sie gehört also in den unmarkierten Bereich, operiert sozusagen aus dem unmarkierten Bereich heraus, in dem der Beobachter selbst verbleibt.[8] Der Beobachter – das ist das Unbeobachtbare, weil er sich selbst nicht als Moment seiner eigenen Unterscheidung, als eine ihrer Seiten wiederfinden kann.

Wenn von Gesellschaftstheorien die Rede ist, bedienen wir uns normalerweise nicht einer so abstrakten Terminologie. Wir sprechen für die Zeit vor der französischen Revolution von historischer (zum Beispiel: alteuropäischer) Semantik, für das 19. Jahrhundert von Ideologien – wobei nach Koselleck die Ideologisierbarkeit der Ausdrücke selbst ein Wendepunkt in der historischen Semantik gewesen ist.[9] Gleichviel, Semantik und Ideologie sind Ausdrücke eines Beobachters zweiter Ordnung, der beschreibt, wie und was ein Beobachter

8 Vorsorglich sei hier aber notiert, daß es auch eine etwas rätselhafte Operation des re-entry (Spencer Brown) oder des self-indication (Varela) geben kann, die paradox zu sein scheint und jedenfalls nicht mit dem normalen mathematischen Kalkül und auch nicht mit einer nur zweiwertigen Logik behandelt werden kann. Sie hätte dann freilich das merkwürdige Resultat, daß der Beobachter selbst in der Form des Beobachteten erscheint: als mark. Wir kommen darauf in Abschnitt IX unter 8) zurück.

9 Siehe Reinhart Koselleck, Einleitung, Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, Bd. 1, Stuttgart 1972, S. XIII-XXVII (XVII f.).

erster Ordnung beobachtet. Der Beobachter erster Ordnung unterscheidet und bezeichnet direkt das, was er meint. Er sagt, was für ihn der Fall ist – und wenn er von den Ideologien anderer Beobachter spricht, dann eben, weil für ihn eine Tatsache ist, daß andere nach Maßgabe von Ideologien erleben und handeln. (Und das würde selbst dann noch gelten, wenn es zu einer Universalisierung des Ideologieverdachts kommt und zur – soll man sagen: Angelisierung der Beobachter zweiter Ordnung als freischwebende Intelligenz.)

Die Abstraktion, die wir mit Begriffen wie Beobachten und Beschreiben und folglich mit dem Begriff der Selbstbeschreibung des Gesellschaftssystems gewinnen, hat vor allem den Vorzug, uns von historischen Bedingtheiten und spezifischen sozialen Lagen (sozialen Klassen, sozialen Standorten, sozialen Interessen) unabhängig zu machen. Jeder Beobachter konstituiert dadurch, daß er unterscheiden muß, um bezeichnen zu können, eine für ihn unsichtbare Welt, einen unmarked space, aus dem heraus er operiert und dem er selber mit seiner Operation angehört. Das ist als solches kein historisch relatives Phänomen (sofern man nicht die Möglichkeit beobachtender Operationen als ein Produkt von Evolution beobachten will), sondern gleichsam das a priori aller Relativismen. Daß historische Semantiken und Ideologien so analysiert werden können, kann hier im einzelnen nicht belegt werden. Was uns interessiert, ist das Verhältnis von marked und unmarked bei einer ökologischen Beschreibung des Gesellschaftssystems.

Erstmals in der Geschichte der Gesellschaftstheorien wird mit der ökologischen Beschreibung der Gesellschaft eine deutliche Unterscheidung von System und Umwelt zugrundegelegt, und zwar gerade deshalb, weil es auf

kausale Interdependenzen ankommen soll, die man nicht darstellen könnte, wenn man nicht unterscheiden würde. Die Gesellschaft greift, so lautet die Erzählung, in ihre Umwelt ein in einer Weise, die zu schwerwiegenden Veränderungen der ökologischen Reproduktionsbedingungen führt, die ihrerseits auf die Gesellschaft zurückwirken. Dies ist die Unterscheidung, die die Placierung der Bezeichnung leitet. Aber wo ist ihr unmarked space?

Da es um eine Gesellschaftsbeschreibung geht, liegt der unmarked space in der Umwelt des Gesellschaftssystems. Zwar sammeln wir mehr und mehr ökologisches Wissen. Gerade das führt aber zum Nichtwissen über die Beziehungen zwischen der Gesellschaft und ihrer ökologischen Umwelt. Wir behelfen uns mit Szenarios und Simulationsmodellen, nur um schon bei unrealistisch geringer Komplexität auf Unprognostizierbarkeit zu stoßen. Wir kategorisieren Störungen als Irrtümer, so als ob wir das richtige Wissen oder seine Anwendung nur verfehlt hätten.[10] Wir beschränken uns auf Aussagen über Wahrscheinlichkeiten bzw. Unwahrscheinlichkeiten, deren Berechnungsgrundlagen strittig bleiben und von Moment zu Moment korrigiert werden müssen. Wir können ganz gut Destruktionen voraussagen und auch bewirken – etwa in der Form von Kriegen oder in der Form von technischen Katastrophen, die durch nachträglich erkennbaren Verkettungen von Umständen und Nachlässigkeiten entstanden sind.[11] Aber Destruktion

10 Eines von vielen Beispielen ist: Jens Rasmussen/Keith Duncan/Jacques Leplat (Hrsg.), New Technology and Human Error, Chichester 1987.

11 *Daß* es zu solchen Katastrophen mit einer gewissen Normalität kommen wird, gilt inzwischen als verfügbares Wis-

wollen wir ja gerade nicht, selbst wenn das Wissen dafür ausreicht.

Dies Nichtwissen ist nicht schon selbst der unmarked space. Es ist zunächst nur die andere Seite der Form des Wissens – eine andere Seite, die ein Kreuzen der Grenze nahelegt und damit Bemühungen anregt, in der einen oder anderen (bezeichnungsfähigen) Hinsicht mehr zu wissen. Das Wissen des Nichtwissens verdeckt seinerseits, wie die docta ignorantia des Cusaners, den Bereich jenseits aller Unterscheidungen. Der sich aller Beobachtung entziehende unmarked state bleibt unzugänglich durch die Zugänglichkeit im Modus Wissen/Nichtwissen der Bedingungen von Reproduktion bei ständig starkem Eingriff in evolutionsbewährte ökologische Gleichgewichte. Aber während einst in Beschreibungen des kósmos oder der Schöpfung der Natur ein unerklärbares Ordnungsmoment – eben daß es diese Ordnung gibt – mitgespielt und das Unbeobachtbare der Einheit aller Unterscheidungen (damals: Einteilungen) verdeckt hatte, ist heute das Nichtwissen gleichsam die andere Seite des Wissens. Und während man sich damals mit

Fortsetzung Fußnote 11

sen, wenn auch nicht gerade als beruhigendes Wissen. Siehe hierzu den unvermeidlichen Charles Perrow, Normale Katastrophen: Die unvermeidlichen Risiken der Großtechnik, dt. Übers. Frankfurt 1987, sowie ein Riesenschweif von Kommentierungen. Das Raffinement dieser Analyse besteht darin, zu zeigen, daß die Asymmetrie von *schwieriger Produktion* und *leichter Destruktion* mit der Struktur von Technik selbst zusammenhängt, nämlich mit dem Unterschied von *strikter Kopplung* und (für ökologische Stabilität unerläßlicher) *loser Kopplung*. Diese Unterscheidung bezeichnet (und verdeckt) aber zugleich die uns interessierende Unterscheidung von *Wissen* und *Nichtwissen*.

Annahmen über die Naturgleichheit von kosmischer Welt und Menschenwelt, mit Seinsanalogien usw. beruhigen konnte, beunruhigt man sich heute mit der Vergeblichkeit der Versuche, Klarheit über das Verhältnis von Gesellschaftssystem und Umwelt zu gewinnen. Denn heute hat man von der Voraussetzung auszugehen, daß die Gesellschaft auch und gerade dann, wenn sie ihre ökologischen Probleme erst nimmt, nicht in Wesensformen, Notwendigkeiten und Unmöglichkeiten, Arten und Gattungen festliegt, sondern *sich ändern wird, ja sich ändern muß, wenn es gut gehen soll.*

Die andere Situation erfordert einen anderen Beobachter. Das ändert nichts daran, daß auch dieser Beobachter sich in der Operation eines Beobachtens und Beschreibens nicht selbst beobachten kann. Die Frage ist also: *wie* er beobachtet, wenn er sein eigenes Beobachten den Unterscheidungen, die er verwendet, nicht einordnen kann, sondern so formulieren muß, als ob er von außen, aus dem unmarked space heraus beobachten könne.

Offenbar tendiert die ökologische Gesellschaftsbeschreibung, bisher zumindest, zu binären Zuspitzungen, die jeweils ihrerseits die Einheit ihrer Unterscheidung nicht nennen können. Das gilt einmal für die scharfe Alternative von Überleben oder Untergang. Erstmals in der Geschichte, hört man, kann die gesamte Weltbevölkerung, ja alles Leben auf dem Erdball, mit einem Schlage ausgelöscht werden; und daraus wird gefolgert, daß man dies verhindern müsse. Offensichtlich mit Recht! Der inhaltlichen Zuspitzung, die bei jedem Thema kleineren Formats wiederholt wird, folgt die moralische Zuspitzung. Sie sortiert die Guten, die gegen das ökologische Desaster sind, und die Bösen, die es, wenn nicht

wollen, so doch geschehen lassen. Die Aufgabe wird dann darin gesehen, vor den Konsequenzen eines unveränderten Weitermachens zu warnen, und wieder mit der binären Spitze, daß man auf die Warner hören müsse, oder die ökologische Katastrophe unvermeidlich heraufbeschwöre. Es gibt auch die Tendenz, darauf hinzuweisen, daß die Fakten seit langem bekannt seien, daß aber nichts (oder jedenfalls nichts Durchgreifendes) geschehe. Man kann ohne weiteres zugeben, daß die Warner Recht haben – und doch die Frage stellen, was sie nicht sehen, wenn sie die Gesellschaft in dieser Weise beschreiben.

Und das ist ebenso trivial wie richtig: Sie können die Einheit ihrer Unterscheidungen nicht sehen, also weder die Einheit von Destruktion und Überleben noch die Einheit von guten und bösen Beteiligten. Sie können auch nicht sehen, daß Warnen eine komplexe Aktivität ist, deren Darstellung und Kalkulation eine mehrwertige Logik erfordert (die es nicht oder allenfalls in der Form von „Wahrheitstafeln" gibt).[12] Die Einheit nicht sehen können heißt: die entsprechende Unterscheidung nicht ablehnen und durch andere ersetzen können. Die Beobachter können nicht, um es in der Sprache von Gotthard Günther zu formulieren, auf die Ebene „transjunktionaler" (im Unterschied zu konjunktionalen und disjunktionalen) Operationen übergehen.[13] Offenbar gibt es also einen direkten Zusammenhang zwischen Welt und Beobachtung und dem, was auf beiden Seiten im

12 Siehe dazu Clausen/Dombrowsky a.a.O. (1984).

13 Siehe dazu: Cybernetic Ontology and Transjunctional Operations, in: Gotthard Günther, Beiträge zur Grundlegung einer operationsfähigen Dialektik Bd. 1, Hamburg 1976, S. 249-328.

unmarked space verschwinden muß, um die Beobachtung zu ermöglichen.

Dies ist keine politische und keine moralische Kritik der entsprechenden Beschreibungen. Jede Kritik würde sich genau dasselbe Problem einhandeln, und in der Tat sind Reaktionen auf ökologiepolitische Vorstöße nicht anders zu beurteilen. Die daraus resultierende Gesellschaftsbeschreibung nimmt die Form einer Kontroverse an – also wiederum einer Unterscheidung, die ihre eigene Einheit nicht reflektieren kann. Manches spricht dafür, daß diese Kontroverse Aussichten hat, die Nachfolge der seit langem obsoleten Kontroverse von Kapitalismus/Sozialismus anzutreten. Das mag politisch zu begrüßen sein, obwohl kaum abzuschätzen ist, ob es dem System der politischen Parteien und der politischen Wahl gelingen wird, aus jenem neuen Gegensatz entscheidbare politische Themen abzuziehen.

Die Bewährungsprobe für das, was unsichtbar bleibt, liegt aber in dem, was dadurch sichtbar gemacht werden kann. Hat es sich, nach dem bisherigen Ertrag zu urteilen, gelohnt, sowohl das Nichtwissen als auch die radikale Zweiwertigkeit zu verdecken. Das Urteil muß eindeutig negativ ausfallen, und erst damit kommen wir zur Kritik.

Die ökologische Betroffenheit der Gesellschaft wird durch das Betroffensein der menschlichen Körper vermittelt; eventuell gesteigert durch Wahrnehmungen und Antezipationen, also durch psychische Mechanismen. Wenn man an Untergang denkt, hat es keinen Sinn, Menschen und Gesellschaft getrennt zu denken. Die Zerstörung von Kommunikationsmöglichkeiten mag zum Tode vieler führen. Man denke an den Zusammenbruch der Verkehrssysteme, der Geldwirtschaft oder auch der medizinischen Versorgung. Die Auslöschung des gesam-

ten menschlichen Lebens heißt auf jeden Fall: Funkstille, Ende aller Kommunikation, Ende der Gesellschaft. Unter solchen Perspektiven kann man organische, psychische und soziale Systeme nicht trennen. Mehr noch als jede humanistische Tradition faßt heute die ökologische Perspektive Gesellschaft und Menschen, wenn nicht zu einem Begriff, so doch zu einer Schicksalsgemeinschaft zusammen. Es kommt denen, die die Gesellschaft über Ökologie thematisieren, nicht in den Sinn, die Gesellschaft als ein System zu beschreiben, das es mit zwei ineinander verschachtelten Umwelten zu tun hat: mit bewußtseinsfähigen Menschen und mit sonstigen physikalisch-chemisch-organischen Bedingungen. Und dies, obwohl man durchaus erkennt, welche Rolle die Demographie für die Irreversibilität der Entwicklung zu einer technotrophen Gesellschaft spielt.

Die Konstellation der ökologischen Beschreibung beschneidet mithin Theoriemöglichkeiten. Das heißt auch, daß Theorieentwicklungen Gefahr laufen, in die Gabelungen der ökologischen Deskription zu geraten und nach dem Muster: wer nicht für uns ist, ist gegen uns, behandelt zu werden. Gerade das kann sich aber eine Gesellschaft, die sich in offensichtlichen Strukturkrisen befindet und strukturell wie semantisch kaum noch vom Hergebrachten leben kann, nicht leisten. Vielleicht ist es deshalb ratsam, auch ohne große Theorieentwürfe zunächst einmal von einer Ökologie des Nichtwissens auszugehen, also die Beschreibung genau auf die Form zu lenken, hinter der zur Zeit der unmarked space liegt.

III.

In ihrer allgemeinsten Form haben ökologische Probleme es mit dem Verhältnis von Raum und Zeit zu tun. Sie betreffen nur Systeme, die sich selbst Raumgrenzen setzen. Und sie betreffen diese Systeme nur in Dimensionen der Zeit, also irgendwann und nicht früher oder später. Aber wie werden Raum und Zeit verstanden, so daß ökologische Sachverhalte beobachtet und beschrieben werden können?

Geht man in unserer Geschichte nur etwa drei bis vier Jahrhunderte zurück, so findet man eine Raumwelt, die schon den ganzen Erdball umspannt, aber noch von anfaßbaren Dingen bevölkert ist. Es gibt schon Teleskope und Mikroskope, aber die dienen nur dem genaueren Hinsehen, dem besseren Kennen dessen, was in alter Weise nach dem Muster von Dingen vorgestellt wird. Nicht zuletzt deshalb kann man sich in einer Tradition, die von Bacon über Locke bis Vico reicht, das Erkennen wie ein Herstellen (nämlich: von Dingen) vorstellen. Die Grenzen des Könnens ergeben sich (nur) daraus, daß man hierbei die Naturgesetze beachten muß, um Irrtümer (wie Fehler) zu vermeiden.

Die Welt ist nur einige Jahrtausende alt, ebenso die (einige Gottestage später geschaffene) Gesellschaft. Sie mag je nach dem, was Gott damit vorhat, noch einige Jahrtausende dauern, vielleicht aber auch bald (so fürchtete man vor allem um 1600 angesichts evidenter Auflösungserscheinungen – „all coherence gone“[14]) zugrun-

14 So klagt John Donne (An Anatomy of the World, The Complete English Poems, Harmondsworth, Middlesex UK 1971, S. 270-283, 276) in viel zitierten Versen (213-214)

'Tis all in pieces, all coherence gone;
All just supply, and all relation:

degehen. Anfang und Ende liegen in Gottes Hand, und darin liegt auch die Sicherheit, daß es nicht schlecht gemeint sein kann. Erst um die Mitte des 18. Jahrhunderts erweitern sich die Zeithorizonte beträchtlich, und erst dann kann es zu der Vorstellung kommen, daß angesichts so komplexer Sachverhalte Gott selbst Zeit brauche und möglicherweise noch dabei sei, die Welt zu schaffen.[15] Das rechtfertigt die Erwartung eines Fortschritts, und im „Jahrhundert der Erziehung" rechnen Pädagogen diesen Prospekt in eigene Aufgaben um: von Generation zu Generation bessere Menschen, also bessere Erziehung, also bessere Menschen.

Aber auch diese Welt ist verschwunden. Eine neue Mathematik und eine neue Physik haben sie abgelöst. Raum- und Zeitverhältnisse werden jetzt als abhängig von der Variable gesehen, die ihren Zusammenhang konstituiert, nämlich von der Geschwindigkeit der Beobachter und von deren Beschleunigung bzw. Verlangsamung. In der Welt Einsteins waren noch Möglichkeiten mathematischer Umrechnung vorgesehen – neben physikalischen Letztgrenzen der Geschwindigkeit eine Art Haltepunkt für objektives Wissen. Aber die Physik hat inzwischen auch dies problematisiert durch sehr viel radikalere Fragen nach den Bedingungen der Möglichkeit einer Welt, die auf Selbstbeobachtung eingerichtet ist.

Beobachter, mit deren Hilfe die Welt sich selbst beobachten kann – das sind in diesem Falle Physiker, oder genauer: komplexe physikalische Apparate, die voraus-

15 Zu diesen Umstellungen, was Zeit betrifft, ausführlicher Niklas Luhmann, Temporalisierung von Komplexität: Zur Semantik neuzeitlicher Zeitbegriffe, in: ders., Gesellschaftsstruktur und Semantik Bd. 1, Frankfurt 1980, S. 235-300.

setzen, daß es (lebende) Physiker gibt, die ihre Konstruktion ausdenken und anleiten und ihre Ergebnisse interpretieren können. Aber wie erfährt die Welt, daß sie sich selber beobachtet – wenn nicht durch Kommunikation? Die Soziologie wird daher diese Theorie einer sich selbst beobachtenden Welt nochmals umrechnen und die Frage stellen, wie die Beobachtung der Welt in der Welt kommuniziert wird.

Man weiß, daß auch die Kommunikation an Volumen, Komplexität, Speicherfähigkeit und Tempo zugenommen hat. Man weiß, daß sie mehr Wissen erinnern und, wohl deshalb, Wissen auch schneller veralten lassen kann. Man weiß, daß Telekommunikation die Bedeutung des Raums gegen Null tendieren läßt (obwohl es auf der Erde nach wie vor gleichzeitig Tag und Nacht ist je nach dem, wo man sich befindet und man folglich bei unbedachtem Telephonieren Leute aus den Betten holt). Anthony Giddens[16] hat in dieser fast vollständigen Entkopplung von Raum und Zeit ein wichtiges, ja einzigartiges Merkmal der Moderne gesehen, und er ist einer der wenigen, die diesen Aspekt in seiner gesellschaftlichen Tragweite so stark betonen.[17] Was noch stärker irritieren muß, ist jedoch, daß diese räumlich-zeitlichen Veränderungen in der gesellschaftlichen Kommunikation

16 Siehe: The Consequences of Modernity, Stanford Cal. 1990, insb. S. 17 ff.

17 ohne freilich die Konsequenz zu ziehen, daß es deshalb nur noch ein einziges System der Weltgesellschaft gibt, in der man die Nachrichten über die Nachtereignisse des Moskauer Putsches (ich meine den vom August, nicht den vom Dezember 1991) über die Breakfast News des BBC in Australien am Abend empfangen und trotzdem in Moskau den Eindruck erzeugen kann, die Welt schaue gleichzeitig zu.

nicht, oder jedenfalls nicht direkt, zusammenhängen mit der immensen Ausdehnung der heute vorstellbaren Welt. In Zeit und Raum werden minimalste (jedenfalls unsichtbare) Differenzen erfaßbar zugleich mit riesigen Distanzen und Langzeitbewegungen, die ebenfalls nur indirekt erschließbar sind. Nicht zuletzt haben die technisch ausgelösten ökologischen Probleme und die Meßbarkeit ihrer Variation zu einer immensen Ausdehnung der Raum/Zeit-Horizonte ins Große und ins Kleine geführt. Katastrophen sind nicht mehr zeitlich und räumlich begrenzbar wie der Zusammensturz eines Bauwerks, die Explosion eines Dampfkessels, der Absturz eines Flugzeugs oder der Bruch eines Staudamms. Solche Schadensfälle werden durch das loose coupling der Natur in Schranken gehalten. Was heute Sorge bereitet und was erst eigentlich Katastrophe in einem ökologischen Sinne ist, sind Veränderungen schneller oder langsamer Art, die in winzigen oder riesigen räumlichen und zeitlichen Ausmaßen stattfinden, und sehr typisch in winzigen und in riesigen zugleich. Sie sprengen die an Dingen und an Kausalitäten orientierten Realitätsvorstellungen des Einzelmenschen und der kommunikativen (sprachlichen) Praxis der Gesellschaft. Sie können nicht mehr in handhabbares, nicht mehr in anschlußfähiges Wissen überführt werden, auch wenn es Berechnungen, Halbwertzeiten etc. gibt.

Offenbar dienen die Veränderungen in den Kommunikationstechnologien nicht dazu, die räumlich-zeitlich unheimlich gewordene Welt besser zu repräsentieren. Die Operation Kommunikation, die die Gesellschaft reproduziert, folgt einer eigenen Evolution, die nicht auf die Veränderungen der Extension der Raum/Zeit-Di-

mensionen des Weltwissens zurückzuführen ist, die diese Gesellschaft gleichzeitig produziert.

Die Beschreibung von Raum und Zeit kann diesen Veränderungen folgen, wenn sie ihr Instrumentarium prinzipiell von *Einteilungen* (des Seins, der Welt) auf *Unterscheidungen* (eines Beobachters) umstellt. Die Tradition hatte von Aristoteles bis Hegel die Zeit mit Hilfe der Unterscheidung von Sein und Nichtsein zu präsentieren versucht, war damit aber genau auf die Einheit dieser Unterscheidung, auf ihre Paradoxie gestoßen.[18] Auch die Einteilung des Ganzen in Teile scheiterte an Eigentümlichkeiten der Zeit. Man mußte aber immer schon wissen, was Zeit sei, um die Unterscheidung von Sein und Nichtsein als Paradoxie formulieren und die Einteilungen der Zeit am Nichtseins des „Jetzt" scheitern zu lassen. Die Auswege liefen, wie bekannt, über Begriffe wie Bewegung, Prozeß, Dialektik, und dies im Bewußtsein, daß auch diese Bezeichnungen nicht taugen, um die Zeit selbst zu erfassen. Zeit konnte so nur als etwas bezeichnet werden, das an zeitaffinen Phänomenen, um es mit Derrida zu formulieren: abwesend blieb.[19] Die Frage blieb ungefragt, warum ein Beobachter überhaupt mit der Unterscheidung von Sein und Nichtsein anfängt, warum er die Besonderheiten des Phänomens Zeit benutzt, um diese Unterscheidung zu sabotieren, sie in die Form einer Paradoxie zu bringen und warum er dann

18 Vgl. die Physikvorlesung IV, 10 und die Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften § 258.

19 Vgl. besonders den Beitrag: ousia et grammè: note sur une note de Sein und Zeit, in: Jacques Derrida, Marges de la philosophie, Paris 1972, S. 31-78.

nach Rettungsbegriffen wie Bewegung greift, von denen er weiß, daß sie zur Beschreibung von Zeit nicht taugen.

Wenn wir angesichts dieser sichtbaren Folgen einer obstinat auf Ontologie setzenden Sichtweise die „metà tà phýsika" im Beobachten vermuten, zwingt uns das, die Beobachtungsweise von Einteilen auf Unterscheiden umzustellen. Denn nur so kann das Beobachten sich als Operation selbst reflektieren. Das heißt unter anderem: daß auf eine kategoriale Dekomposition der Welt in durch sie vorgegebene Dimensionen verzichtet werden muß; denn Kategorien sind, wenn man beim Sprachgebrauch des Aristoteles bleibt, Einteilungen des Seins. Damit wird auch der Begriff der Anschauung fragwürdig, der suggeriert, daß man diese Dimensionen wie mit einem Blick (wenn auch immer nur ausschnitthaft und nicht in ihrer Unendlichkeit) erfassen kann. Die Unterscheidung endlich/unendlich wird man folglich beiseitelassen können. Statt dessen hängt beim Unterscheiden alles davon ab, wie eine Zäsur gesetzt wird, die zwei Seiten (eben: die Unterscheidung) trennt. Als Gegenwart fungiert dann derjenige Einschnitt, der es ermöglicht, Vergangenheit und Zukunft zu unterscheiden. Als Raumstelle fungiert der Einschnitt, der es ermöglicht, Richtungen und Entfernungen zu unterscheiden. Die Wahl des die Unterscheidung gebenden Schnitts ist Sache eines Beobachters. Wenn man wissen will, wie sie vorgenommen wird, muß man den Beobachter beobachten. An die Stelle dessen, was als Anschauung behauptet war, tritt die Möglichkeit, etwas (im Unterschied zu anderem) zu bezeichnen, also einen Ort in Entfernung von....., einen Weg in Richtung auf....., ein Ereignis als von heute aus gesehen (aber auch von einem heute vergangenen oder zukünftigen Zeitpunkt aus gesehen) vergangen bzw.

in der Zukunft liegend. Die Welt privilegiert keine dieser Zäsuren. Für einen Beobachter mögen sie in unterschiedlicher Weise zweckmäßig sein. Aber man kann nicht mehr wissen, daß und wie die Welt sich über Raum und Zeit expliziert. Man kann nur beobachten, daß die Wahl von Unterscheidungen und Bezeichnungen, Gegenwarten und Raumstellen Konsequenzen hat für das, was von da aus beobachtet bzw. nichtbeobachtet werden kann. In jedem Falle sind Raum und Zeit selbst nur Medien für mögliche Unterscheidungen, Medien für mögliche Beobachtungen, sind aber ihrerseits ebenso unbeobachtbar wie die Welt als Welt.[20]

In traditioneller Blickrichtung mag man eine solche Auffassung als kompletten Relativismus bezeichnen. Aber dann handelt es sich um einen weder objektiven noch subjektiven Relativismus, und auf alle Fälle um einen Relativismus, dem sein Gegenbegriff abhandengekommen ist. Dann besagt aber auch diese Bezeichnung nichts mehr, weil sie nicht angeben kann, was sie ausschließt (es sei denn, rein historisch, die ontologische Metaphysik). Man mag sich an solchen Querelen beteiligen oder auch nicht. Soziologisch wichtiger wäre die Frage, ob daraufhin nicht das Verhältnis von Wissen und Nichtwissen neu bestimmt werden müßte.

20 Wir geben hier natürlich auch die Vorstellung eines transzendentalen (Welt-)Subjekts auf, dem immerhin noch die Möglichkeit geblieben war, in den Tatsachen seines eigenen Bewußtseins sich selbst zu beobachten.

IV.

Von welcher Gegenwart aus soll bestimmt werden, was wann nicht mehr zu ändern ist und was noch weit in der Zukunft liegt? Welche Raumstelle bestimmt Betroffensein? Was ist weit und was ist nah in Raum und Zeit? Wie weit müssen wir jetzt schon beachten, daß das, was wir jetzt tun, künftig Vergangenheit und dann nicht mehr zu ändern sein wird – wenn wir doch gegenwärtig noch nicht wissen und nicht wissen können, welche Änderungspotentiale eine heute noch verborgene Zukunft bereithalten wird? Und wie können wir Vorsorge dafür treffen, daß wir jetzt nicht verhindern, daß die entsprechenden Vorarbeiten für das eventuell Mögliche unternommen werden? Wer soll hier entscheiden? Die Natur ist verstummt. Die Beobachter streiten sich.

Der Rückzug des Wissens aus Raum und Zeit – Giddens hat von „disembedding" gesprochen, um die sozialen Konsequenzen des Leerwerdens von Raum und Zeit zu bezeichnen[21] – läßt sich wohl kaum auf die elektronischen Kommunikationstechnologien zurückführen. Eher wird man sich fragen müssen, ob es überhaupt noch gesellschaftliche Positionen gibt, von denen aus Wissen repräsentativ vertreten und mit entsprechender Autorität kommuniziert werden kann. Man wird an die moderne Wissenschaft denken. Und sie ist in der Tat die erste Adresse. Gegen sie kann sich vermeintliches Wissen nicht halten, so sehr gelegentlich „parawissenschaftliche" Wissensquellen auch Forschern zu denken geben.[22] Diese Relevanz wissenschaftlicher Verdikte be-

21 A.a.O. (1990), S. 20 ff.

22 Auf Grenzziehung wird, auch wenn man diese Möglichkeit

zieht sich jedoch nur auf nachgewiesene Unwahrheiten. Das wissenschaftliche Wissen selbst wird als nur hypothetisch geltend vertreten. Das gibt nicht nur dem Verstand, wie Kant meinte[23], sondern auch der Kommunikation die Freiheit, Alternativerklärungen auszuprobieren. Die Wissenschaft hat zudem andere Funktionssysteme nie wirklich erobern können, ja zeitweise sogar abgestoßen und zu Prozessen der Selbstfindung veranlaßt.[24] Frühsozialisten hatten zwar vorgeschlagen, Wissen als Produktionsfaktor in Rechnung zu stellen, aber das hat sich in der Wirtschaftstheorie nie wirklich durchgesetzt, weil Wissen nicht eigentumsfähig ist und deshalb an der Mehrwertverteilung nicht teilnehmen kann. Po-

Fortsetzung Fußnote 22

nicht prinzipiell leugnen kann (und wie sollte man das bei der Zukunftsoffenheit der Wissenschaft selbst), gleichwohl Wert gelegt. Siehe hierzu etwa Michael D. Gordon, How Socially Distinctive is Cognitive Deviance in an Emergent Science: The Case of Parapsychology, Social Studies of Science 12 (1982), S. 151-165; Harry M. Collins/Trevor J. Pinch, Frames of Meaning: The Social Construction of Extraordinary Science, London 1982; Ralf Twenhöfel, Thesigraphie: Ein Fall nicht anerkannten Wissens – Zur Wissenschaftssoziologie des Scheiterns, Zeitschrift für Soziologie 19 (1990), S. 166-178.

23 Kritik der reinen Vernunft B 215-216 (betrifft hier, eher beiläufig, Raum als Medium für den Ansatz verschiedenartiger Hypothesen zur Erklärung unterschiedlicher Verdichtungen).

24 So z.B. die im 16./17. Jahrhundert anlaufenden Bemühungen um ein Eigenrecht der künstlerischen Darstellung gegenüber dem scharfen „galileischen" Rationalismus der neuen mathematisch-empirischen Wissenschaftsbewegung. Siehe dazu Gerhart Schröder, Logos und List: Zur Entwicklung der Ästhetik in der frühen Neuzeit, Königstein/Ts. 1985.

litik- und Rechtsprechung suchen bei der Wissenschaft Rat, aber von Entscheidungsdetermination durch die Wissenschaft kann keine Rede sein.[25] Dabei geht es nicht nur um Ablehnung von „unbrauchbarem" Wissen von seiten anderer Funktionssysteme, sondern auch um eine eigentümliche Steigerung von Anspruch und Zurückhaltung auf Seiten der Wissenschaft selbst. Nur unter Druck geht der Wissenschaftler vor Gericht oder in ökologischen Fragen oder bei der Entwicklung neuartiger Technologien oder neuartiger Lebewesen über das hinaus, was er streng wissenschaftlich verantworten kann. Es gibt talk shows – nicht nur am Fernsehen; aber das handelt sich dann, mehr oder weniger erkennbar, um einen Discount-Verkauf von Wissen.

Mit nur wenig zusätzlicher Abstraktion sieht man, daß dieselben Phänomene auch in anderen Funktionssystemen auftreten. Sobald es zur Ausdifferenzierung von Funktionssystemen kommt, gehen in jedem dieser Systeme Universalität und Spezifikation Hand in Hand – Universalität der Zuständigkeit für die jeweils eigene Funktion und Spezifikation der Systemreferenz und der Bedingungen, die im eigenen System für akzeptable Kommunikation gelten. Wenn dies aber in allen (oder auch nur: in den wichtigsten) Funktionssystemen so ist,

25 Und wenn, dann im Kontext rechtseigener Konditionalprogramme, die dem Rechtssystem vorschreiben, daß aus Tatsachen, die gegebenenfalls unter Anwendung wissenschaftlicher Erkenntnisse festzustellen seien, entsprechende Schlüsse zu ziehen seien. Aber aus Tatsachen! Nicht aus Wahrheiten! Denn das würde sich mit dem rechtlichen Verbot der Justizverweigerung nicht kombinieren lassen. Hierzu im einzelnen Roger Smith/Brian Wynne (Hrsg.), Expert Evidence: Interpreting Science in the Law, London 1989.

kann man davon ausgehen, daß diese Ausprägung von Kommunikationsstrukturen (in der Theorie von Parsons heißt es entsprechend: von „pattern variables") direkt mit funktionaler Differenzierung, also mit der Struktur der modernen Gesellschaft zusammenhängt.

Umgesetzt auf Formen der Kommunikation bedeutet dies, daß es keine Repräsentation der Ordnung mehr gibt – der Ordnung der Wesensformen der Welt und, entsprechend, der Ordnung des menschlichen Verhaltens als so richtig und anders falsch. „Repräsentation" hat ja den Doppelsinn von: Vertretenkönnen und Gegenwärtigmachen. Dem Begriff werden aber beide Sinngebungen entzogen, wenn es (1) keine Statuspositionen mehr gibt, die konkurrenzlos legitimiert sind, für das Sein zu sprechen, res in verba umzusetzen; und wenn (2) die Temporalstrukturen der gesellschaftlichen Kommunikation sich so verändern, daß die Gegenwart ohnehin keine Gelegenheit zum Anwesendsein mehr bietet, sondern sie nur noch als Differenz von Vergangenheit und Zukunft zählt.

Mit den Möglichkeiten der Repräsentation schwindet die Möglichkeit, Autorität in Anspruch zu nehmen. Autorität ist die Fähigkeit zur Vermehrung, zum Wachsenlassen (augere) der Überzeugungsgrundlagen in der Kommunikation. James March und Herbert Simon haben von „uncertainty absorption" gesprochen.[26] Gemeint ist ein mit Spezialisierung eng verknüpftes Phänomen: daß man die Kommunikation eines Spezialisten oder eines zuständigen Stelleninhabers als sorgfältig geprüft unterstellt, weil man anderenfalls die Prüfung selbst

26 So James G. March/Herbert A. Simon, Organizations, New York 1958, S. 164 ff.

durchführen müßte. Man greift nicht auf dessen Informationsquellen oder seine Schlußfolgerungen zurück, sondern geht von seiner Kommunikation als Tatsache, als gegebener Informationsverdichtung aus. Entsprechend kommt es zur Kopplung von Verantwortung (= Unsicherheitsabsorption) und Autorität, Autorität begriffen als „capacity for reasoned elaboration".[27] Man unterstellt in der weiteren Kommunikation, daß eine mit Autorität versehene Kommunikation erläutert und begründet werden könnte; aber man unterläßt die Rückfrage, weil dafür die Zeit fehlt, oder die Kompetenz zur Formulierung der Frage, oder auch die courage.

Für ein ständiges Sabotieren der Unsicherheitsabsorption fehlen mithin die Motive. Außerdem hing aber jene Einheit von Autorität und Verantwortung davon ab, daß der, der Verantwortung hatte, nicht auch für jeden Fehler, geschweige denn für Folgen verantwortlich gemacht werden konnte. Er war, von Krisenfällen abgesehen, durch seinen Status geschützt. Man konnte nicht gegen ihn kommunizieren, jedenfalls nicht in der Interaktion unter Anwesenden.

Unter den angegebenen gesellschaftsstrukturellen Bedingungen zerbricht diese kommunikative Einheit von Autorität und Verantwortung. Sie zerbricht an der Auflösung der (fraglos vorausgesetzten) Statusordnung und vor allem an der Spannung von Universalismus und Spezifikation. In den formalen Organisationen wird das mühsam und zerbrechlich rekonstruiert. Soweit gesellschaftliche Autoritätsquellen in Anspruch genommen werden müssen, gelingt das nicht mehr. Weder Alter noch Ge-

27 So Carl J. Friedrich, Authority, Reason, and Discretion, in: ders. (Hrsg.), Authority (Nomos I), New York 1958.

burtsrang stehen zur Verfügung. Statt dessen wird – so die für unser Thema relevante These – *die Kommunikation von Nichtwissen (in Organisationen: die Kommunikation von Unzuständigkeit) legitimiert.*

Es genügt nicht, so können wir zusammenfassen, daß die Gesellschaft Repräsentation und folglich Autorität delegitimiert. Es genügt, anders gesagt, nicht, der Kritik und dem Protest freien Lauf zu lassen. Die Gesellschaft muß außerdem in der Lage sein, die Kommunikation von Nichtwissen aushalten zu können. Wenn aber Unsicherheitsabsorption eine Funktion hat: wie kann diese Funktion auf andere Weise erfüllt werden? Durch Unsicherheitstoleranz? Und welche Sozialformen hätte man sich vorzustellen, wenn Kommunikation mehr und mehr darauf abzielt, die Unsicherheit der Empfänger zu steigern?

Die Fragestellung gewinnt an Brisanz, wenn man davon ausgeht, daß es sich – im Falle des Gesellschaftssystems ebenso wie im Falle der Organisationssysteme, die die Gesellschaft sich ermöglicht – um operativ geschlossene Systeme handelt. Alle Probleme, die in der Kommunikation auftauchen, können nur durch Kommunikation weiterbehandelt und in weitere Probleme transformiert werden, für die dasselbe gilt. Trotz Gödel: es gibt keine externen Ressourcen. Es gibt nur die Möglichkeit, interne Probleme (etwa solche der Logik) intern durch Externalisierung zu „lösen", was aber die Folge haben kann, daß die Externalisierung selbst zum Problem wird.[28] Autorität ist mithin immer ein systeminternes

28 Dies hat, in der oben unter II. eingeführten Terminologie ausgedrückt, damit zu tun, daß Fremdreferenz nicht einfach den „unmarked space" der Außenwelt aktualisieren kann,

Zusatzprodukt zur ohnehin laufenden Kommunikation. Sie „rekrutiert" gewissermaßen externe Quellen, wenn eine solche Bezugnahme (zum Beispiel auf Adel oder auf Alter) intern transportiert werden kann. Sie vermag „Weisheit" zu etablieren, wenn zum Beispiel die Lebensführung des Weisen oder auffällige Kommunikationsweisen ihn als solchen ausweisen.[29] Aber mindestens seit dem 17. Jahrhundert geraten solche Fremdreferenzen der Kommunikation, die akzeptanzwirksam gewesen waren, in Schwierigkeiten. Der Weise muß sich hüten, lächerlich zu wirken, muß also Kommunikation reflektieren. Der Adelige kann, eine Weile noch, adelig sein, aber das nicht mehr kommunikativ ausspielen.[30] Alte gibt es schließlich so viele, daß ihre Versorgung mit Renten Sorgen bereitet, aber Rentner haben keine Autorität.

Zur Erklärung solcher Veränderungen kann man nur auf gesellschaftsstrukturelle Veränderungen zurückgreifen. Die Phänomene ebenso wie die Theorien, die zu

Fortsetzung Fußnote 28

sondern etwas als etwas bezeichnen muß und darin dann im System beobachtet und kritisiert werden kann.

29 Siehe hierzu Alois Hahn, Zur Soziologie der Weisheit, in: Aleida Assmann (Hrsg.), Weisheit: Archäologie der literarischen Kommunikation III, München 1991, S. 47-57.

30 Das zielt auf die Welt der Salons und der Akademien des späten 17. und 18. Jahrhunderts, während Pascal noch, vom Bewußtsein ausgehend, gemeint hatte, daß der Hochadel seine Position in der Kommunikation behaupten müsse, aber selbst nicht dran glauben dürfe. Siehe vor allem die Trois Discours sur la Condition des Grands, zit. nach L'Œuvre de Pascal, éd. de la Pléiade, Paris 1950, S. 386-392. Aber schon das zeigt: wie wenig gesellschaftsstrukturelle Veränderung erforderlich war, um diese Version zu kippen.

ihrer Erklärung angeboten werden, sind und bleiben gesellschaftsinterne Produkte, deren Bedeutung ausschließlich darin liegt, welche Kommunikationsmöglichkeiten sie eröffnen bzw. verschließen. Und unser Problem ist damit, um es zu wiederholen, wie die Gesellschaft sich mit einem selbstausgelösten Autoritätsentzug und mit der breitenwirksamen Kommunikation von Nichtwissen arrangiert.

V.

Die Kommunikation von Nichtwissen stellt von Verantwortung frei.[31] Wer Wissen kommuniziert, absorbiert Unsicherheit und muß folglich die Verantwortung dafür übernehmen, daß sein Wissen wahr und nicht unwahr ist. Wer Nichtwissen kommuniziert, ist schon dadurch entschuldigt. Vielleicht kann man ihn zu den Wissensquellen zurückschicken und ihm aufgeben, sich sorgfältiger zu informieren oder zu forschen. Aber das hat nur Sinn, wenn der, der diesen Zug zieht, schon weiß, was

31 Dasselbe gilt, mutatis mutandis, für *Kommunikation von Unzuständigkeit.* In Organisationen müßte es allerdings eine Stelle geben, die über Kompetenzkompetenz (Odo Marquard würde sagen: Inkompetenzkompensationskompetenz) verfügt. Aber diese Stelle ist, wie Erfahrung zeigt, nicht leicht zu finden, nicht leicht anzusprechen, nicht leicht zu aktivieren. Insofern kann man von einer Parallele zwischen gesellschaftlicher Legitimation der Kommunikation von Nichtwissen und organisatorischer Legitimation der Kommunikation von Unzuständigkeit ausgehen. Wir werden diese Parallellinie jedoch nicht weiter verfolgen – so interessant es wäre, über eine Organisationsethik der Inanspruchnahme von Unzuständigkeit nachzudenken.

zu wissen ist. Forschungs- oder Informierungsaufträge müssen deshalb, wenn sie nicht als überflüssig erscheinen wollen, so formuliert werden, als ob sie ins Blaue hinein gegeben werden und nur den Wissensnotstand, nur den Bedarf für Unsicherheitsabsorption zum Ausdruck bringen. Auch sie fallen mithin unter die allgemeine Rubrik der Kommunikation von Nichtwissen.

Sieht man sich um, um herauszubekommen, wie die Gesellschaft heute mit einem solchen rekursiven Netzwerk der Kommunikation von Nichtwissen zurechtkommt, so fällt auf, daß das Problem als ein ethisches Problem formuliert wird. Es wird damit aus einem kognitiven Kontext in einen normativen Kontext verschoben. Wenn jeder eigene Unkenntnis mitteilen und zugleich die prätendierte Kenntnis anderer entlarven kann, so daß Unkenntnis als Summe der Kommunikation übrig bleibt, wird das nicht hingenommen, sondern *statt dessen* die Übernahme der *Verantwortung für Folgen* angemahnt. Aus größerer Distanz gesehen ist das ein recht merkwürdiges semantisches Manöver: aus der Not wird zwar keine Tugend, aber ein Appell an die Tugend anderer gemacht. Das Schicksal – das sind die anderen.

Auch hier ist, für das Gewinnen von Distanz, ein historischer Vergleich hilfreich. Mit der alteuropäischen Ethik hat dies offenbar nichts mehr zu tun, so gern man heute wieder von ethisch-politischer Zivilgesellschaft träumt. Diese Tradition hat im 17., spätestens im 18. Jahrhundert ihr Ende gefunden.[32] Zur gleichen Zeit endet die kommunikative Rivalität von Philosophie und

32 Hierzu ausführlicher Niklas Luhmann, Ethik als Reflexionstheorie der Moral, in: ders., Gesellschaftsstruktur und Semantik Bd. 3, Frankfurt 1989, S. 358-447.

Rhetorik (oder auch: Geschichtsschreibung und Poesie), die *beiden* Rivalen das wahr/unwahr-Schema oktroyiert hatte und deshalb die Kommunikationsprobleme benutzen mußte, um zu rechtfertigen, weshalb Rhetorik und Poesie mit verschleierten bzw. durchschauten Täuschungen arbeiten mußten.[33] Während es damals um Amplifikation ging, hatten wir oben dafür den Begriff der Unsicherheitsabsorption eingesetzt. Die Welt dieser Kommunikationsprämissen hat sich jedoch *in jeder Hinsicht* überlebt. *Nichts* davon ist heute *unmittelbar* relevant, und jeder Reaktualisierungsversuch steht daher unter dem Verdacht kompensatorischer Funktionen.

In der Ethik kommt dieser Wandel darin zum Ausdruck, daß sie in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts den gesellschaftlichen Veränderungen angepaßt wurde. Aus einer Verhaltenslehre wurde eine Theorie der Begründung moralischer Urteile. Der Bezug auf gute Manieren und damit der noch im 17. Jahrhundert wichtige Bezug auf den schönen Schein des Verhaltens gingen verloren und so auch der Bezug auf soziale Stratifikation. Ethik und Ästhetik trennten sich voneinander, und beide Disziplinen trennten sich von den „Prudentien" des klassischen Professionswissens der Theologie, der Jurisprudenz, der politischen Rhetorik oder des Handels. Der

33 Als Kronzeuge für das Dramatischwerden dieser Differenz und für ihr bevorstehendes Ende mag uns Baltasar Gracián gelten – auch und gerade in seiner europaweiten Rezeption. Bei ihm findet man das gesamte wahr/unwahr Problem schon in eine für ihre Zeit einmalige Theorie rationalen Handelns übersetzt, die Kommunikationsprobleme reflektiert, dabei den alten Kontext sowohl der Ethik als auch der Rhetorik sprengt und gerade dadurch die Zeitgenossen fasziniert hat.

durch funktionale Differenzierung bedingte Autonomieanspruch der Funktionssysteme wirkte sich aus. Diese Veränderungen müssen soziologisch als irreversibel eingeschätzt werden, und dies auch dann, wenn funktionale Differenzierung nicht hält, was man sich von ihr versprochen hatte, und von Fortschritt erst recht keine Rede mehr ist. Gerade wenn „Richtungsverlust" in jedem Sinne zu registrieren ist[34] und, wie wir meinen, mit der Kommunikabilität von Nichtwissen korreliert, kann man nicht mehr auf eine Gedankenwelt zurückgreifen, die in ein festes kosmisches Gerüst von Notwendigkeiten und Unmöglichkeiten eingehängt gewesen war.

Aus demselben Grund bleibt eine Ethik der Begründung moralischer Urteile ihren eigenen Problemen ausgeliefert, und vor allem: dem Problem der Begründung der Gründe. Hierfür wird heute das (durch und durch „bürgerliche") Stichwort der „Prozeduralisierung" ausgegeben. Das läuft auf ein Beobachten zweiter Ordnung hinaus. Wenn man schon nicht mehr weiß, *was* gute Gründe sind, will man wenigstens noch sagen können, *wie man prüfen kann,* ob gute Gründe gute Gründe sind, nämlich in der (darauf spezialisierten) Kommunikation selbst.

Damit steht ein speziell dafür präparierter Typ von Kommunikation als Medium bereit, in das sich Formen einzeichnen könnten, die die Möglichkeiten des Mediums für eine gewisse Zeit binden. Die Bezugspunkte werden seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts „Werte" genannt. Entsprechend wird eine materiale Wertethik proklamiert. Fachphilosophisch überzeugt das schon lan-

34 Siehe nur Zygmunt Bauman, A Sociological Theory of Postmodernity, Thesis Eleven 29 (1991), S. 33-46.

ge nicht mehr, aber in der gesellschaftlichen Kommunikation herrscht die Wertorientierung ungebrochen, weil sie offenbar ihrerseits besondere kommunikative Vorteile bietet, nämlich eine eigentümliche Verbindung von Festlegung auf Werte und Nichtfestlegung für den Fall, der allein interessiert: daß Werte in Konflikt geraten. Vor allem aber dient ein (semantisch keineswegs selbstverständliches) *normatives* Verständnis von Werten (= Präferenzen) dazu, einer Ethik die Erlaubnis zu geben, moralische Forderungen an das Verhalten *anderer* zu formulieren, *die auch und gerade angesichts ständiger Enttäuschung aufrechterhalten werden können.*

Offenbar kommt eine solche Ethisierung von Werten einem starken Bedürfnis nach Orientierung entgegen. Dabei spielen in den letzten Jahrzehnten Technikfolgen und ökologische Probleme die Hauptrolle. Man kommt nicht ohne die Ursachen aus, die diese Probleme auslösen, und alle Variation, die man vorschlagen kann, macht einen zu kleinformatigen Eindruck. Man kann aber auch die Folgen nicht akzeptieren. Und wenn noch hinzukommt, daß das Wissen sich, wenn es darauf ankommt, ins Nichtwissen zurückzieht (so wie der Bürokrat in die Unzuständigkeit), liegt die Verlegenheit auf der Hand.

Mit großem publizistischen Erfolg hat deshalb Hans Jonas aus der Not einen Appell an die Tugend machen können.[35] Die Botschaft lautet: man solle für die Folgen, die man technisch oder wie immer auslöst, die Verantwortung übernehmen. Dagegen ist zunächst nichts zu sagen. Doch wenn derjenige, der Folgen auslöst (derje-

35 Siehe Hans Jonas, Das Prinzip Verantwortung: Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation, Frankfurt 1979.

nige also, der zu handeln wagt), nicht weiß und nicht wissen kann, welche Folgen er auslöst, *und wenn ihm erlaubt ist, dies zu sagen,* liegt das Dilemma auf der Hand: entweder Nichthandeln (aber wer übernimmt dann die Verantwortung für die Folgen des Unterlassens?) oder ins Ungewisse hinein. Wir finden uns in der Welt des zu akzeptierenden Risikobewußtseins, und dafür hat die Ethik, bisher jedenfalls, keine Kriterien andienen können.[36] Nicholas Rescher meint zwar: „Morally speaking, an agent is only entitled to 'run a calculated risk' *on his own account* but not for others".[37] Aber das copiert nur die altliberale Theorie, die Eigennutz freigegeben hatte unter der Voraussetzung, daß dies niemandem (der nicht zugestimmt hat) schade. Der Anwendungsbereich solcher Maximen tendiert, das weiß man heute, gegen Null. Und das zeigt einmal mehr, daß die Ethik hier ein ethisch unerlaubtes doping praktiziert.

Immer noch wird, von großen weltpolitischen Gesten[38] bis zu den minutiösen Analysen der Probleme

36 Vgl. Niklas Luhmann, Soziologie des Risikos, Berlin 1991, insb. S. 168 ff. Es gibt allerdings formale Kriterien wie etwa dies: daß nicht alles erlaubt ist, was man tun kann. Aber solche Auskünfte leiden an der Schwäche aller Begründungsethiken: daß daraus keine Handlungsanweisungen abzuleiten sind. Man hört nur, daß dies der Situation überlassen bleiben müsse. Aber das kann man auch ganz ohne Ethik wissen, ohne zu wissen, wie die Entscheidung dann ausfällt oder wer sich in der Situation durchsetzen kann (oder: darf).

37 So in Nicholas Rescher, Risk: A Philosophical Introduction to the Theory of Risk Evaluation and Management, Washington 1983, S. 161 (Hervorhebung im Original).

38 etwa im Stile von Alain Touraine, Le retour de l'acteur, Paris 1984. Siehe auch, moderater, Paisley Livingston, Le

des rational choice, auf zweckorientiertes Handeln gesetzt. Handeln wird eingesetzt, um Zustände zu erreichen, die anderenfalls nicht eintreten würden. Daß dies geschieht, daß es massenhaft geschieht und daß es erfolgreich geschieht, ist gar nicht zu bestreiten. Selbstverständlich kann es nicht darum gehen, der Gesellschaft das Handeln auszureden, selbst wenn die Folgen, aufs Ganze gesehen, zu Besorgnissen Anlaß geben. Man kann aber gleichwohl fragen, wie Handlung kommuniziert wird und wie eine Handlungssemantik überzeugen kann, wenn gleichzeitig die Kommunikabilität des Nichtwissens zunimmt.

Die Handlungstheorie wehrt sich, indem sie den Zweck/Mittel/Kosten-Komplex des Handelns von den nichtvorhergesehenen Folgen unterscheidet. Die Unterscheidung ist alt.[39] Sie ist für die Soziologie vor allem durch Merton entdeckt und aufgefrischt worden.[40] In der Unterscheidung selbst steckt ein Zugeständnis des Nichtwissens. Die Frage ist also, ob es Bedingungen gibt, die das Verhältnis von Wissen und Nichtwissen ändern – vielleicht bis zu einem Punkt, in dem das Nichtwissen

Fortsetzung Fußnote 38
retour au sujet: Subjects, Agents, and Rationality, Stanford French Review 15 (1991), S. 207-233.

39 Siehe für ihren religiösen Ursprungskontext etwa Pierre Nicole, Essais de Morale Bd. I (1671), zit. nach der 6. Aufl., Paris 1682, S. 33 ff.: Ignoranz, geschützt durch Unkenntnis der Ignoranz, sei ein Schutz vor erniedrigender Selbsterkenntnis und damit (weil personfunktional) religiös dysfunctional – um es in heutigen Begriffen wiederzugeben.

40 Siehe Robert K. Merton, The Unanticipated Consequences of Purposive Social Action, American Sociological Review 1 (1936), S. 894-904.

zur wichtigsten Ressource des Handelns wird.[41] „L'homme ne peut agir que parce qu'il peut ignorer, et se contenter d'une partie de cette connaissance qui est sa bizarrerie particulière".[42]

Offensichtlich ist das Verhältnis der vorhergesehenen zu den nichtvorhergesehenen Handlungsfolgen abhängig von den Zeithorizonten, die beim Handeln veranschlagt werden. Je weiter man in die Zukunft blickt, desto wahrscheinlicher ist ein Übergewicht der nichtvorgesehenen Folgen. Die Weite des relevanten Zukunftshorizontes ist selbst eine Variable. Einerseits ändern sich heute in der Gesellschaft Strukturen schneller als früher[43]; zum an-

41 Auch das haben Soziologen immer wieder gesehen und gesagt – wenn auch ohne damit die Theoriepräferenzen des Fachs beeindrucken zu können. Siehe nur: Wilbert E. Moore/Melvin M. Tumin, Some Social Functions of Ignorance, American Sociological Review 14 (1949), S. 787-795; Wilbert E. Moore, The Utility of Utopias, American Sociological Review 31 (1966), S. 765-772; Louis Schneider, The Role of the Category of Ignorance in Sociological Theory, American Sociological Review 27 (1962), S. 492-508; Heinrich Popitz, über die Präventivwirkung des Nichtwissens: Dunkelziffer, Norm und Strafe, Tübingen 1968. Für neuere Analysen einer Diskrepanz zwischen Suche nach mehr Wissen (Rationalisierung) und Handlungsmotivation siehe Nils Brunsson, The Irrational Organization: Irrationalty as a Basis for Organizational Action and Change, Chichester 1985.

42 So Sokrates im Dialog bei Paul Valéry, Eupalinos ou l'architecte, zit. nach Paul Valéry, Œuvres Bd. II, éd. de la Pléiade, Paris 1960, S. 79-147 (126).

43 Nur ein Beispiel: In der Modebranche copieren in den letzten Jahren (und erst seitdem) große, kapitalkräftige, für ein Massenpublikum produzierende Firmen die Ideen kleinerer innovativer Unternehmer so schnell, daß sie früher auf dem Markt sind als die Erfinder und das exklusiv bediente Publikum keine Chance mehr hat, designs zu bekommen, die

deren rückt die Unprognostizierbarkeitsschwelle der Zukunft näher an die Gegenwart heran. Sachlich wie zeitlich nimmt damit die Bedeutung des Nichtwissens auch und gerade in Horizonten zu, die als handlungsrelevant entworfen werden. Aber wie kann man sein Handeln anderen damit plausibel machen, daß man nicht weiß, was dabei herauskommt?

Die Handlungstheorie (inclusive Steuerungstheorie) wirkt in dieser Situation wie ein Manifest, mit dem man den Trends zu trotzen versucht. Und ein wichtiges Argument spricht für sie: Ohne Handlungskompetenz wäre die Gesellschaft erst recht verloren. Nur darf man, wie schon in den 60er Jahren, fragen, ob die von der Zwecksetzung aus projektierte Unterscheidung von vorhergesehenen und nichtvorhergesehenen Folgen theoretisch ausreicht, um das Problem zu erfassen.[44] Sie copiert ja

Fortsetzung Fußnote 43

nicht zu gleicher Zeit oder schon vorher in den Warenhäusern angeboten werden; und außerdem geht mit dem Generationswechsel auch das Interesse an exklusiver und erkennbar aufwendiger Kleidung zurück. Die Folge ist eine vollständige Umstrukturierung des Marktes und der Zusammenbruch einer „Kultur", die vorher möglich gewesen war. Ein Mosaikstein für das Thema: Folgen der Beschleunigung – auch und gerade dort, wo es entscheidend auf Neuheit und Innovativität angekommen war.

44 Siehe Daniel Katz/Robert L. Kahn, The Social Psychology of Organizations, New York 1966, S. 16, im Hinblick auf bessere Möglichkeiten der Systemtheorie (damals: Input/Output-Analyse). Auch die damals herrschende funktionale Analyse hatte sich empfohlen mit einem „refusal to take purposes at their face value" – so Kingsley Davis, The Myth of Functional Analysis as a Special Method in Sociology and Anthropology, American Sociological Review 24 (1959), S. 757-772 (765).

noch die Perspektive eines Beobachters erster Ordnung, eben des Handelnden, und berät ihn, ihm Interesse an Rationalität unterstellend. Daran kann man dann auch weitere Beschränkungen in der Form ethischer Imperative anschließen. Die Frage ist nur, ob das ausreicht, wenn man zusätzlich in Rechnung stellen will, daß Handelnde beobachtet werden, daß alle Funktionssysteme auf der Ebene der Beobachtung zweiter Ordnung operieren und daß es für die Unterscheidung Wissen/Nichtwissen keinen gesellschaftlich durchgehend akzeptierten (zum Beispiel religiösen) Standort mehr gibt.

VI.

Über Zukünftiges kann unter modernen Bedingungen praktisch nur noch im Modus des Wahrscheinlichen bzw. Unwahrscheinlichen gesprochen werden, also im Modus einer fiktiv gesicherten (durch Fiktionen duplizierten) Realität. Man weiß mithin, daß die künftigen Gegenwarten anderes bringen werden, als die gegenwärtige Zukunft zum Ausdruck bringt, und eben diese Diskrepanz wird dadurch zum Ausdruck gebracht, daß man nur noch über Wahrscheinlichkeiten bzw. Unwahrscheinlichkeiten verhandelt, wenn es um Zukunft geht. Wer sicher zu sein behauptet, setzt sich auf alle Fälle der Dekonstruktion aus und kann Unterstützung nur noch von Glaubensgenossen erwarten. Die Vielzahl der Urteile, die einer jeden Verständigung zugrundeliegen, können sich jederzeit ändern. Es gibt zwar massenhaft funktionierende Verständigungen, aber es gibt keine a priori gegebenen Grundlagen, die sicherstellen könnten, daß

diese Verständigungen (oder wenigstens einige von ihnen) für alle Zukunft gelten werden.[45]

Diese Sachlage läßt den gesamten Bereich der Selbstverpflichtung scheinbar unberührt. Was man verspricht, muß man halten. Die altrömische fides scheint nach wie vor zu gelten. Man könnte also erwarten, daß wenigstens über Verträge noch Sicherheit geschaffen werden kann, auch wenn diese Sicherheiten in einem Meer von Nichtwissen schwimmen. Die komplizierte Textur des römischen Vertragsrechts, die zwischen erkennbaren und verborgenen Täuschungen zu unterscheiden wußte[46], gilt nach wie vor und bestimmt die Abwicklung von „synallagmatischen" Bindungen, die in Schwierigkeiten geraten. Gleichwohl muß man fragen, wie weit diese Vertragstechnik, eine der größten zivilisatorischen Erfindungen der alten Welt, noch heute die Sozialform bereitstellt, mit der wir die Ungewißheit der Zukunft in gegenwärtig schon garantierte Gewissheit verwandeln.

Die Neuzeit hatte erneut auf die Figur des Gesellschaftsvertrages gesetzt, um die Unsicherheiten zu beheben, die aus dem Zusammenbruch des Vertrauens in eine natürliche Ordnung des menschlichen Verhaltens entstanden waren. Auch hier eine Überleitung von kognitiven in normative Garantien. Das hat nur gut hundert Jahre von Hobbes bis Rousseau gehalten. Der Liberalismus, der die Vertragsfreiheit zur Blüte brachte, hatte bereits eine andere Position angenommen; er hatte mit

45 Siehe auch auf Grund semiotischer Analysen Josef Simon, Philosophie des Zeichens, Berlin 1989, S. 177 ff.

46 Für die Quellen siehe D.4.3 und für die Abspaltung des juristischen vom alltäglichen Sprachgebrauch Antonio Carcaterra, Dolus bonus/dolus malus: Esegesi di D.4.3.1.2-3, Napoli 1970.

der Semantik von Individuum, Freiheit, Gleichheit und Vertrag nur die alte Ordnung aufbrechen, dann aber die neue sich selbst überlassen wollen. Die Gesellschaft mag sich der Gewalt oder der Geschichte verdanken: es kommt darauf an, was sie daraus macht. Die Ursprünge interessieren nicht mehr, die Chancen liegen in der Zukunft. Doch gerade dafür scheint der Vertrag als Bindungsinstrument in der Gesellschaft unentbehrlich zu sein. Das Problem liegt im Verhältnis der Menschen zueinander, denen gestattet sein muß, Bindungen (Unfreiheiten) und Ungleichheiten zu erzeugen, sofern dies nur auf der Basis von Freiheit und Gleichheit geschieht.

Die rechtstechnisch, aber auch wirtschaftlich usw. unentbehrliche Figur des Vertrages findet seit dem Verzicht auf Naturrecht ihre Absicherung in der Idee einer rechtlich-politischen Verfassung, die das Recht und damit die Vertragsfreiheit konstituiert, ohne sich selbst als Resultat eines Vertragsschlusses zu begreifen. (Das hatte man wohlweislich vermieden, um sich nicht die wohlbekannten Probleme von Anfechtung, Kündigung, Widerstandsrecht usw. einzuhandeln. Als Ausweg diente die Verlegenheitskonstruktion eines „Volkes", das sich selbst eine Verfassung „gibt"). Mit all dem bleibt aber der Rückzug der Sicherheitsgewähr auf geltende Normen, die geändert werden können, erhalten. Gleichzeitig kommt es in der Reflexion über Kunst zu einem Rückzug auf Wahrnehmung – sei es von Texten, sei es von Bildwerken, sei es von Theateraufführungen. Die Theorie der Kunst wird als „Ästhetik" neu begründet[47], nachdem schon

47 Einen ersten und eindrucksvollen Überblick findet man in August Wilhelm Schlegels Vorlesungen über schöne Literatur und Kunst (1801). Viel zitiert auch Charles Baudelaire,

zuvor umstrittene Urteile auf „Geschmack“ verwiesen waren. Streitige Geltungsansprüche von Individuen werden auf diesen beiden Wegen des Rechts und der Kunst als Interessen bzw. als Sensibilitäten anerkannt – und zugleich über eine liberale „Poesie der Indifferenz“[48] neutralisiert. Und beides erfordert kein sicheres Wissen über die (moderne) Gesellschaft. Das notwendige Orientierungswissen finden man im Konzept der „modernen (das heißt: konstitutionellen) Staaten“ und in der Reflexionsästhetik. Die Gesellschaft wird demgegenüber als Wirtschaft begriffen.

Aber Verträge bieten keine weitreichenden Sicherheiten, nicht einmal für Individuen. Unbefristete und unkündbare Verträge werden vom Recht ohnehin nicht anerkannt, und außerdem garantieren die Verträge nur den Anspruch, aber nicht die Erfüllung des Anspruchs. Auch die Kunst sabotiert das Sicherheitsversprechen, das in der Wahrnehmung liegen könnte, selbst, und zwar dadurch daß sie nur neue Kunstwerke als Kunstwerke anerkennt. Daß wir überhaupt der Frage nachgegangen sind, ob in Normierungen oder in künstlich zubereiteten Wahrnehmungen Sicherheitsäquivalente liegen könnten, wird den Leser bereits gewundert haben. Wissen kann auf diesen Wegen nicht ersetzt werden, auch wenn Wis-

Fortsetzung Fußnote 47

Le Peintre de la Vie moderne, zit. nach Œuvres complètes, éd. de la Pléiade, Paris 1954, S. 881-922, wo die Kunst schon (aber nur) die Hälfte ihrer Aufgabe der Mode überläßt. Bis heute haben dann Kunstwerke ebenso wie Kunsttheorien dem Verständnis der Moderne die wichtigsten Impulse gegeben, ohne dies auf „Wissen“ gründen zu müssen.

48 so Stephen Holmes, Poesie der Indifferenz, in: Dirk Baecker et al., Theorie als Passion, Frankfurt 1987, S. 15-45.

sen sich selbst devaluiert und mehr Wissen zwangsläufig zu noch mehr Nichtwissen führt.

Vor allem aber ist die gesamte Basis dieser Argumentation dadurch betroffen, daß nicht mehr das andere Individuum die primäre Quelle gesellschaftlicher Unsicherheit ist, sondern der ökologische Kontext, in dem das Gesellschaftssystem evoluiert. Alle Sozialformen sind jetzt zusätzlich mit der Unsicherheit belastet, daß man nicht (oder jedenfalls: nicht hinreichend) wissen kann, welche Auswirkungen gesellschaftliche Kommunikation auf die gesellschaftliche Umwelt und damit indirekt auf die Möglichkeiten der Fortsetzung gesellschaftlicher Kommunikation haben wird. Dagegen kann man sich nicht durch Verträge absichern. Nach wie vor geht es auch noch um Täuschungen oder Irrtümer oder um Meinungsänderungen anderer, denen man vorbeugen möchte. Nach wie vor geht es auch noch um die Unsicherheiten, die aus der Menschenumwelt des Gesellschaftssystems resultieren. Und auch in diesem Verhältnis gibt es Änderungen, die es fraglich erscheinen lassen, ob man mit den klassischen Sozialtechniken (zum Beispiel im Verhältnis der Generationen zueinander) noch rechnen kann. Hinzukommt aber eine andere Problematik, die aus den Interdependenzen der gesellschaftlichen Ökologie resultiert und die Gesellschaft zu bisher unbekannten Rücksichten zwingt.

Die gesellschaftliche Kommunikation hat daraus *Themen* gemacht – erstaunlich schnell und erstaunlich erfolgreich. Über Thematisierungen wird aber vor allem bekannt, daß man nicht weiß, was geschehen wird, wenn man Verhalten ändert bzw. nicht ändert. An Themen kristallisiert Nichtwissen. Diese Antwort führt mithin zu unserem Problem des sozialen Umgangs mit Nichtwissen

zurück; und sie hinterläßt zugleich die Frage, welches Verdienst darin steckt, ökologische Probleme entdeckt und thematisiert zu haben. Vielleicht liegt das Verdienst dann hauptsächlich in der Verunsicherung der Gesellschaft, die daraufhin irgendwie tätig wird.

Wie auch ohne Wissen Ordnung entsteht, wird zuweilen mit dem Begriff der Imitation erklärt. Hier ist Gabriel Tarde der entscheidende Klassiker und René Girard der gegenwärtig prominenteste Autor. Auch in der ökonomischen Theorie gibt es die entsprechende Überlegung: daß Unentscheidbarkeit durch Imitation in Entscheidbarkeit transformiert wird.[49] Die Frage ist nur: wer oder was wird imitiert? Man wird hier zunächst an Autorität denken oder an sozialen Rang, aber das würde die Theorie wieder auf die alte Ordnung verweisen. Die Forschung über Massenmedien spricht von „gate-keepers", offen lassend, wie diese informalen Positionen besetzt sind. Einen Schritt darüber hinaus führt die Analyse des Phänomens der Mode. Wenn man sie von Schichtprämissen ablöst, bleibt ein eigentümliches Phänomen der Reflexion von Imitation. Mode entsteht, wenn Nichtimitation (nämlich Abweichung) auf Imitation spekuliert und imitiert wird. Wenn dann der Modewechsel schnell läuft, wie es heute nicht nur in Kleidungsmoden, sondern auch in intellektuellen Moden, in Stilmoden der Kunst oder in all dem der Fall ist, was mit Präfixen wie Post-, Neo-, Bio-, Öko- usw. angeboten

49 Siehe im Anschluß an Keynes Jean-Pierre Dupuy, Zur Selbst-Dekonstruktion von Konventionen, in: Paul Watzlawick/Peter Krieg (Hrsg.), Das Auge des Betrachters – Beiträge zum Konstruktivismus: Festschrift für Heinz von Foerster, München 1991, S. 85-100 (98 f.).

wird, muß man damit rechnen, daß Imitation und Nichtimitation gleichzeitig angezeigt sind (oder wie man modisch sagt: angesagt sind). Modeabhängige Kommunikation wird dann zu einem Medium für Themenwechsel, für Temporalisierung von Komplexität, für Steigerung der Irritabilität der Kommunikation. Und in der Umwelt bemerken die je individuellen Menschen, daß sie zu lange und zu langsam leben, um mithalten zu können.[50] Sie kommen mit ihren Einstellungen und Präferenzen, mit ihrer erzählbaren Biographie aus der Mode; selbst was sie verschweigen, interessiert schon lange niemanden mehr, und andererseits wirkt das, was sie sagen, plötzlich peinlich (so, wenn man heute noch von „Negern" spricht). Es kann dann zwar Stil darin liegen, aus der Mode gekommen zu sein und sich erkennbar abzukoppeln. Der Stil besteht dann darin, der Mode zu zeigen, daß sie nur Mode ist. Aber auch das ist jetzt nur noch eine Form, die der dominante Trend des Wechsels und der Imitation von Nichtimitation bzw. die Nichtimitation der Imitation ermöglicht.[51]

Die in der Kommunikation benötigte Bereitschaft

50 Das wurde im übrigen bereits im 17. Jahrhundert gesehen: „Un homme à la mode dure peu, car les modes passent; s'il est par hazard homme de mérite, il n'est pas anéanti, et il subsiste encore par quelques endroits; egalement estimable, il est seulement moins estimé", notiert Jean de La Bruyère, Les caractères ou les moeurs de ce siècle, 8. Aufl. (1694), zit. nach Œuvres complètes, éd. de la Pléiade, Paris 1951, S. 59-478 (392).

51 Auch dies ein alter Topos: „Il y auroit de l'affectation à ne pas faire ce que tout le monde fait; ce seroit un air de singularité pour se faire regardé" – so Jean Baptiste Morvan, Abbé de Bellegarde, Réflexions sur le ridicule et les moyens de l'eviter, 4. Aufl. Paris 1699, S. 125.

zur Akzeptanz von Selektionen, zum Weiterreichen von Unsicherheitsabsorptionen kann unter diesen Umständen nicht mehr die Form der Bindung von psychischen Kapazitäten annehmen. Wenn mit „Konsens" das gemeint ist, ist Konsens weder möglich noch sinnvoll. Es würde sich ja sofort die Frage stellen: wie wird man ihn wieder los und wie schmerzlich wären die Opfer? Man muß sich in der Kommunikation vielmehr mit Verständigungen begnügen, die nicht engagieren, wohl aber spezifizieren, unter welchen Bedingungen sie gelten und welche Veränderungen die „Geschäftsgrundlage" tangieren würden. Dazu gehört ein Sozialstil, der Diskretion praktiziert und gar nicht erst versucht, diejenigen, die sich verständigen müssen, von ihren Überzeugungen abzubringen, zu bekehren oder sonstwie zu ändern.[52] Ohnehin sind ja die Anwesenden gar nicht als sie selbst anwesend, sie handeln als Funktionäre, Abgesandte, Vertreter und haben nur dafür zu sorgen, daß die Veständigten von den Verständigungen verständigt werden. Es geht, wenn entgegengesetzte Interessen im Spiel sind, nur um Waffenstillstand. Es geht um Tagesordnungen und um Punkte, über die eine Verständigung erreicht werden kann – vielleicht gerade deshalb, weil ohnehin niemand über das Wissen verfügt, daß es ihm erlauben

52 Die übliche, am Begriff der „Verständigung" orientierte Diskussion unterscheidet allerdings nicht so scharf zwischen psychischen und sozialen Systemen und überlastet daher den Begriff der Verständigung mit Überzeugungsarbeit. Das Problem klingt an in den Beiträgen zu einer Tagung des Gottlieb Duttweiler Instituts, Rüschlikon, publiziert unter dem Titel: Das Problem der Verständigung: Ökologische Kommunikation und Risikodiskurs: Neue Strategien der Unternehmenskultur 1991.

würde, andere zur Zustimmung zu zwingen. Es geht um ein Prozessieren von Kommunikation auf der Grundlage des augenblicklichen Informationsstandes und von Prognosen, die erkennen lassen, welche weiteren Informationen ihre Revidierung veranlassen würden.

Vor allem dürfte es verständigungsförderlich sein, Moralisierungen zu unterlassen, also Bedingungen der Selbstachtung und der Fremdachtung nicht in die Kommunikation einzubeziehen.[53] „Achtung" ist immer ein Indikator für moralische Inklusion der Person in die Gesellschaft und eben damit auch für ihre Exklusion, wenn Achtung negiert wird. Das setzt voraus, daß einzelne Einstellungen oder Handlungen wirklich den Wert eines solchen Indikators haben können. Man braucht dies selbst für die moderne Gesellschaft nicht prinzipiell auszuschließen, kann aber doch davon ausgehen, daß es zunehmend schwieriger geworden ist, sich darüber generell zu verständigen. Um so mehr ist Verständigungs-

53 Zu diesem rein empirischen Begriff von Moral ausführlicher Niklas Luhmann, Soziologie der Moral, in: Niklas Luhmann/ Stephan H. Pfürtner (Hrsg.), Theorietechnik und Moral, Frankfurt 1978, S. 8-116. Dieser Begriff von Moral schließt nicht aus, sondern ein, daß alle Kommunikation, ja alles Handeln im Moralschema beobachtet werden kann. Es kann in der Perspektive eines Beobachters zweiter Ordnung, wenn dieser den Moralcode als Unterscheidung verwendet, moralisch gut oder moralisch schlecht sein, zu moralisieren bzw. das Moralisieren zu unterlassen, wo es nach Meinung des Moralisten angebracht wäre. Eine Ethik würde den damit gegebenen Unterscheidungsanforderungen nur gerecht werden, wenn sie über Kriterien verfügte, nach denen man über Akzeptanz bzw. Rejektion der Anwendung des Moralcodes entscheiden kann. Hierzu auch Niklas Luhmann, Paradigm lost: Über die ethische Reflexion der Moral, Frankfurt 1990, S. 40 ff.

kommunikation gehalten, moralabstinent vorzugehen und Moral nur ins Spiel zu bringen, wenn man es darauf anlegt, Kommunikation abzubrechen. Mit moralischer Kommunikation wird das Schema Inklusion/Exklusion aktualisiert. Solange man Verständigungen sucht oder für möglich hält, muß man von Inklusion ausgehen. Dann ist es aber zweckmäßig, die Kommunikation gar nicht erst mit dieser Alternative zu belasten.

Gegenwärtig werden diese Grenzen nicht deutlich gezogen. Das heißt auch, daß kognitive und moralische Fragen sich oft vermischen und daß Meinungen über Wahrscheinliches bzw. Unwahrscheinliches wie moralische Verpflichtungen behandelt werden. Mit Moral immunisiert man sich gegen die Evidenz des Nichtwissens, weil die moralisch bessere Meinung sich mit ihren eigenen Argumenten bestätigen kann. Industrieanlagen werden als „sicher" behauptet und von anderen als unsicher beschrieben, obwohl man weiß, daß man nicht weiß, ob und in welcher Zeitspanne wann ein gravierendes Ereignis eintreten wird und was die Folgen sein werden. Das Einstellen der mit Kernkraft betriebenen Energieproduktion wird als eine „moralische Selbstverständlichkeit" bezeichnet – was signalisiert, daß der Verfasser in dieser Frage nicht verständigungsfähig ist.[54] Moral zwingt

54 Und was im übrigen auch ein moralisches Verdikt über Demokratie impliziert, die ja weltweit Kernenergie zuläßt. Man mag dem Verfasser zugutehalten, daß er vielleicht nicht meint, was er sagt; aber Unsorgfalt oder Übertreibung in der Terminologie ist auch nicht gerade ein Zeichen für Verständigungsbereitschaft. Dies zu: Hans Peter Dreitzel, Einleitung, in: ders. und Horst Stenger (Hrsg.), Ungewollte Selbstzerstörung. Reflexionen über den Umgang mit katastrophalen Entwicklungen, Frankfurt 1990, S. 7-21 (11, vgl.

in der Kommunikation zur Übertreibung, und Übertreibung läßt eine Verständigung rasch als aussichtslos erscheinen. „Mit denen kann man nicht reden", heißt es dann, weil man „die" nicht dazu bringen kann, die eigene Sicht der Dinge zu akzeptieren.

Eine auf Verständigung abzielende Kommunikation muß daher zunächst einmal Unsicherheit vermehren und das gemeinsame Wissen des Nichtwissens pflegen. Da Nichtwissen reichlich vorhanden ist, sollte dies nicht besonders schwer fallen.

VII.

Was bleibt, scheint Kultur zu sein, jedenfalls in den letzten Jahren dieses Jahrtausends. Offenbar eignet sich der Begriff Kultur, jede Heterogenität zusammenzufassen. Es war immer unklar und umstritten gewesen, was dieser Begriff besagte – was er einschloß und was er ausschloß. Kulturanthropologen schienen andere Themen zu bevorzugen als Sozialanthropologen. Auch in der allgemeinen Handlungstheorie von Parsons findet sich eine entsprechende Unterscheidung, zurückgenommen aber auf eine nur analytische Relevanz, die gerade klarmachen sollte, daß keine Handlung ohne soziale und ohne kulturelle Sinnbezüge zustandekommen könne. Seit

Fortsetzung Fußnote 54

auch 9). Man beachte im übrigen auch die Sinnverschiebung im Untertitel dieses Warnbuches: Aus Entwicklungen, die zu Katastrophen führen können, werden katastrophale Entwicklungen. So setzt man sich rhetorisch über den Unterschied von Nichtwissen und Wissen hinweg.

dem Ende des 18. Jahrhunderts führt der Kulturbegriff eine reflexive Komponente mit. Er besagt in jeder Anwendung, daß es auch andere Kulturen geben könne. Das zwingt dazu, eine jeweils doppelte Unterscheidung zu praktizieren, nämlich die verschiedenen Kulturen einerseits und das, was Kultur im Verhältnis zu Nichtkultur besagen soll. Dazu gab es heimliche Hilfen, die inzwischen aber abgebaut sind – zum Beispiel das Vielvölkerbewußtsein der alten Welt oder die Möglichkeit, Kultur von Zivilisation zu unterscheiden oder von Natur oder von Technik. Der Begriff konnte Einteilungen begründen und zugleich durch eine Gegenbegriffsvielfalt offen lassen, was er eigentlich meinte.

Seit dem Ende des 19. Jahrhunderts kommt es zu einer zweiten Welle bemerkenswerter Ausdehnungen, und zwar nach unten. Aus der Kultur heraus wird entdeckt, daß es auch weiter unten noch Kulturen gibt. Von Eingeborenenkulturen hatte man schon länger gesprochen. Das Interesse an Arbeiterkulturen kommt hinzu. (Es kann nicht so radikal sein, nicht so schlimm kommen, wenn auch die Kultur haben). Heute gibt es auch Drogenkultur und Ähnliches.[55] Die funktionale Abstraktion des Begriffs erlaubt keine unteren Grenzen mehr, sogar von Körperkultur ist die Rede, und nicht nur in der Werbung.

Dennoch ist dem Begriff, und das scheint den Hang nach unten zu motivieren, die Blickrichtung nach oben geblieben. Er verspricht etwas „Besseres" – und sei es Pomade. Er leistet, wie Bourdieu mit vielen Belegen

55 Siehe in Anwendung der Parsonsschen Begrifflichkeit etwa Dean R. Gerstein, Cultural Action and Heroin Addiction, Sociological Inquiry 51 (1981), S. 355-370.

plausibel gemacht hat, eine Legitimation von Unterscheidungen. Er ist oder war jedenfalls bis vor kurzem ein Mittelstandsbegriff. Auch diese immanente Beschränkung durch hierarchische Konnotationen könnte sich jedoch in Auflösung befinden. Sie setzt nämlich Standardisierungen, etwa des typischen Lebenslaufs oder von begrenzten Milieus voraus, die mehr und mehr entfallen. Kultur im gewohnten Sinne muß sich überraschen lassen können. Sie findet ihre Grenze, ebenso wie die Aufforderung, sie zu überschreiten, an dieser „das nicht/auch das noch"-Erfahrung. Kultur begreift sich zwar als Kultur von Individuen, aber das impliziert auch, daß Individuen sich entsprechend disziplinieren müssen.

Darauf wird man denn auch kaum gänzlich verzichten können, soll soziale Ordnung und reziproke Erwartbarkeit möglich bleiben. Aber der Trend scheint in Richtung auf Individualisierung der „frames" zu gehen, die man an sich selbst für sich selbst annimmt.[56]

In diesem Sinne sucht man Identität, alternative Identität, Protestidentität – bis hin zur Identifikation mit Funktionslosigkeit; oder auch jede Art von Nischenidentität, die eine komplexe Gesellschaft irgendwo bietet. Kultur ist nicht länger nur überraschungsfähig und überraschungsfest, sie versetzt ihrerseits Überraschungsschocks. Die Legitimation dieser Vorgehensweise ist im offiziellen Kunstbetrieb durchgesetzt worden, und insofern – kein Zweifel – Kultur. Man findet sie heute auf den Straßen, im Ästhetischen, aber auch im Politischen.[57]

56 „frames" im Sinne von Erving Goffman, Frame Analysis: An Essay on the Organization of Experience, New York 1974, dt. Übers. Frankfurt 1977.

57 Anscheinend ist, das kann hier nur als Vermutung ange-

Es genügt für Kultur, es absichtlich zu tun. Und irgendwie bringt die Freiheit, die man für individuelles self-framing in Anspruch nimmt und durchsetzt, zum Ausdruck, daß es im Ganzen so ist.

Wir hatten mit sehr theoretischen Überlegungen (self-framing?) schon behauptet, daß der Beobachter und die Welt sich durch das, was unterschieden und bezeichnet wird, trennen, obwohl beide, der Beobachter und die Welt, unbeobachtbar bleiben. Ist Kultur das dafür geeignete Instrument? Ist Kultur also gegen ein Nichtwissen gemauert? Und kann und muß das gesagt werden, wenn die frames zunehmend individuell zugeschnitten werden?

Auf einen letztmöglichen Begriff hin gesteigert, ist Kultur alles, was der Entfaltung von Paradoxien dient, auf die ein Beobachter stößt, wenn er nach der Einheit der Unterscheidung fragt, die er benutzt, – sei es der Unterscheidung von System und Umwelt, sei es der Unterscheidung von Wissen und Nichtwissen, sei es der Unterscheidung von Beobachter und Beobachtetem. Entfaltung der Paradoxie heißt: Wiedereinführung von Identitäten, die ein weiteres Operieren ermöglichen. Das kann nicht logisch geschehen, denn die Paradoxie befindet sich außerhalb der Grenzen der Logik, die ihrerseits eine Art von Kultur ist, nämlich eine Art Entfaltung der Paradoxie zum Zwecke der Einrichtung von Kalkülen. Weder vom Sein noch vom Denken her gibt es

Fortsetzung Fußnote 57

merkt werden, auch Neonazismus zunächst als letzter noch möglicher Kulturschock aufgekommen. Das schließt die Gefahr natürlich nicht aus, daß die Politik einer solchen Bewegung politische Motive zustellt.

dafür eindeutige Anweisungen. Paradoxieentfaltung kann nur sprunghaft, nur kreativ (was nicht heißen soll: willkürlich) geschehen. Und Kultur scheint das Medium zu sein, in dem Paradoxieentfaltungsformen stabile und für je ihre Zeit plausible Identität annehmen können. Kultur ist die Börse, an der die Optionen für Paradoxieentfaltung gehandelt werden.

In viel beachteten Analysen hat Ulrich Beck Zusammenhänge aufgedeckt zwischen der Wahrnehmung von gesellschaftlich geförderten Risiken und einem „neuen Individualismus".[58] Auch das Neue an den „neuen sozialen Bewegungen" könnte darin liegen, daß sie von veränderten Individualitätslagen auszugehen haben oder sich geradezu ihnen verdanken, nämlich Individuen, die individuell auf Identitätssuche sind – massenhaft und trotzdem je für sich. Helmuth Berking hat eine Paradoxiediagnose hinzugefügt: „Individualisierung... heißt faktisch, mit paradoxen Verhaltenszumutungen umgehen lernen. Denn Individualisierung bedeutet gleichermaßen Erhöhung des subjektiven Freiheitsspielraums *und* vollkommene Marktabhängigkeit, Subjektivierung *und* Standardisierung des Ausdrucksverhaltens, gesteigerte Selbstreflexivität *und* überwältigende Außenkontrolle".[59] Und man könnte noch hinzufügen: den anderen in seinem Anderssein zu lieben, auch wenn darin selbstzerstörerische Tendenzen zum Ausdruck kommen, also eine Entartung von Liebe in Therapie zu vermeiden und wenigstens *diese* Unterscheidung zu halten.

58 Siehe Ulrich Beck, Risikogesellschaft: Auf dem Weg in eine andere Moderne, Frankfurt 1986.

59 So Helmuth Berking, Die neuen Protestbewegungen als zivilisatorische Instanz im Modernisierungsprozeß?, in: Hans Peter Dreitzel/Horst Stenger a.a.O. (1990), S. 47-61 (53).

Solche Fragen sind an die Gesellschaft und an ihre Kultur zu stellen. Psychische Systeme sind bis in stabile Pathologien hinein außerordentlich robust, und dasselbe gilt auch für das organische System des Lebens. Auch dafür gibt es kulturelle Beschreibungen, Krankheitsbilder zum Beispiel. Aber die moderne Gesellschaft schafft sich mit der Identitätssorge, die sie Individuen in der Form einer verdeckten Paradoxie zumutet, ein *eigenes* Problem, ein Problem, das ebenso gravierend ist und möglicherweise auf der gleichen Ebene liegt wie das Problem ihrer Ökologie. Es gibt, anders gesagt, kulturelle Formen für Probleme und für Motive, die individuell aneignungsfähig sein müssen. Die Verdeckung des Nichtwissens in ökologischen Fragen scheint ein solches Problem zu sein. Die dafür bereitgestellten Motive sind schon lange nicht mehr die, die das offizielle Establishment sich vorstellt. Es sind Motive der Besorgnis, des Warnens, des Protestierens, die sich in der einen oder anderen Weise zu sozialen Bewegungen oder auch nur zu Äußerungen in den Massenmedien konsolidieren können.

Protestbewegungen behaupten nicht notwendigerweise eigenes Wissen. Sie resultieren aus dem Umschlag von Nichtwissen in Ungeduld. Sie ersetzen das Nichtwissen durch das Wissen, daß wir uns Abwarten jedenfalls nicht mehr leisten können, weil Wissen, wenn überhaupt, zu spät kommen würde. Sie sind in dieser Reflektiertheit allem überlegen, was ihnen Widerstand leistet. Aber genau daraus ergibt sich eine Unbestimmtheit, die in Verantwortungslosigkeit übergehen kann. Wir haben bereits eine Kultur der Ziele suchenden Besorgnis, um nicht zu sagen: der gepflegten Angst. Ob wir es einmal zu einer Kultur der nichtüberzeugten Verständigung bringen werden, muß im Moment offenbleiben.

VIII.

Mit den bisherigen Überlegungen waren wir auf der Ebene des Systems der Gesellschaft geblieben. Wenn es aber Erwartungen gibt, wirksam mit ökologischen Problemen umgehen zu können, werden diese Erwartungen in unserer Gesellschaft an Organisationen adressiert. Organisationen, so nimmt man an, haben eine innere Technologie der Unsicherheitsabsorption.[60] Sie sind spezialisiert auf Möglichkeiten des „Faktorisierens" unbekannter Sachverhalte; oder zumindest haben die Organisationen, die das können, bessere Überlebenschancen.[61] Ein Sinn der Unterscheidung von Gesellschaftssystem und Organisationssystemen könnte darin liegen, daß die Gesellschaft sich durch Einrichtung von Organisationen zu etwas befähigt, wozu sie anderenfalls nicht in der Lage wäre, nämlich zur Unsicherheitsabsorption.

Man braucht dies nicht in Zweifel zu ziehen und kann doch fragen, wie Organisationen mit etwas umgehen, das sie nicht kennen können. Ein bereits etablierter Forschungsbereich betrifft erzieherische und therapeutische Organisationen, Organisationen also, die sich mit Personänderung in Normalfällen bzw. in unnormalen, als pathologisch definierten Fällen befassen. Hierfür hat die allgemeine Organisationstheorie nicht viel getan, sondern nur einen Sondertypus für spezifische Problemlagen geschaffen: für Organisationen ohne funktionierende Tech-

60 Wir beziehen uns erneut auf March/Simon a.a.O. (1958), S. 164 ff.

61 March/Simon a.a.O. S. 192 f. Vgl. auch Herbert A. Simon, Birth of an Organization: The Economic Cooperation Administration, Public Administration Review 13 (1953), S. 227-236.

nologie. Im übrigen behilft man sich damit, die Problemlösungserwartungen aus der Organisation in die Profession zu verlagern, also den Umgang mit Nichtkennenkönnen als spezifisches Fachwissen und als Frage der Motivation und des Einsatzes der eigenen Person anzusehen.[62] Im Falle ökologischer Probleme dürfte diese Problemverschiebungsstrategie nicht anwendbar sein. Als Alternative scheint nur die viel kritisierte „end-of-the-pipe" Ideologie zur Verfügung zu stehen, die sich darauf beschränkt, den eigenen Abfall unter ökologischen Gesichtspunkten zu verbessern.[63] Im Zusammenhang einer knappen Problemskizze können natürlich keine Organisationsvorschläge ausgearbeitet werden. Aber man kann die Frage stellen, was die Organisationstheorie und speziell die Organisationssoziologie zu bieten hat, wenn man ihr die Quälfrage vorlegt, wie man in Organisationen mit Nichtwissen umgeht.

Die klassische Organisationstheorie hatte dafür ein Modell geliefert, das rückblickend als Maschinenmodell oder als Trivialmaschine oder als Input-Transformation-Output Modell oder auch mit dem Begriff des tight

62 Für ihr „Wissen" macht sich denn auch eine schon verunsicherte Profession noch stark, wenn auch unter Verzicht auf theoretische Integration. Für einen repräsentativen, aktuellen Überblick siehe Jürgen Oelkers/H.-Elmar Tenorth (Hrsg.), Pädagogisches Wissen, 27. Beiheft der Zeitschrift für Pädagogik, Weinheim 1991.

63 Daß dies sinnvoll ist und schon in dieser Beschränkung komplizierteste technische, ökonomische und organisatorische Probleme aufwirft, soll natürlich nicht bestritten werden. Daß Bemühungen auf dieser Ebene erfolgreich sein können, zeigen regionale Vergleiche. Nur antwortet das nicht auf unsere Frage des organisierten Umgangs mit der Undurchschaubarkeit ökologischer Zusammenhänge.

coupling beschrieben wird. Die Voraussetzung ist, daß vorgegebene Ziele (Outputs) nach bestimmten Regeln (Programmen) erreicht werden, wenn die benötigten Inputs zur Verfügung stehen und der Prozeß nicht gestört wird. Man plant eine Autofabrik, errichtet sie, läßt die Produktion anlaufen, und am Ende verlassen die verkaufsfähigen Wagen die Fabrikation. Es ist nicht unrealistisch, zu unterstellen, daß dies so funktioniert.

Die parallel dazu entwickelte Organisationssoziologie hatte ihre Bedenken auf Nebensächlichkeiten (wie etwa Leistungsmotivation) gerichtet und sie damit dem Modell untergeordnet, auch wenn sie von „human relations" sprach. Ökonomisch und auch menschlich gesehen geht es nicht so perfekt zu, wie das Modell es fordert.[64] Inzwischen hat die Kritik sich jedoch verstärkt, sich radikalisiert und diese Annahme einer inneren Technologie der Unsicherheitsabsorption in ein Gegenmodell eingebettet. Nach wie vor zweifelt man nicht, daß Autos nach Plan produziert werden, und nach wie vor bleiben die Annexforderungen nach mehr Rücksicht auf Menschen und mehr struktureller Flexibilität auf der Tagesordnung. Aber die Frage nach der Art des organisierten Umgangs mit Nichtwissen eröffnet ganz andere Perspektiven. Einschlägige Theorieangebote sagen etwa:

(1) Organisationen sind nicht Ziele realisierende sondern Ziele suchende Systeme.[65] Sie sind mit einer ständigen Interpretation (Beobachtung) ihrer eigenen Ope-

64 Siehe für bereits ziemlich weitgehende Einschränkungen Richard M. Cyert/James G. March, A Behavioral Theory of the Firm, Englewood Cliffs N.J. 1963.

65 Vgl. James G. March/Johan P. Olsen, Ambiguity and Choice in Organizations, Bergen 1976.

rationen befaßt und suchen nach Zielen, gegebenenfalls nach neuen Zielen, die verständlich und entscheidbar machen, was geschieht oder geschehen ist. Planung ist weitgehend Bearbeitung der Memoiren des Systems.

(2) Alle Planung, Programmierung, Steuerung besteht aus Operationen, die im System vollzogen werden müssen, also auch im System beobachtet werden. Das, was auf Planungen hin geschieht, ergibt sich nicht aus der Planung selbst, sondern aus der Beobachtung der Planung, gegebenenfalls aus der Beobachtung des Beobachtetwerdens der Planung. Die Realität arbeitet nach dem Modell der „second order cybernetics". Organisationen sind Beobachtungen beobachtende Systeme.[66]

(3) Organisationen sind nichttriviale Maschinen, das heißt Maschinen, die auf ihren eigenen Output bzw. ihren eigenen momentanen Zustand reagieren und deshalb unzuverlässig funktionieren. Sie mögen eine triviale Technologie enthalten, die Inputs in Outputs transformiert, entscheiden aber über den Einsatz dieser Technologie nach Maßgabe selbstreferentieller Prozesse, also auch nach Maßgabe ihrer momentanen Befindlichkeit. Sie sind in diesem Sinne historische Maschinen, die sich von Moment zu Moment als eine neue Maschine konstruieren – was natürlich keineswegs ausschließt, das sie immer dasselbe tun, zuverlässig funktionieren und eben deshalb ihre Möglichkeiten der Zielsuche nicht ausnutzen.[67]

66 „Observing systems" im Sinne von Heinz von Foerster, Observing Systems, Seaside Cal. 1981.

67 Siehe hierzu Heinz von Foerster, Principles of Self-Organi-

(4) Komplexe Systeme erreichen Stabilität nur über Entkopplung von Wechselwirkungen. Die ältere Kybernetik hatte von Stufenfunktionen und Ultrastabilität gesprochen.[68] Herbert Simon hatte die Bedeutung der vertikalen Ebenendifferenzierung (Hierarchiebildung) für die horizontale Entkopplung von Operationen hervorgehoben.[69] Heute bevorzugt man die Terminologie loose coupling vs. tight coupling.[70] Lose Kopplung lokalisiert Störungen, insuliert Probleme, verhindert durchschlagende Effekte. Andererseits hat die Forschung aus Anlaß von technischen Großkatastrophen gezeigt, daß sie wenig geeignet ist, die technisch bedingte Realität zu kompensieren, das heißt sich in sie einzuschalten;[71] denn genau das würde sicheres Funktionieren aus spezifischen (aber seltenen) Anlässen unter unbekannten Bedingungen erfordern. Mit einem befriedigenden organisatorischen „containment" riskanter Technologien kann eben we-

Fortsetzung Fußnote 67

zation – In a Socio-Managerial Context, in: Hans Ulrich/Gilbert J.B. Probst (Hrsg.), Self-Organization and Management of Social Systems: Insights, Promises, Doubts, and Questions, Berlin 1984, S. 2-24.

68 Siehe W. Ross Ashby, Design for a Brain: The Origin of Adaptive Behaviour, 2. Aufl., London 1960, S. 98 f.; ders., An Introduction to Cybernetics, New York 1956, S. 82 ff.

69 Siehe: The Organization of Complex Systems, in: Howard H. Pattee (Hrsg.), Hierarchy Theory: The Challenge of Complex Systems, New York 1973, S. 3-27 (15 ff.).

70 Siehe etwa Karl E. Weick, Der Prozeß des Organisierens, dt. Übers. Frankfurt 1985, insb. S. 163 ff.

71 Siehe außer Perrow a.a.O. auch Jost Halfmann/Klaus Peter Japp (Hrsg.), Riskante Entscheidungen und Katastrophenpotentiale: Elemente einer soziologischen Risikoforschung, Opladen 1990.

gen dieses Unterschiedes von loose und tight coupling nicht gerechnet werden.

(5) Planung und Steuerung in nichttrivialen (selbstreferentiellen) Organisationen kann nicht die künftigen Zustände des Systems im voraus bestimmen, und schon gar nicht die künftigen Beziehungen zwischen System und Umwelt. Steuerung ist vielmehr ein Prozeß der Differenzminderung, der durch Ziele markiert wird, also die Differenz zwischen Ziel und Realität zu verringern sucht. Was dabei herauskommt, ist im System weder vorhersehbar noch kontrollierbar, läßt sich aber durch laufendes Nachsteuern, das heißt durch Markierung anderer Differenzen beeinflussen. Planung ist ein going concern, und Prognosen spezifizieren dabei die Gesichtspunkte ihrer laufenden Korrektur.

(6) Organisationen sind autopoietische Systeme auf der Basis von Entscheidungen. Operationen werden für sie nur in der Form von Entscheidungen relevant, weil sie nur so im System anschlußfähig sind.[72] Alle Organisationsstrukturen werden durch diesen Operationstyp erzeugt bzw. durch ihn geändert. Alle Strukturentwicklung hängt von der Entfaltung der Autopoiesis ab. Als Alternative gibt es nur Auflösung, Destruktion. Die darauf eingestellte Strukturtypik identifiziert Entscheidungsprämissen auf der Grundlage von Stellen, die eine Änderung sowohl der organisatorischen Zuordnung als auch der Entscheidungsprogramme als auch der Stellenbesetzung

72 Vgl. Niklas Luhmann, Organisation, in: Willi Küpper/Günther Ortmann (Hrsg.), Mikropolitik: Rationalität, Macht und Spiele in Organisationen, Opladen 1988, S. 165-185.

durch Personen ermöglichen. Abhängig von der Zahl der Stellen ist eine sehr hohe, unkontrollierbar hohe Komplexität der Verknüpfung von Entscheidungen erreichbar, ohne daß, um dies noch einmal zu sagen, von einer Stelle aus der Zustand des Systems bestimmt werden könnte.

Die hier nur knapp skizzierte Alternativtheorie der Organisation ist nicht im Hinblick auf die Lösung ökologischer Probleme entstanden. Überhaupt handelt es sich eher um die Botschaft, Probleme durch Nichtlösung zu lösen, das heißt: sie als Moment der Autopoiesis des Systems durch laufende Zielsuche und durch ein Umdirigieren von Strukturen (Optimisten sagen: durch Lernen) zu erhalten. Je unlösbarer das Problem, desto größer sein Reproduktionswert. Damit wird zunächst die Hoffnung sabotiert, man könne ökologische Probleme in das Aufgabenheft der Organisationen hineinzwingen und auf diese Weise dafür sorgen, daß damit sachgemäß umgegangen wird. Vielmehr geht es bei den vorgestellten Überlegungen um eine Dekonstruktion der klassischen Rationalitätsansprüche der Organisationen und zugleich um eine Aufarbeitung der ebenfalls klassischen Bürokratiekritik.

Aber: wenn wir ohnehin von einer Ökologie des Nichtwissens ausgehen müssen, könnte man sich von einer Organisationstheorie etwas versprechen, die besser als die klassische Theorie diesen Bedingungen Rechnung trägt. Was im Modell rationaler Problemlösung als Defekt erscheint, könnte einer realistischeren Analyse weichen.[73] Man müßte unbefangener beobachten können,

73 Siehe für nahestehende Überlegungen, die stärker auf

wie in Organisationen ökologische Probleme bearbeitet werden, welche Formen sie erhalten, wie stabil, also änderungsresistent, sie sind, wie sie als intern aussagefähige Programme beobachtet werden und wie sich die Organisation drum herum arrangiert, so daß ihr nichts passiert, wenn etwas passiert.

Die Frage des Umgangs mit Nichtwissen ist auch für die Organisationstheorie eine neuartige Problemstellung. Verständlicherweise legen Chefs und Berater und also auch Organisationswissenschaftler Wert darauf, ihr Können zu zeigen und zu verbessern. Aber Können ist nur die eine Seite einer Form, deren andere Seite das Nichtkönnen ist. Begreift man Organisationen als autopoietische Systeme, erklärt das ihre außerordentliche Robustheit, ihre Durchhaltefähigkeit in einer Welt, die sie nicht kennen können. Die Theorie der Autopoiesis ist bisher vor allem erkenntnistheoretisch ausgewertet worden.[74]

Fortsetzung Fußnote 73

Rechtsentscheidungen bezogen sind, Karl-Heinz Ladeur, Die Akzeptanz von Ungewissheit: Ein Schritt auf dem Weg zu einem „ökologischen" Rechtskonzept, in: Rüdiger Voigt (Hrsg.), Recht als Instrument der Politik, Opladen 1986, S. 60-85; ders., Jenseits von Regulierung und Ökonomisierung der Umwelt: Bearbeitung von Ungewissheit durch (selbst-)organisierte Lernfähigkeit, Zeitschrift für Umweltpolitik und Umweltrecht 10 (1987), S. 1-22; ferner Klaus Peter Japp, Preventive Planning – A Strategy with Loss of Purpose, in: Günter Albrecht/Hans-Uwe Otto (Hrsg.), Social Prevention and the Social Sciences: Theoretical Controversies, Research Problems, and Evaluation Strategies, Berlin 1991, S. 81-94.

74 und zwar mit einer ungewöhnlichen Ausdehnung des Begriffs der Kognition. Siehe Humberto R. Maturana, Erkennen: Die Organisation und Verkörperung von Wirklichkeit:

Das hat zu einer Diskussion über erkenntnistheoretischen Konstruktivismus geführt, die sich, wenn man so sagen darf, als Kontroverse etabliert hat. Die Beschränkung auf Probleme der klassischen Erkenntnistheorie verdeckt aber auch die Tragweite dieses Theorieabenteuers. Begriffe wie „operative Schließung" oder auch das Zurückspielen aller Probleme auf die Frage nach dem Beobachter deuten Einstellungsänderungen an, die ahnen lassen, daß das europäische „Könnens-Bewußtsein"[75] sich seiner eigenen Unwahrscheinlichkeit bewußt zu werden beginnt.

Aber das kann natürlich nur in der Gesellschaft und muß, wenn es entscheidungsrelevant werden soll, in ihren Organisationen formuliert werden. Man kann in der heutigen Situation weniger als je zuvor erwarten, daß die Natur physikalisch oder daß das Sein metaphysikalisch hilft. Die Gesellschaft kann sich nur mit eigenen Operationen, also nur durch Kommunikation helfen. Jede Kritik läuft leer, wenn sie ohne weitere Prüfung mit der Unterstellung arbeitet, daß man könnte, wenn man nur wollte, und deshalb zur Fuchtel der moralischen Ermahnung greift. Vielleicht ist es deshalb ratsam, die Kommunikation mit der Kommunikation von Nichtwissen beginnen zu lassen, statt sie innerhalb und außerhalb

Fortsetzung Fußnote 74

Ausgewählte Arbeiten zur biologischen Epistemologie, Braunschweig 1982; Humberto R. Maturana/Francisco J. Varela, Der Baum der Erkenntnis: Die biologischen Wurzeln des menschlichen Erkennens, Bern 1987.

75 Zu dieser Formulierung und zu den griechischen Ursprüngen vgl. Christian Meier, Die Entstehung des Politischen bei den Griechen, Frankfurt 1980, S. 435 ff.

von Organisationen an die Aufrechterhaltung eines „illusion of control“ zu binden.[76]

IX.

Man wird abschließend fragen müssen, ob es für diese eher im Ton des Bedauerns getroffenen Feststellungen einen Grund gibt. Und in der Tat: wenn man mit dieser Frage aktuelle Theorieentwicklungen durchsieht, kann man fündig werden. Wir stellen abschließend einige Theorie-designs, die heute zur Diskussion stehen, unter dem Gesichtspunkt zusammen, *daß Transparenz unproduktiv wäre.* Dabei ist unser soziologisches Argument, daß es kaum, oder nur sehr begrenzt, wechselseitige Anregungen gibt, die erklären könnten, daß bestimmte Denkdispositionen sich ausbreiten. Eher scheint ein, wie Evolutionstheoretiker sagen, äquifinaler Prozeß vorzuliegen, der von verschiedenen Ausgangspunkten her[77] zu einem Ergebnis führt, das die ontologische Metaphysik der Tradition auflöst. Und die Vermutung des Soziologen ist dann, daß die moderne Gesellschaft begonnen hat, mit einem für sie adäquaten Denken zu experimentieren.

76 wie Psychologen dies genannt haben. Siehe Ellen J. Langer, The Illusion of Control, Journal of Personality and Social Psychology 32 (1975), S. 311-328. Die Umsetzung der für das illusion of control relevanten Variablen wie: familiarity, involvement, competition, choice in Organisationsforschung dürfte nicht schwer fallen.

77 Um dies zu belegen, werden wir im Folgenden nur wenige, aber möglichst heterogen ausgewählte Literaturhinweise geben.

1) Die Systemtheorie zeigt Tendenzen, zu einer Theorie der operativ geschlossenen Systeme überzugehen.[78] Dafür waren nicht zuletzt empirische Forschungen, vor allem zelluläre und neurophysiologische Forschungen ausschlaggebend, die zeigen, daß gerade hochleistungsfähige Systeme (vor allem Nervensysteme) auf der Ebene ihrer eigenen Operationen keinen Kontakt mit ihrer Umwelt unterhalten können. Sie können nicht, auch nicht ein bißchen, in ihrer Umwelt operieren, also auch nicht interne Operationen in die Umwelt hinein verlängern; also auch die Kausalitäten nicht kontrollieren, die sie mit ihren eigenen Operationen in der Umwelt auslösen.
2) Ein strikt operativer Ansatz der Systemtheorie (aber ebenso auch jeder Theorie der Zeichenverwendung, also etwa der Sprache) führt zu der Annahme, daß alles, was geschieht, gleichzeitig geschieht.[79] Keine Operation kann davon ausgehen, daß, während sie sich selbst aktualisiert, anderes noch in ihrer Vergangenheit oder schon in ihrer Zukunft abläuft. Gleichzeitigkeit ist zwar noch nicht eigentlich Zeit, ist aber die Grundlage für die Placierung dessen, was jeweils Gegenwart ist; und damit die Grundlage für jede Beobachtung der Zeit, die mit Unterscheidungen wie vorher/nachher oder Vergangenheit/Zukunft arbeitet. Und Gleichzeitigkeit allen Geschehens heißt: Unkontrollierbarkeit allen Geschehens.

78 Siehe z.B. Francisco J. Varela, Principles of Biological Autonomy, New York 1979.

79 Siehe Niklas Luhmann, Gleichzeitigkeit und Synchronisation, in ders., Soziologische Aufklärung Bd. 5, Opladen 1990, S. 95-130.

3) Die Semiotik hat sich im Anschluß an Saussure genötigt gesehen, auf die alte verba/res-Unterscheidung zu verzichten und sie durch die Unterscheidung signifiant/signifié zu ersetzen, die im Gebrauch der Zeichen selbst erzeugt wird. Alle Differenzen sind nur Differenzen *zwischen Zeichen.* Deren Unterschiede können operativ benutzt werden. Aber wie kommt es zu Zeichen? Man kann Semiotik reflexiv einsetzen, also den Begriff Zeichen selbst als Zeichen begreifen.[80] Radikaler fragt dann aber Ranulph Glanville, ob dieses letzte Zeichen des Zeichens das allerletzte Zeichen sein könne, und mit der Frage kommt schon die Antwort: nein.[81] Ein Zeichen muß

80 Zu einer solchen reflexiven, und in diesem Sinne kritischen second semiotics siehe Dean MacCannell/Juliet F. MacCannell, The Time of the Sign: A Semiotic Interpretation of Modern Culture, Bloomington Ind. 1982. Auch Julia Kristeva kam dieser Vorstellung nahe, als sie den Zeichengebrauch nicht durch Referenz, sondern als Arbeit, also als Produktion charakterisierte. Siehe: Semeiotikè, Paris 1969.

81 Siehe Ranulph Glanville, Distinguished and Exact Lies (und „lies" im Doppelsinne von Lüge und Lage, N.L.), in: Robert Trappl (Hrsg.), Cybernetics and Systems Research 2, Amsterdam 1984, S. 655-662 (dt. Übers. in ders., Objekte, Berlin 1988), und es lohnt sich zu zitieren: „When the final distinction is drawn (i.e. the ultimate) there has already been drawn another, in either intension or extension, namely the distinction that the final distinction is NOT the final distinction since it requires in both cases (identical in form) that there is another distinction drawn; i.e., there is a formal identity that adds up to re-entry." (657). Auf „re-entry" kommen wir zurück. Siehe auch Ranulph Glanville/Francisco Varela, „Your Inside is Out and Your Outside is In" (Beatles 1968), in: G.E. Lasker (Hrsg.), Applied Systems and Cybernetics Bd. II, New York 1981, S. 638-641 (dt. Übers. in Glanville, Objekte a.a.O.).

sich in erster und letzter Linie von etwas unterscheiden, was nicht bezeichnet werden kann – von der Leere, dem unmarkierten Raum, der Weiße des Papiers, der Stille, die in jeder Wahrnehmung von Lauten vorausgesetzt ist. Und dies gilt auch und gerade dann, wenn ein Zeichen nichts anderes sein soll als die Unterscheidung von Bezeichnendem und Bezeichnetem.

4) Beim Versuch einer mathematischen Rekonstruktion des Zusammenhangs von Arithmetik und Boolescher Algebra besteht George Spencer Brown[82] darauf, daß als Garantie des Zusammenhangs nur ein einziger Operator, der „mark", verwendet werden darf. Dieser bezeichnet eine Unterscheidung, die ihrerseits nur zur Bezeichnung der einen und nicht der anderen Seite verwendet werden kann. Aber wie kommt es dann zu jener allerersten und allerletzten Unterscheidung: der von Unterscheidung und Bezeichnung. Spencer Brown bietet dafür die Form des „re-entry" der Form in die Form (der Unterscheidung in das Unterschiedene) an. Aber dieses re-entry kann nicht in den Kalkül selbst aufgenommen werden; es markiert dessen Anfang und dessen Ende. Es generiert, wenn man so will, in einem imaginären Raum (dem „unmarked space") die Möglichkeit, Formen, Asymmetrien, unendliche Wiederholungen und re-entries aus sich zu entlassen.[83]

82 George Spencer Brown, Laws of Form, Neudruck New York 1979.

83 Vgl. Louis H. Kauffman, Self-reference and Recursive Forms, Journal of Social and Biological Structures 10 (1987), S. 53-72

5) Die Form des re-entry kann in all ihrer Rätselhaftigkeit dazu dienen, die offenen Probleme der Theorie operativ geschlossener Systeme und des selbstreflexiven Zeichengebrauchs einen Schritt weiter zu klären. Wenn es auf der Ebene der Operationen keinen Umweltkontakt gibt und wenn kein Zeichen eine Dingreferenz leistet, dann kann doch intern genau diese Situation durch ein re-entry simuliert werden – nämlich durch die Unterscheidung von Selbstreferenz und Fremdreferenz. Das System copiert die Differenz von System und Umwelt in sich hinein und verwendet sie so als Prämisse eigener Operationen. Und das Zeichen copiert das Ding, das es nur bezeichnen kann, in sich hinein als Unterscheidung von signifiant und signifié. Ein Notbehelf, so könnte es scheinen. Aber narrt uns, wenn wir so denken, vielleicht ein Vorurteil der europäischen Tradition?
6) Die gleiche Struktur findet man übrigens auch im transzendentalen Subjekt in der Interpretation der Transzendentalen Phänomenologie Husserls. Die Einheit des Subjekts ist die Differenz des operativen Zugleichgebrauchs von Noesis und Noema, von Selbstreferenz und Fremdreferenz, also das re-entry der Welt in das Subjekt in der Form einer Unterscheidung, die sich selbst aber nur auf der einen Seite, nur „im" Subjekt, für Operation zur Verfügung stellt. Mit vielen anderen hat Merleau-Ponty versucht, dem Problem durch Rekurs auf den Leib des Subjekts abzuhelfen.[84] Aber das wiederholt nur das

84 Siehe vor allem die posthume Publikation – Maurice Merleau-Ponty, Le Visible et l'Invisible, Paris 1964.

Problem auf einer anderen Ebene, und das sieht man, wenn man hier nicht die Leibmystifikation der Philosophen, sondern die Neurophysiologen befragt.[85]

7) Jacques Derrida hatte ebenfalls an dieser Rätselhaftigkeit der subjektiven Referenz Anstoß genommen. Ihm war in Husserl- und Heidegger-Lektüren aufgefallen, daß das Zeichen in seiner Eigenart als Form (sei es ousìa, sei es eídos, sei es morphé) das Anwesendsein dessen voraussetzte, was dadurch zur Erscheinung gebracht werde.[86] Aber verdeckt diese Einheit von Form und erscheinender Gestalt nicht zunächst eine Trennoperation, die die Differenz erst erzeugt, die dann als Einheit vorgestellt wird? Und ist différence nicht zunächst différance[87], also Operation in der Zeit? Also eine Operation des Differenztransports ohne Anfang und Ende, die keine Anwesenheiten duldet noch sie benötigt, sondern sich in etwas Unbezeichenbares einzeichnet?

8) All das kann auf die Frage führen: wer ist denn der, der all dies sagt? Wer ist der Beobachter? In dieser Frage steckt eine Tendenz zur Selbstbeantwortung,

85 Oder Immunologen. Siehe hierzu N.M. Vaz/F.J. Varela, Self and Non-Sense: An Organism-Centered Approach to Immunology, Medical Hypotheses 4 (1978), S. 231-267; Francisco J. Varela, Der Körper denkt: Das Immunsystem und der Prozeß der Körper-Individuierung, in: Hans Ulrich Gumbrecht/K. Ludwig Pfeiffer (Hrsg.), Paradoxien, Dissonanzen, Zusammenbrüche: Situationen offener Epistemologie, Frankfurt 1991, S. 727-743.

86 Siehe etwa Marges de la philosophie, Paris 1972, insb. S. 31 ff., 185 ff.

87 A.a.O. S. 1 ff.

zur Fundierung in Selbstreferenz, zum „autologischen“ Rückschluß. Beobachter ist der, der als Beobachter beobachtet wird. So die Auskunft der „second order cybernetics“.[88] Beobachten ist nur möglich in einem rekursiven Netzwerk des Beobachtens von Beobachtungen – also nicht in der Form eines singulären, spontanen, „subjektiven“ Akts. Beobachten hat seinen Grund nicht in besonderen Kompetenzen nach dem Muster Vernunft, Verstand, Gefühl, Einbildungskraft, Wille. (Denn der Beobachter fragt natürlich sofort: wer ist der Beobachter, der so unterscheidet, und warum so und nicht anders?). Beobachten ist bezeichnendes Unterscheiden, und zur Selbstbegründung kommt nur Selbstbeobachtung in Betracht, also „re-entry“ der Unterscheidung in das Unterschiedene. Und so konstatiert denn auch Spencer Brown am Ende seiner Untersuchungen, das zugleich den Anfang kommentiert: „An observer, since he distinguishes the space he occupies, is also a mark. ... We see now that the first distinction, the mark, and the observer are not only interchangeable, but, in the form, identical.“[89]

9) Eins muß der Beobachter allerdings vermeiden: sich selbst und die Welt sehen zu wollen. Er muß Intransparenz respektieren können. Michel Serres hat ihn als Parasiten beschrieben.[90] Woran parasitiert er, woneben liegt er? Die Figur des Nebenliegers ersetzt die Figur des Drunterliegers. Der Parasit ersetzt das

88 Siehe nur Heinz von Foerster, Observing Systems, Seaside Cal. 1981.

89 A.a.O. S. 76.

90 Le Parasite, Paris 1980.

Subjekt. Aber diese Metaphorik ist schließlich doch nicht sehr hilfreich – es sei denn als Hinweis auf ein Problem. Der Beobachter muß eine Unterscheidung als Unterscheidung verwenden, also zur Bezeichnung der einen und nicht der anderen Seite. Das schließt es aus, die Einheit der Unterscheidung selbst zu beobachten – es sei denn mit Hilfe einer *anderen* Unterscheidung. Jede davon abweichende Strategie wird dadurch bestraft, daß dann nur noch die Einheit des Unterschiedenen, die Nichtunterschiedenheit des Unterschiedenen beobachtet werden kann. Das verletzt ein Gottesprivileg, wenn man hier Nikolaus von Kues folgen darf. Für jeden anderen Beobachter ergibt eine solche Intention ein Paradox. In der Tradition war dies als Fehleranzeige behandelt worden – und zwar auch und gerade in ihrer Formenlehre[91] und natürlich in ihrer Logik. Erlaubt war das Paradoxieren nur der Rhetorik, der es nicht auf Wahrheit ankam, sondern auf Wirkung. Also auf Produktivität?

Wie immer, das Paradox ist im Anschluß an Nietzsche und Heidegger und wohl auch im Anschluß an das Scheitern logischer Paradoxievermeidungsrezepte wiederentdeckt worden.[92] Eben weil das Paradox das Beobachten lähmt, kann es als Anstoß, ja als Zwang zur Entfaltung begriffen werden. Das heißt: als Aufforderung zur Rekonstruktion mit Hilfe von Unterscheidungen, die stabile

91 Vgl. Platon, Sophistes 253 D.

92 Siehe nur Douglas Hofstadter, Gödel, Escher, Bach: The Eternal Golden Braid, Hassocks, Sussex UK 1979. Für die Breite des aktuellen Interesses vgl. auch Hilary Lawson, Reflexivity: The Post-Modern Predicament, London 1985; Gumbrecht/Pfeiffer a.a.O. (1991).

Identifikationen ermöglichen. Rückblickend fragt man sich dann: hatte nicht die Philosophie immer schon nach Begriffen, oder wenigstens nach Metaphern, gesucht, die dies leisten.[93] Und während Logiker und Linguisten immer noch auf Entfaltung durch „Ebenendifferenzierung" hoffen, ist inzwischen deutlich, daß sehr verschiedene Unterscheidungen diese Funktion erfüllen können, sofern man sie plausibel und produktiv einsetzen und die Frage nach ihrer Einheit vermeiden kann.

Wir müssen hier nicht die Richtigkeit all dieser Überlegungen prüfen, geschweige denn: sie beweisen. Es mag uns genügen, daß wir sie beobachten können. Soziologisch, das heißt: beim Beobachten des Beobachtens der Gesellschaft, interessiert, daß sie überhaupt formuliert werden. Und man könnte, in den üblichen Duktus wissenssoziologischer Erklärungen zurückschaltend, daraus schließen, daß die Gesellschaft Denkfiguren entwickelt, mit denen sie die Unbeobachtbarkeit der Welt aushalten und Intransparenz produktiv werden lassen kann.

93 Hierzu Hans Blumenberg, Paradigmen zu einer Metaphorologie, Bonn 1960. Siehe auch Nicholas Rescher, The Strife of Systems: Essay on the Grounds and Implications of Philosophical Diversity, Pittsburgh 1985.